

ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ
Universidad de Regensburg, Alemania
andres.quero-sanchez@psk.uni-regensburg.de

Recibido: 23/11/2025
Aprobado: 07/01/2026
DOI: 10.24310/stheg.12.2026.22662

“Das System der Logik ist das Reich der Schatten”: La refutación hegeliana de la crítica de Kant al argumento ontológico a la luz de la estética de Schiller

“The System of Logic is the Realm of Shadows”: Hegel’s Refutation of Kant’s Critique of the Ontological Argument in the Light of Schiller’s Aesthetics

RESUMEN: Hegel llama a la Lógica el “Reino de las Sombras” siguiendo a Schiller, donde la sombra es el objeto visto sin interés práctico. Esto distingue la utilidad de la contemplación pura.

PALABRAS CLAVE: IDEALISMO; SCHILLER; HEGEL

ABSTRACT: Hegel calls Logic the ‘Realm of Shadows,’ following Schiller, where the shadow is the object seen without practical interest. This marks the distinction between usefulness and pure contemplation

KEYWORDS: IDEALISM; SCHILLER; HEGEL.

“Él quiere ser comprendido como un muerto en el sentido griego, en el significado platónico”.¹

I. INTRODUCCIÓN

En su ‘Introducción’ a la *Ciencia de la Lógica*, explicando el ‘Concepto General de Lógica’, Hegel escribe la frase que da origen al título de mi artículo: “*Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit*” –es decir: “El sistema de la lógica es el Reino de las Sombras, el mundo de las esencias simples, liberado de toda concreción sensible”.²

El ‘Reino de las Sombras’ (*das Reich der Schatten*). ¿Qué significa esto? Por primera vez, yo leo este pasaje allá por el año 2004, cuando empezaba a preparar mi *Habilitation* en la Universidad de Regensburg.³ Dos años antes, había defendido allí mismo mi tesis doctoral sobre Meister Eckhart y Fichte.⁴ Allí mismo también, había estudiado –lo que en el contexto que nos ocupa ahora es fundamental– Germanística hasta 1998, obteniendo mi Máster (*Magister artium*) con un estudio sobre Schiller y Novalis.⁵ Ya entonces me resultó a mí –viniendo de donde venía– evidente que Hegel estaba utilizando la expresión ‘Reino de las Sombras’ en el sentido que Schiller había acuñado en 1795, es decir sólo 17 años antes de la aparición de la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*. Lo, en mi opinión, sorprendente es que el pasaje citado –hasta donde yo alcanzo a ver– no se suele leer a esta luz.

[1] Søren Kierkegaard transcribiendo las palabras de Schelling al comienzo de una lección magistral del mismo en Berlín sobre Filosofía de la Revelación en 1841, ed. ANTON MIRKO KOKTANEK, en *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Múnich: Oldenbourg, 1962, p. 98,5s.: *Er will als ein Verstorbener in griechischem Sinne, in platonischer Bedeutung, verstanden werden*.

[2] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 42,30-32. La presente contribución es un resultado de mis trabajos de investigación en el marco del programa de investigación dirigido por mí mismo y financiado por la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG): “*Der ewige Begriff des Individuums: Eine historisch-philologisch systematische Untersuchung der ‘mystischen Vernunft’ und deren Rezeption im Werk Schellings*” (QU 258/3).

[3] ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ, *Über das Dasein: Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

[4] ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ, *Sein als Freiheit: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg (Brisgovia) / Múnich: Alber, 2004.

[5] ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ, *Die Auffassung des irdischen Lebens bei Schiller und Novalis*, Regensburg 1998 (*Magisterarbeit*); publicado en Id., *Schiller und Novalis*, Andújar: Maque Publishers, 2026, apéndice n° 1 (en prensa).

Me permito mencionar un ejemplo –en mi opinión fallido– de interpretación del concepto ‘Sombra’ en el pasaje citado. Robert Pippin, Profesor de Filosofía de la Universidad de Chicago, publicó en 2018 un libro sobre la *Ciencia de la Lógica* justamente con este título: *Hegel’s Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in ‘The Science of Logic’*. En su explicación del concepto ‘Shadows’, Pippin no hace referencia alguna a Schiller:

“[Hegel] llega hasta el punto de recordarnos que la lógica es el ‘Reino de las Sombras’ [...]. Esto parecería implicar inevitablemente, al menos, una advertencia sobre las limitaciones de la lógica hegeliana, una señal de que, por muy central que sea la *Lógica* para todo lo que Hegel quiere expresar, sigue siendo una representación restringida y limitada de la autodeterminación del pensamiento. Un ‘Reino de Sombras’ no parece un elogio; incluso parece, paradójicamente, un comentario vagamente autocrítico (*a vaguely self-critical remark*)”.⁶

El desconocimiento del *con-texto* histórico ha llevado aquí, pues, como voy a mostrar a continuación, a un *análisis* erróneo del contenido *filosófico* del *texto*.

II. HEGEL Y SCHILLER

La importancia que la obra de Schiller juega en el desarrollo de la filosofía hegeliana es sobradamente conocida. Naturalmente, la Estética de Schiller es aquí fundamental, particularmente sus cartas *Sobre la educación estética del hombre* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*). Pero la influencia en modo alguno se reduce a esta obra.⁷

[6] ROBERT PIPPIN, *Hegel’s Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in ‘The Science of Logic’*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2018, p. 28: “He [i.e., Hegel] goes so far as to remind us that the logic is “the realm of shadows, the world of simple essentialities, freed of all sensuous concretion”. This would seem to have as unavoidable implication at the very least a caution about the limitations of Hegelian logic, a warning that however central the Logic is to everything else Hegel wants to say, it is still a restricted and limited picture of thought’s self-determination. A “realm of shadows” does not seem to be a compliment; it even seems, paradoxically to be a vaguely self-critical remark”. Cf. id., “Logik und Metaphysik – Hegels ‘Reich der Schatten’”, en *Hegel-Jahrbuch* 2016/1, pp. 371-386; PIRMIN STEKELER, *Hegels Wissenschaft der Logik: Ein dialogischer Kommentar*, vol. 1, Hamburgo: Meiner, 2020, p. 202.

[7] Cf. KLAUS DÜSING, “Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand: Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung”, en *Hegel-Studien* 21 (1986), pp. 87-128, aquí p. 88, nota 3; p. 120, nota 57; ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, “Der Einfluß der Kantischen Philosophie auf Schiller und der fragmentarische Zustand des *Geistersehers* und der *Philosophischen Briefe*”, en *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 45 (2004), pp. 71-98, aquí p. 87, nota 49; id., “Über die Nichtigkeit des Gegebenen. Schellings und Hegels Verteidigung des ontologischen Arguments und der deutsche Idealismus im Spätmittelalter”, en *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 14 (2009-2011), pp. 191-232, aquí pp. 214s.; pp.

Posiblemente, los pasajes filosóficamente más interesantes los hallamos en las *Lecciones sobre Filosofía del Arte* (*Vorlesungen über Philosophie der Kunst*), donde el concepto ‘*Schein*’ (‘apariencia’ o ‘manifestación sensible’) que Hegel usa una y otra vez procede claramente de Schiller.⁸ En tanto que mero objeto del ‘deseo’ –en el sentido negativo de la palabra ‘deseo’, es decir, entendido como ‘codicia’ o ‘concupiscencia’ (*Begierde*)– el objeto no es *en sí mismo*, sino que sólo *nos* aparece, es decir, aparece *por medio de nuestra* ‘representación’ (*Vorstellung*).⁹ El objeto meramente *representado*, meramente *concreto*, no es más que ‘algo’ meramente ‘tenible’ o ‘utilizable’: es algo que puede ciertamente ser ‘agarrado’ o ‘cogido’ (*gegriffen*), a lo que se le puede ‘echar mano’, o, dicho más gráficamente: algo a lo que ‘meterle mano’. El objeto ‘representado’ no es nada más que una mera ‘oportunidad’ de la que ‘servirse’, de la que ‘aprovecharse’, en el sentido del verbo alemán ‘*zugreifen*’: ‘*Greif zu!*’ (‘sírrete’, ‘aprovéchate’). Por contra, el *Schein* en tanto que ‘apariencia estética’ deja ser al objeto *en sí mismo*; lo muestra como algo que, siendo concreto, no es *meramente* concreto, sino, al mismo tiempo, *abstracto* y, por ende, susceptible de ser aprehendido conceptualmente (*begriffen*).¹⁰

Esta diferenciación entre, de un lado, la ‘apariencia estética’ (*der Schein*), que muestra el objeto *en sí mismo*, y la mera ‘representación’ (*Vorstellung*) ofreciendo-*nos* el objeto como materialidad ‘tenible’ o ‘utilizable’, es también crucial en el poema ‘El Reino de las Sombras’ (*Das Reich der Schatten*), que Hegel –sin duda alguna– conoce. Las cartas *Sobre la educación estética del*

221s.; id., “*Libertas enim filiorum non excludit accipere filios et Deum dare: Eine philosophische Darlegung des im Eckharts Prozess beanstandeten Freiheitsverständnisses*”, en *Mystik, Recht und Freiheit: Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*, ed. DIETMAR MIETH y BRITTA MÜLLER-SCHAUENBURG, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, pp. 135-172, aquí p. 138; p. 146. Cf. ANNEMARIE GETHMANN-SIEFERT, “Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der ‘Klassizismus’ der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des ‘schönen Scheins’”, en *Hegel-Studien* 17 (1982), pp. 119–167, aquí pp. 147s., nota 15, con amplia referencia a estudios relevantes en este contexto.

[8] HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía del arte* (Berlín 1823 [Hotho]), GW, 28/1, pp. 219,1-245,2.

[9] Cf. HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía del arte* (Berlín 1823 [Hotho]), GW, 28/1, p. 235,15-26.

[10] Lo característico de la filosofía hegeliana, tal y como se expone en la *Fenomenología del Espíritu*, es justamente la afirmación que el ‘deseo-codicia’ (*Begierde*) en su deseo de satisfacer la propia existencia del individuo termina siendo dominado – ‘agarrado’ – por el objeto mismo: el intento de apoderarse del objeto conduce al resultado contrario, a saber: a que el objeto termine apoderándose del individuo. Es la tesis básica de la *Fenomenología del Espíritu*, cuando Hegel habla del “movimiento dialéctico de la cosa misma” – y, por cierto, también del *Geisterseher* de Schiller, una obra que Hegel conoce; cf. ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ, *Über das Dasein*, pp. 469s. (con nota 1690); id., *Der Einfluß der Kantischen Philosophie auf Schiller*, pp. 90-98.

hombre las lee Hegel nada más ser publicadas en la revista editada por el mismo Schiller, *Die Horen*, tal y como él mismo asegura en carta a Schelling del 16 de abril de 1795: “Los dos primeros números de la revista *Horen* de Schiller me han proporcionado un gran placer; el ensayo sobre la educación estética del género humano [*Menschengeschlecht* – sic] es una obra maestra”.¹¹ En esta misma revista –en el número 9 de ese mismo año (1795)– aparece el poema ‘El Reino de las Sombras’ por primera vez, del que Hegel ya cita dos versos en uno de sus fragmentos juveniles, datado en 1795/96 – cito otra vez, ahora a Hegel citando a Schiller en 1795/96: “Sólo a la seriedad que no se rinde al esfuerzo / Murmura la fuente oculta de la verdad”.¹²

Seguiría, no obstante, la cuestión abierta acerca de si Hegel usa la expresión ‘*Reich der Schatten*’ en su *Lógica* en el sentido formulado por Schiller en este poema. Y la respuesta no puede ser más que afirmativa, ya que hay otro pasaje en la obra de Hegel en el que usa esta expresión refiriéndola –ahora de manera explícita– al poema. De nuevo en sus *Lecciones sobre la Filosofía del Arte* escribe Hegel lo siguiente –cito según el manuscrito de Hotho: “El arte tiene, por tanto, que ver con el reino de sombras de lo bello. Estas sombras sensibles son las obras de arte”.¹³ El arte nos muestra, pues, un objeto sensible, pero *no* en el sentido de lo que Schiller llama la ‘materialidad’ (*Materiatur*) del objeto, la que pudiera producir placer o agrado:

“Lo agradable de los sentidos no pertenece a lo bello, sino que se refiere a la materialidad de las cosas, a la sensibilidad inmediata, no a cómo lo sensible es para el espíritu; por tanto, el arte tiene como material lo sensible espiritualizado, así como lo espiritual hecho sensible; lo sensible entra así en él solo como sensible ideal y abstracto”.¹⁴

Y más adelante aclara Hegel :

[11] HEGEL, *Carta a Schelling del 16 de abril de 1795*, en *Briefe von und an Hegel*, ed. J. HOFFMEISTER, 1, p. 25: “Schillers Horen, zwei erste Stücke, haben mir großen Genuß gewährt; der Aufsatz über die aesthetische Erziehung des Menschengeschlechts ist ein Meisterstück”.

[12] HEGEL, *Studien 1795/96*, n° 32, GW, 1, p. 341,20s.: “Nur dem Ernst, den keine Mühe bleicht, / rauscht der Wahrheit tief versteckter Born”.

[13] HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía del arte* (Berlín 1823 [Hotho]), GW, 28/1, p. 236,1s.: “die Kunst hat also mit dem Schattenreich des Schönen zu thun. diese sinnlichen Schatten sind die Kunstwerke”.

[14] HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía del arte* (Berlín 1823 [Hotho]), GW, 28/1, p. 236,8-12: “Ihr [der Sinnen] Angenehmes gehört nicht zum Schönen, sondern bezieht sich auf die Materiatur der Dinge, auf die unmittelbare Sinnlichkeit, nicht wie das Sinnliche für den Geist ist; die Kunst also hat vergeistigtes Sinnliches, sowie versinnlichtes Geistiges zum Material, das Sinnliche tritt in ihr also als ideelles und abstractiv Sinnliches nur ein”.

“Schiller escribió un poema: *El reino de las sombras*, más tarde llamado *El reino de lo bello*. Lo bello es una sombra: el espíritu elevado por encima de la finitud de la causalidad externa, de las deformaciones de la existencia del concepto”.¹⁵

Todos los editores apuntan en este contexto al poema de Schiller en cuestión. Es obvio. La pregunta, ahora bien, es la siguiente: ¿Por qué no sucede lo mismo con las ediciones de la *Ciencia de la Lógica*? Simplemente, creo yo, porque no se termina de ver en qué medida un concepto de la Estética de Schiller –‘Sombra’– puede tener algo que ver con la definición del pensamiento puro del que nos habla Hegel.

III. EL REINO DE LAS SOMBRAS

El poema que nos ocupa se publicó por primera vez, como ya he dicho antes, en el n° 9 de 1795 en *Die Horen*.¹⁶ Hay, no obstante, una versión posterior, de 1800, en la que Schiller lo acorta considerablemente, cambiando además el título, que pasa a ser ahora ‘El Reino de las Formas’ (*Das Reich der Formen*).¹⁷ En este contexto, el término ‘Forma’ tiene el mismo significado que *Schein* (‘Apariencia estética’) y *Schatten* (‘Sombra’). En la última edición en vida de sus poemas, aparecida en 1804, Schiller recoge esta segunda versión, volviendo

[15] HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía del arte* (Berlín 1823 [Hotho]), GW, 28/1, p. 288,5-8: “Schiller hat ein Gedicht gemacht: das Reich der Schatten, später das Reich des Schönen genannt. das Schöne ist ein Schatten, der Geist enthoben der Endlichkeit äusserer Zufälligkeit, der Verkrüppelungen des Daseins des Begriffs”.

[16] En su versión original, el poema constaba de 18 estrofas de diez versos cada una, con métrica trocaica (*trochäischer Versmaß*; es decir: sílaba tónica sílaba átona), comenzando con una rima pareada, seguida de dos rimas abrazadas (*aa – bccb – dede*). Schiller consideraba este poema como uno de sus más grandes logros líricos; cf. Schiller, *Carta a Humboldt del 9 de agosto de 1795*, NA, 2/2A, p. 240, n° 1: “Cuando reciba esta carta, querido amigo, aparte todo lo profano y lea en silencio sagrado este poema. [...]. Confieso que estoy bastante satisfecho conmigo mismo, y si alguna vez he merecido la buena opinión que usted tiene de mí —y de la que su última carta me aseguró—, es por este trabajo” (*Wenn Sie diesen Brief erhalten, liebster Freund, so entfernen Sie alles was profan ist, und lesen in geweyter Stille dieses Gedicht. [...] Ich gestehe, daß ich nicht wenig mit mir zufrieden bin, und habe ich je die gute Meinung verdient, die Sie von mir haben und deren Ihr letzter Brief mich versicherte, so ist es durch diese Arbeit*“); id., *Carta a Körner del 31 de agosto 1795*, NA, 2/2A, p. 242,33-35: “Ahora aún te esperan [...] dos poemas principales míos, entre los cuales uno (*El reino de las sombras*) es en particular mi obra poética principal, la mejor que he hecho jamás” (*Jetzt erwarten Dich noch [...] zwey HauptGedichte von mir, worunter das Eine [Das Reich der Schatten] besonders mein poetisches HauptWerk ist, das ich je gemacht*).

[17] FRIEDRICH SCHILLER, *Gedichte*, Leipzig: Crusius, vol. 1, 1800, pp. 262-269 (cf. NA 2/2B, p. 96, n° 118).

a cambiar el título: ‘El Ideal y la Vida’ (*Das Ideal und das Leben*).¹⁸ ¿Por qué elimina Schiller –no sólo en el título, sino también en algunos de los versos del poema (no en todos, ciertamente)¹⁹– la palabra ‘Sombras’? Su correspondencia con Humboldt muestra claramente que se debió al hecho de que esta expresión se había interpretado de forma incorrecta, refiriendo las ‘sombras’ a las almas de los muertos en el inframundo de la mitología griega (ἡ σκιά, la ‘sombra’; plural: αἱ σκιές).²⁰ Ahora bien, aunque el poema en modo alguno supone una reflexión sobre el inframundo de los muertos, a mí no me cabe la menor duda de que la elección de Schiller del término ‘Sombra’ debe ser entendido precisamente en este contexto. Esto queda claro si se toma en serio el título que Schiller dio finalmente al poema –‘El Ideal y la Vida’– en el que presenta la ‘Vida’ como ‘lo distinto’, o quizás incluso ‘lo opuesto’, al ‘Ideal’. De hecho, un pasaje del poema mismo se refiere a este aspecto fundamental: “Todos los caminos que conducen a la vida Todos llevan a la tumba cierta” (*Alle Pfade, die zum Leben führen, Alle führen zum gewissen Grab*).²¹ Si los objetos del mundo concebidos como meros objetos del ‘deseo’ (*Begierde*) son los objetos tomados en un contexto de ‘vida’ – ‘Vida’ entendida aquí como un todo relacional, funcional, en el que priman los intereses de super-vivencia de los individuos concretos – entonces la mirada estética considera el objeto como ‘sombra’, es decir, considera *al* objeto *en sí mismo* y, por ende, extraído de tal contexto ‘vital’. Las ‘Sombras’ se refieren entonces el mundo de objetos ‘desvivificados’ o ‘desvitalizados’; a

[18] FRIEDRICH SCHILLER, *Gedichte*, Leipzig: Crusius, vol. 1, 2ª edición, 1804, pp. 262-269 (cf. NA 2/2B, pp. 396-400).

[19] Véase la nota 23 más abajo.

[20] El 13 de noviembre de 1795, Humboldt escribe a Schiller, NA, 2/2A, p. 244, n° 20: “También en Berlín se interpreta el reino de las sombras como el estado tras la muerte, según me dice Gentzt, el único con quien hablé desde hace tiempo” (*Auch in Berlin wird, wie mir Gentzt, der einzige, den ich seit lange sprach, sagt, das Reich der Schatten auf den Zustand nach dem Tode gedeutet*). – A ello responde Schiller dos semanas más tarde, a finales de ese mismo mes de noviembre (29 & 30), presuponiendo que, en efecto, tal interpretación sería errónea, NA, 2/2A, p. 245, n° 22: “Como usted me escribió recientemente que también en Berlín se considera en general este poema como una representación del reino de los muertos, se me ha ocurrido la idea de si no se podría aprovechar esto como ocasión para decir unas palabras al público sobre este poema” (*Da sie mir neulich schrieben, auch in Berlin halte man dieses Gedicht allgemein für eine Darstellung des Todtenreichs, so bin ich auf den Gedanken gerathen, ob man nicht [...] Veranlassung nehmen könnte, ein paar Worte dieses Gedichts betreffend ins Publikum hinein zu sprechen*). Cf. NORBERT OELLERS, “Schillers *Das Reich der Schatten* und *Das Ideal und das Leben*: Ein Gedicht?“, en *Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet*, ed. Heinrich Lützeler, Bonn: Bouvier, 1980. pp. 292-305 (reimpresión, con ligeros cambios, en *Edition und Interpretation. Akten des [...] deutsch-französischen Editorenkolloquiums, Berlin 1979*, ed. Louis Hay y Winfried Woessler, Berna/Fráncfort/Las Vegas: Peter Lang, 1981. pp. 44-57).

[21] SCHILLER, *El Reino de las Sombras*, NA, 1, p. 248 (v. 45s.).

un mundo de objetos que no son meros ‘objetos’: un mundo, por así decirlo, ‘desreificado’, ‘desobjetivado’.

Central en el poema, en todo caso, es una definición de ‘libertad’ que presupondría un mirar a los objetos del mundo sin –dice Schiller– ‘romperlos’; un mirar al ‘jardín’, dice, ‘sin *comer* sus frutos’. Se trataría, pues, de deleitarse en la *flor*, a saber: en el objeto *en sí mismo* –desobjetivado, desvivificado– sin atender al *fruto* ‘consumible’ *por* alguien *para* algo:

“¿Queréis ya en la Tierra igualaros a los dioses,
Ser libres en los reinos de la muerte?
No comáis del fruto de su jardín
La mirada puede deleitarse en la apariencia (*Schein*)...”²²

Los frutos del jardín no son ‘reales’ en tanto que causa de placer *para alguien* o como meros instrumento *para algo o alguien*, sino sólo *en sí mismos*, es decir: vistos *no* en su *materialidad* ‘consumible’, sino en su *forma* ‘contemplable’, o, si se quiere, ‘admirable’. Y es justamente tal objeto desobjetivado o desvivificado que como tal ni es meramente placentero ni meramente útil sino ‘bello’ lo que Schiller denomina la ‘Forma’ (*Form, Gestalt*), la ‘Apariencia estética’ (*Schein*) o –precisamente– la ‘Sombra’ (*Schatten*) del objeto:

“La compañera de las naturalezas celestiales
Camina arriba por los campos de la luz,
Divina entre dioses: la forma (*Gestalt*).

Si queréis elevaros alto sobre sus alas,
Arrojad lejos el miedo de lo terrenal,
Huid de la vida estrecha y apagada
Al Reino de Sombras de la belleza”²³

[22] SCHILLER, *El Reino de las Sombras*, NA, 1, p. 247 (v. 21-24): *Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen, / Frey sein in des Todes Reichen, / Brechet nicht von seines Gartens Frucht. / An dem Scheine mag der Blick sich weiden [...]*.

[23] SCHILLER, *El Reino de las Sombras*, NA, 1, pp. 247s. (v. 34-40): *Die Gespielin seliger Naturen / Wandelt oben in des Lichtes Fluren, / Göttlich unter Göttern, die Gestalt. / Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben, / Werft die Angst des Irdischen von Euch, / Fliehet aus dem Engen dumpfen Leben / In der Schönheit Schattenreich!*. En la versión posterior (1800 & 1804), Schiller cambió la expresión ‘*Der Schönheit Schattenreich*’ por ‘*In des Idealen Reichs*’ (cf. NA, 2/2B, p. 397 [v. 30]). Por contra, la versión posterior mantuvo una expresión similar; cf. Schiller, *El Reino de las Sombras*, NA, 1, p. 249 (v. 94) = Schiller, *El Ideal y la Vida*, NA, 2/2B, p. 398 (v. 64): “Por las tranquilas tierras de sombras de la belleza” (*Durch der Schönheit stille Schattenlande*).

Los últimos cuatro versos de la 3 estrofa nos explican – simbólicamente – por qué el interés por los objetos en tanto que meramente ‘consumibles’ –es decir, en tanto que meramente ‘placenteros’ o ‘útiles’– traería consigo la pérdida de la libertad:

“Ni siquiera el Estigia, que la envuelve nueve veces,
Puede impedir el regreso de la hija de Ceres;
Ella toma la granada (*Granatapfel*), y eso la ata
Eternamente al deber del Orco”.²⁴

El Estigia es el río en el Inframundo, el Reino al que van las almas de los fallecidos, el Reino de la Muerte, al que *tiene que* regresar siempre la hija de Ceres, esto es Proserpina (gr. Perséfone). La historia de Perséfone es conocida. Fue raptada por Plutón (gr. Hades), dios del inframundo, que la convirtió allí en su esposa. En primavera y verano, a Proserpina le es permitido volver al mundo terrenal, pero como consecuencia de haber comido las semilla de la granada que le había ofrecido Hades, está obligada a regresar al inframundo en invierno y otoño. Al escribir ‘*Apfel*’ (‘manzana’) en lugar de ‘*Granat-apfel*’ (‘granada’, como un tipo particular de ‘manzana’), Schiller puede relacionar esta historia griega con el Génesis cristiano: el interés por la fruta del jardín o paraíso terrenal –es decir, el comer del árbol prohibido– ‘ata’ al ser humano al deber del ‘Orco’, del personaje encargado de los castigos en el inframundo de Hades.

Tal es la situación que Schiller trata de evitar por medio de su proyecto de una educación estética del hombre (*ästhetische Erziehung*), encaminada, al mismo tiempo, a superar el rigorismo característico de la ética Kantiana. Dios, en tanto que portador de la Ley moral, no es entonces un ser extraño y trascendente –*abstracto*– que impusiera su Ley –si se quiere: su *imperativo* moral *abstracto*– como mero *deber* contrario a la *inclinación* característica del ser individual *concreto*, sino que el ser humano concreto y sus inclinaciones serían susceptibles de ser ‘divinizadas’ –con lo que, a la vez, estaríamos ‘humanizando’ a Dios mismo:

“Pero huid de las limitaciones de lo sensible
Hacia la libertad del pensamiento,
Y la aparición del miedo habrá huido,
Y el abismo eterno se llenará.

[24] SCHILLER, *El Reino de las Sombras*, NA, 1, p. 247 (v. 27-30): *Selbst der Styx, der neunfach sie umwindet, / Wehrt die Rückkehr Ceres Tochter nicht, / Nach dem Apfel greift sie und es bindet / Ewig sie des Orkus Pflicht.*

Acoged la divinidad en vuestra voluntad,
 Y ella descenderá de su trono dominante sobre el mundo.
 Las rigurosas cadenas de la Ley
 Solo atan al espíritu esclavo que la desprecia;
 Con la resistencia del ser humano desaparece
 También la majestad del dios”.²⁵

Se trata, pues, de una huida “de las limitaciones de lo sensible”, de la finitud característica del mundo sensible, de la finitud característica de la visión del mundo determinada por la mera materialidad concreta –hasta elevarse a la “libertad del pensamiento”, a saber: a la infinitud ilimitada – no concreta sino abstracta– característica del interés –desinteresado– por la forma, la apariencia estética, la sombra del objeto liberado como tal de toda referencia a un interés concreto: por el objeto en sí mismo y para sí mismo: por el objeto en tanto que bello.

La finalidad de la educación estética consistiría precisamente en el desarrollo de un ‘interés indiferente’ respecto de la mera ‘materialidad’ de los objetos en tanto que meras ‘ocasiones’ u ‘oportunidades’ para alcanzar algo distinto de lo que son en sí mismos; de un interés, pues, por la ‘belleza’ del objeto *en sí mismo*: por la ‘sombra’ del objeto. Educación supondría, en este sentido, el ‘ennoblecimiento’ (*Veredlung*) del ser humano: su liberación la ‘zafiedad’ característica del interés por el objeto en tanto que meramente ‘consumible’. La mirada ‘noble’ –la mirada de aquel en quien “deber e inclinación armonizan”²⁶– no se interesa por el objeto en tanto que meramente ‘tenible’ o ‘disponible’, sino por el *ser* mismo del objeto: no quiere *tener*, no quiere *poseer*, sino dejar *ser* –incluso cuando *posee* deja *ser*.

IV. EL OBJETO DE LA LÓGICA DE HEGEL

Preguntemos ahora: ¿Cuál es el objeto de la *Lógica* de Hegel? En el Prólogo a la primera edición, Hegel se queja de que, a causa del miedo incitado por la crítica Kantiana de la razón teórica, parece haberse consumado, dice, “la renuncia al pensamiento especulativo”, que vendría acompañada, añade, por la convicción de que “en la vida pública y privada la comprensión teórica

[25] SCHILLER, *El Reino de las Sombras*, NA, 1, p. 250 (v. 131-140): *Aber flüchtet aus der Sinne Schranken / In die Freyheit der Gedanken, / Und die Furchterscheinung ist entflohn, / Und der ewge Abgrund wird sich füllen; / Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, / Und sie steigt von ihrem Weltenthron. / Des Gesetzes strenge Fessel bindet / Nur der Sklavensinn, der es verschmäht, / Mit des Menschen Widerstand verschwindet / Auch des Gottes Majestät.*

[26] Cf. SCHILLER, *Sobre la gracia y la dignidad (Über Anmuth und Würde)*, NA, 20, p. 288, 1s.: “En un alma bella es, pues, donde sensualidad y razón, deber e inclinación armonizan” (“In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren”).

resulta incluso perjudicial, y el ejercicio y la formación práctica en general son lo esencial, lo único verdaderamente beneficioso”.²⁷ La distinción aristotélica en el capítulo 1º del libro E de la *Metafísica* entre el conocimiento práctico, el productivo y el especulativo (o contemplativo), con este último presentado como característico de la metafísica –que Hegel, como es conocido, identifica con la lógica– subyace a este pasaje. “En las ciencias teóricas (especulativas, contemplativas) (αἱ θεωρητικαὶ ἐπιστῆμαι), el fin es la verdad (ἡ ἀλήθεια)”. El saber teórico (especulativo, contemplativo –θεάομαι / *specular*: ‘contemplar’), no tiene, pues, su valor, su fundamento último en su capacidad práctica o productiva –en su eficacia pragmática– sino que tiene un valor *en sí mismo*.²⁸ Ahora bien, el que busca el valor de la verdad en lo práctico o en la eficiencia productiva es, nos dice Hegel, el ‘entendimiento común’, *der gemeine Menschenverstand*. El adjetivo ‘gemein’ debe ser entendido aquí en el mismo sentido en que aparece en la obra de Meister Eckhart y Schelling: *grop unde gemeine*, es decir, ‘vulgar’, ‘bajo’, ‘vil’, ‘ruin’, ‘zafio’; por tanto, lo opuesto a ‘edel’ (*noble*).²⁹ *Der gemeine Menschenverstand* es, pues, el ‘razonamiento zafio’.

En la Antigüedad, los verdaderos metafísicos –los lógicos en sentido hegeliano del término– eran los sacerdotes guardianes de los “misterios especulativos” (*der spekulativen Mysterien*), “aquellos solitarios” (*jene Einsamen*), escribe Hegel,

“que eran entregados como un sacrificio [a los dioses] por su pueblo y apartados del mundo con el fin de que existiera la contemplación de lo eterno y una vida dedicada exclusivamente a ello – no por utilidad, sino por su valor sagrado”.³⁰

[27] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 11, pp. 5,21-6,1.

[28] ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1025b25-27.

[29] Cf. ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, “*Libertas enim filiorum*”, pp. 131-157.

[30] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 11, pp. 6,1-8: “La teología, que en épocas anteriores fue la guardiana de los misterios especulativos y de la metafísica, aunque dependiente, había abandonado esta ciencia en favor de los sentimientos, de lo práctico-popular y de lo histórico erudito. Esta transformación es análoga al hecho de que, en otro tiempo, aquellos solitarios que eran entregados como un sacrificio (a los dioses) por su pueblo y apartados del mundo con el fin de que existiera la contemplación de lo eterno y una vida dedicada exclusivamente a ello —no por utilidad, sino por bendición— desaparecieron” (*Die Theologie, welche in früheren Zeiten die Bewahrerin der spekulativen Mysterien und der obzwar abhängigen Metaphysik war, hatte sie gegen Gefühle, gegen das Praktisch-populäre, und gelehrte Historische aufgegeben. Welcher Veränderung entsprechend ist, daß anderwärts jene Einsamen, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Contemplation des Ewigen und ihr allein dienendes Leben vorhanden sey, nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen, – verschwanden*).

La Lógica de Hegel se interesa, pues, por el objeto no por su capacidad práctica o su eficiencia productiva, sino por su valor “sagrado”, es decir, su valor *en sí mismo*.

En el Prólogo a la segunda edición insiste Hegel, poco antes de su muerte, acaecida una semana más tarde, en esta misma caracterización del objeto de la *Lógica*. Se trataría, nos dice, de liberar las “Formas del pensamiento” “de lo material en que estaban inmersas [...] en la representación, así como en nuestro desear y querer”, convirtiéndolas con ello “en objeto de consideración por sí mismas”.³¹ Y añade Hegel, citando a Aristóteles:

“Solo después de que casi todo lo necesario”, dice Aristóteles, “y lo que pertenece a la comodidad y a las relaciones de la vida estuvo asegurado, se empezó a buscar el conocimiento filosófico”. “En Egipto”, había señalado antes, “las ciencias matemáticas se desarrollaron tempranamente, porque allí la clase sacerdotal se encontraba desde temprano en la situación de disponer de ocio”.³²

El ‘ocio’ (*otium*) (*die Muße*) –como tal opuesto al ‘neg-otium’– es, pues, presupuesto fundamental para el surgimiento del interés – desinteresado – por el objeto *en sí*: por la ‘contemplación’ del objeto *en sí* (θεωρία), es decir, por la *lógica* en tanto que ciencia *especulativa* (*specular* = θεωρέω). Cuando cesa la necesidad característica de las relaciones basadas en el *negocio* –de “las relaciones de la vida” (*das Verkehr des Lebens*), dice Hegel– entonces, en *ocio*, surge la libertad característica de la verdad filosófica, *contemplativa, especulativa – lógica*. Y, citando otra vez a Aristóteles, Hegel añade:

[31] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 12,18-24: “En primer lugar, debe considerarse como un progreso de valor infinito el hecho de que las formas del pensamiento hayan sido liberadas de la materia en la que estaban inmersas en la percepción consciente, en la representación, así como en nuestro desear y querer (y no hay deseo o querer humano sin representación); estas generalidades han sido extraídas por valor en sí mismas y, como hicieron Platón y sobre todo Aristóteles, se han convertido en objeto de la consideración por sí mismas; esto marca el comienzo de su conocimiento” (*Zunächst ist es als ein unendlicher Fortschritt anzusehen, daß die Formen des Denkens von dem Stoffe, in welchen sie im selbstbewußten Anschauen, Vorstellen wie in unserem Begehren und Wollen (– und es ist kein menschliches Begehren oder Wollen ohne Vorstellen –) versenkt sind, befreit, diese Allgemeinheiten für sich herausgehoben und, wie Plato, dann aber Aristoteles vornehmlich gethan, vom Gegenstande der Betrachtung für sich gemacht worden; diß gibt den Anfang des Erkennens desselben*).

[32] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 12,24-29: “Erst nachdem beynahe alles Nothwendige“, sagt Aristoteles, “und was zur Bequemlichkeit und zum Verkehr des Lebens gehört, vorhanden war, hat man angefangen, sich um philosophische Erkenntniß zu bemühen“. “In Aegypten“, hatte er vorher bemerkt, „sind die mathematischen Wissenschaften früh ausgebildet worden, weil daselbst der Priesterstand früh in die Lage versetzt worden, Muße zu haben“. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b; *ibid.*, 981b.

“En los silenciosos espacios del pensamiento que ha llegado a sí mismo y que solo está en sí, callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos. “En muchos aspectos —dice Aristóteles en el mismo contexto— la naturaleza humana es dependiente; pero esta ciencia, que no se busca por su utilidad, es la única libre en sí y por sí, y por eso no parece un patrimonio propiamente humano””.³³

Es, sobre todo, en la ‘Introducción’ donde Hegel se ocupa de exponer el objeto de la *Lógica*. La tesis fundamental aquí es que el pensamiento puro *no* es algo meramente *formal*, que recibiera un *contenido concreto dado* desde fuera.³⁴ Se trataría en tal caso, explica Hegel, de la posición característica del ‘entendimiento reflexivo’ (*der reflektierende Verstand*), entendido aquí más bien como ‘entendimiento *reflectante*’, el cual, en tanto que tal, ‘refleja’ el objeto de conocimiento, presentándolo con ello *no como el objeto mismo en sí mismo* sino meramente *en relación al entendimiento mismo*, por tanto ‘deformado’ por la forma particular *propia* del entendimiento. El ‘entendimiento reflectante’ se caracteriza justamente por ‘el razonamiento zafio’ (*der gemeine Menschenverstand*), a diferencia del razonamiento –lógico, especulativo, metafísico– característico de la razón (*Vernunft*), referido a lo que es *en sí mismo*:

“Pero el *entendimiento reflectante* (*der reflektierende Verstand*) se apoderó de la filosofía. [...]. Opuesto a la razón (*Vernunft*), actúa como el sentido común ordinario (= el razonamiento vulgar, ruin, zafio, vil [*als gemeiner Menschenverstand*]) y sostiene su opinión de que la verdad se basa en la realidad sensible, que los pensamientos son solo pensamientos en el sentido de que solo la percepción sensible les da contenido y realidad, y que la razón, en la medida en que permanece por sí y para sí, no produce sino fantasías. En esta renuncia de la razón a sí misma se pierde el concepto de verdad; esta queda reducida a un conocimiento meramente subjetivo, al reconocimiento de la apariencia, de algo que no corresponde a la naturaleza misma de la cosa; el saber ha retrocedido a la mera opinión”.³⁵

[33] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, pp. 12,35-13,5: *In den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seyenden Denkens schweigen die Interessen, welche das Leben der Völker und der Individuen bewegen. “Nach so vielen Seiten”, sagt Aristoteles in demselben Zusammenhange, “ist die Natur des Menschen abhängig; aber diese Wissenschaft, die nicht zu einem Gebrauche gesucht wird, ist allein die an und für sich freye, und sie scheint darum nicht ein menschlicher Besitz zu seyn”*. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b.

[34] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 11, p. 28,19-35.

[35] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, pp. 29,25-30,2: *Aber der reflectierende Verstand bemächtigte sich der Philosophie. [...] Gegen die Vernunft gekehrt trägt er sich als gemeiner Menschenverstand und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seyen, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge. In diesem Verzichtthun der Vernunft auf sich selbst geht der*

No hay, entonces, ‘saber’ (*Wissen*) en sentido propio, sino sólo mera ‘opinión’ (*Meinung*) en el sentido Hegeliano del término: en tanto que dependiente de la persona concreta o particular que dice conocer (*Meinung*, dice Hegel, refiere como tal, etimológicamente, a una posición que es ‘mí’ posición –*meine*– ‘tu’ posición –*deine*, etc.).³⁶

El objeto del ‘entendimiento reflectante’ sería lo que Hegel denomina la ‘materialidad palpable’: ‘*handgreiflich*’, es decir, ‘agarrable con la mano’: una facticidad que ciertamente está ahí y sirve *a alguien para algo*, pero que *no es verdaderamente* real en tanto que tal.³⁷ Y es precisamente en este contexto cuando Hegel se refiere al objeto del pensamiento puro como la ‘Sombra’:

“El sistema de la lógica es el Reino de las Sombras, el mundo de las esencias simples, liberadas de toda concreción sensible. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este Reino de Sombras, constituye la formación y disciplina absolutas de la conciencia. En él se realiza una actividad alejada de las intuiciones sensibles y de los fines determinados, de los sentimientos, y del mundo meramente objeto de la representación”.³⁸

V. LA REFUTACIÓN HEGELIANA DE LA CRÍTICA DE KANT AL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

A la luz de lo expuesto es posible entender la refutación hegeliana de la crítica de Kant al argumento ontológico al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*.³⁹ La crítica kantiana estaría basada, dice Hegel, en su falta de comprensión de la identidad de Ser y No-Ser que él –Hegel– defiende. La argumentación de Kant

Begriff der Wahrheit verlohren, sie ist darauf eingeschränkt, nur subjektive Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche; das Wissen ist zur Meynung zurückgefallen.

[36] HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Manuscrito de 1820), GW, 18, pp. 42,25-43,1.

[37] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 34,26-30.

[38] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, pp. 42,30-43,2: *Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreit. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns. Es treibt darin ein von sinnlichen Anschauungen und Zwecken, von Gefühlen, von der bloß gemeynten Vorstellungswelt fernes Geschäfte.*

[39] Los pasajes en la obra de Hegel relevantes para un estudio de su posición acerca del argumento ontológico se encuentran en A. Quero Sánchez, *Libertas enim filiorum*, p. 144, nota 636. Cf. Id., *Über die Wichtigkeit des Gegebenen*; id., “Non-Situated Being: On the Reality of Nothing”, en *Performing the Bodies: Time and Space in Meister Eckhart and Taery Kim*, ed. JUTTA VINZENT y CHRISTOPHER WOJTULEWICZ, Loviana: Peeters, 2016, pp. 141-164, aquí pp. 154-157; id., *Über das Dasein*, pp. 433-443.

se movería, nos dice Hegel, “en el ámbito de la consciencia común (*im gewöhnlichen Bewußtsein*) y el denominado sentido común (*im sogenannten gemeinen Menschenverstande*)”, es decir, ‘el razonamiento zafio’, el cual, nos dice, no sería “sano” (*gesund*), sino que alejaría del “Saber” (*Wissen*) para conducirnos a la mera “creencia” (*Glaube*), o, más bien, a la “superstición” (*Aberglaube*).⁴⁰ Contra tal identidad, el *realista* argumenta de manera *zafia*: “Ser y no ser es lo mismo; por tanto, da lo mismo que yo sea o no sea, que esta casa exista o no, que estas cien monedas (táleros) estén en mi patrimonio o no”.⁴¹ Como es sabido, este último ejemplo lo usa Kant mismo en su crítica al argumento ontológico. En su *zafiedad*, el *realista* se está refiriendo *no* a la idea *abstracta* de ‘ser’ –no, pues, a la ‘sombra’ del objeto– sino sólo a cosas materialmente *concretas*,⁴² particularmente a su *propio* ‘Yo’, o a cosas –en este caso dinero (*100 Thaler*)– que tienen un ser *materialmente concreto*, es decir, que sólo ‘son’ *relativamente* a su capacidad de ser ‘tenidas’ o ‘poseídas’ *por alguien concreto que pueda usarlas para algo concreto*. Zafio como es él –o ella– el *realista* no está hablando de cosas que ‘son’, sino de cosas susceptibles de ser tenidas o poseídas: ha pasado con ello del ‘ser’ –que como tal sería idéntico con el no-ser– al ‘tener’, donde obviamente hay una diferencia radical entre *tener* 100 monedas o *no tenerlas*:

“Por tanto, cuando se objeta contra la unidad del ser y la nada que no es indiferente que esto o aquello (los cien táleros) sea o no sea, se incurre en un engaño: desplazamos la diferencia –si *tengo* o no *tengo* los cien táleros– únicamente hacia el ser y el no ser, un engaño que, como se ha mostrado, se basa en la abstracción unilateral que deja de lado el ser determinado presente en tales ejemplos y se aferra solo al ser y la nada, mientras que, a la inversa, convierte el ser y la nada abstractos que deben comprenderse en un ser y un no-ser determinados, en una existencia. Solo la existencia contiene la diferencia real entre ser y nada, es decir,

[40] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 71,18-24.

[41] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 72,25-27: *Seyn und Nichtseyen ist dasselbe; also ist dasselbe, ob ich bin oder nicht bin, ob dieses Haus ist oder nicht, ob diese hundert Thaler in meinem Vermögenszustand sind oder nicht.*

[42] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 2,21-24: “Una razón de tal confusión es, entre otras, que la conciencia trae consigo, al enfrentarse con una proposición lógica tan abstracta, representaciones de algo concreto y olvida que no se trata de eso, sino únicamente de las puras abstracciones del ser y la nada, y que sólo estas deben mantenerse firmes” (*Ein Grund solcher Verwirrung ist unter andern, daß das Bewußtseyn zu solchem abstracten logischen Satze Vorstellungen von einem konkreten Etwas mitbringt und vergißt, daß von einem solchen nicht die Rede ist, sondern nur von den reinen Abstractionen des Seyns und Nichts, und daß diese allein festzuhalten sind*).

un algo y un otro. – Esta diferencia real es la que la representación tiene en mente, en lugar del ser abstracto y la nada pura, y de su diferencia solamente pensada”.⁴³

Pero el valor *en sí mismo* de algo, insiste Hegel, no deja de *ser* porque este algo deje de *existir*:

“Para este contenido considerado de forma aislada, en efecto, da lo mismo ser o no ser; en él no hay ninguna diferencia entre el ser y el no ser, esa diferencia no lo afecta en absoluto; los cien táleros no son menos si no existen, ni son más si existen”.⁴⁴

La mera realidad, la mera existencia, no *añade*, pues, nada extra a la cosa misma en su ser verdadero conceptual: no es una adición viniendo de fuera que el concepto necesite para ‘ser’. En el caso de los 100 táleros, como dice Hegel, “no resulta indiferente que existan o no existan, porque solo por medio de tal relación” –a saber, por medio de su relación con un individuo determinado que quiere *poseerlos*– “son esencialmente lo que son”.⁴⁵

¿Cuál es el aspecto –el elemento *añadido*– que, según el realista, determina que el ser y el no-ser de los cien táleros sean diferentes *realiter*? Hegel se refiere aquí otra vez a Kant: “Una diferencia debe provenir de otro lugar.–‘Pero’, recuerda Kant, ‘en mi patrimonio hay más con cien táleros reales que con el mero concepto de los mismos, o con su posibilidad)’”.⁴⁶ La diferencia proviene, pues, del mero interés de un individuo concreto por *su propio* patrimonio. Lo que el individuo concreto en tanto que tal piensa no es pues el concepto del objeto en sí (*der Begriff*), sino que ‘pone delante de él’ la mera ‘representación’

[43] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, pp. 74,28-75,8: Wenn daher gegen die Einheit des Seyns und Nichts urgirt wird, es sey doch nicht gleichgültig, ob diß und jenes (die 100 Thaler) sey oder nicht sey, so ist es eine Täuschung, daß wir den Unterschied bloß aufs Seyn und Nichtseyn hinausschieben, ob ich die hundert Thaler habe oder nicht habe – eine Täuschung, die, wie gezeigt, auf der einseitigen Abstraction beruht, welche das bestimmte Daseyn, das in solchen Beyspielen vorhanden ist, wegläßt und bloß das Seyn und Nichtseyn festhält, wie sie umgekehrt das abstracte Seyn und Nichts, das aufgefaßt werden soll, in ein bestimmtes Seyn und Nichts, in ein Daseyn, verwandelt. Erst das Daseyn enthält den realen Unterschied von Seyn und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Anderes. – Dieser reale Unterschied schwebt der Vorstellung vor, statt des abstracten Seins und reinen Nichts und ihrem nur gemeinten Unterschiede.

[44] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 74,1-4: Für diesen als isolirt betrachteten Inhalt ist es in der That gleichgültig, zu seyn oder nicht zu seyn; es liegt in ihm kein Unterschied des Seyns oder Nichtseyns, dieser Unterschied berührt ihn überhaupt gar nicht; die hundert Thaler werden nicht weniger, wenn sie nicht sind, und nicht mehr, wenn sie sind.

[45] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 3,3-10.

[46] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 74,4-6: Ein Unterschied muß erst anderswoher kommen.– “Hingegen”, erinnert Kant, “in meinem Vermögenzustande ist mehr bey hundert wirklichen Thalern als bey dem bloßen Begriff derselben, oder bey ihrer Möglichkeit.

de la cosa (*die Vor-Stellung*) en tanto que algo que se puerder ‘agarrar’ o ‘coger’ (*greifen*), la cosa, pues, en tanto que algo “particular y finito” (*ein besonderes endliches Sein*), no en su “universalidad abstracta” (*abstrakte Allgemeinheit*).⁴⁷ La *Lógica* busca entonces la elevación a tal ‘generalidad abstracta’, como Hegel aclara al final de su discusión de la crítica de Kant al argumento ontológico:

“El retorno desde el ser *particular y finito* hacia el ser como tal, en su absoluta generalidad abstracta, debe considerarse no solo como la primera exigencia teórica, sino incluso como una exigencia práctica. Porque si se hace un gran alboroto por los cien táleros, alegando que en mi estado patrimonial hay una diferencia entre tenerlos o no tenerlos, o más aún, si yo soy o no soy, si otras cosas son o no son, entonces – sin mencionar que habrá estados patrimoniales para los cuales la posesión de esos cien táleros será indiferente (*gleichgültig*) – se puede recordar que el ser humano debe elevarse (*sich erheben*), en su actitud interior (*Gesinnung*), a esa generalidad abstracta en la que, en efecto, sea indiferente (*es ihm in der Tat gleichgültig sei*) si los cien táleros [...] existen o no existen, del mismo modo que le debe ser indiferente si él mismo es o no es, es decir, si está o no en la vida finita (pues de un estado, de un ser determinado, es de lo que se habla aquí), etc. [...]. Y el cristiano debe encontrarse aún más en tal indiferencia (*Gleichgültigkeit*)”.⁴⁸

VI. CONCLUSIÓN

En este pasaje que acabo de citar, Hegel usa la expresión ‘Indiferencia’ claramente en el sentido típico de Schiller, quien había escrito en sus *Cartas Sobre la educación estética del hombre*:

“En la medida en que estar necesitado de realidad y el apego a lo real son meras consecuencias de la carencia, la indiferencia hacia la realidad (*die Gleichgültigkeit gegen Realität*) y el interés por la apariencia (*das Interesse am Schein*)” [A.Q.S.: es

[47] Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, pp. 75,20-76.4.

[48] HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, GW, 21, p. 76,10-23: *Die Zurückweisung vom besondern endlichen Seyn zum Seyn als solche in seiner ganz abstracten Allgemeinheit ist wie als die allererste theoretische so auch sogar praktische Forderung anzusehen. Wenn nämlich ein Aufhebens von den hundert Thalern gemacht wird, daß es in meinem Vermögenszustand einen Unterschied mache, ob ich sie habe oder nicht, noch mehr, ob Ich sey oder nicht, ob Anderes sey oder nicht, so kann – ohne zu erwähnen, daß es Vermögenszustände geben wird, für die solcher Besitz von hundert Thalern gleichgültig seyn wird, – daran erinnert werden, daß der Mensch sich zu dieser abstracten Allgemeinheit in seiner Gesinnung erheben soll, in welcher es ihm in der That gleichgültig sey, ob die hundert Thaler, sie mögen ein quantitatives Verhältniß zu seinem Vermögenszustand haben, welches sie wollen, seyen oder ob sie nicht seyen, ebensowohl als es ihm gleichgültig sey, ob er sey oder nicht, d.h. im endlichen Leben sey oder nicht (denn ein Zustand, bestimmtes Seyn ist gemeynt) u.s.f. – [...], und der Christ soll sich noch mehr in dieser Gleichgültigkeit befinden.*

decir, por la 'sombra'] “representan una verdadera expansión de la humanidad y un paso decisivo hacia la cultura”.⁴⁹

‘Indiferencia hacia la realidad’ –entiéndase: hacia la realidad *zafia*– y *noble* interés por las ‘Sombras’. Eso es Idealismo – de Hegel tanto como de Schiller. Y ese es también *nuestro* Idealismo. Y con una cita de Schiller quisiera concluir: “Quien no se atreve a ir más allá de la realidad, nunca conquistará la verdad”.⁵⁰ Eso sí: no hay más ‘conquista’ verdadera que aquella que ‘deja ser’.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Traducción, introducción y notas de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1995.
- DÜSING, KL., «Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand: Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung», en *Hegel-Studien*, 21, 1986, pp. 87-128.
- GETHMANN-SIEFERT, A., «Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der «Klassizismus» der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des «schönen Scheins»» en *Hegel-Studien*, 17, 1982, pp. 119-167.
- HEGEL, G. W. FR., *Gesammelte Werke* (= GW), vol. 1, *Frühe Schriften*, edición de FR. NICOLIN y G. SCHÜLER, Hamburgo: Meiner, 1989.
- HEGEL, G. W. FR., *Gesammelte Werke* (= GW), vol. 11, *Wissenschaft der Logik, Bd. I: Die objektive Logik (1812/13)*, edición de Fr. HOGEMANN y W. JAESCHKE, Hamburgo: Meiner, 1978.
- HEGEL, G. W. FR., *Gesammelte Werke* (= GW), vol. 18, *Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)*, edición de W. JAESCHKE, Hamburgo: Meiner, 1995.
- HEGEL, G. W. FR., *Gesammelte Werke* (= GW), vol. 21, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, edición de Fr. HOGEMANN y W. JAESCHKE, Hamburgo: Meiner, 1984.
- HEGEL, G. W. FR., *Gesammelte Werke* (= GW), vol. 28/1, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, edición de N. HELBING, Hamburgo: Meiner, 2015.
- HEGEL, G. W. FR., *Briefe von und an Hegel*, edición de J. HOFFMEISTER, vol. 1, Hamburgo: Meiner, 1952 (Philosophische Bibliothek 235).
- KOKTANEK, A. M., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Múnich: Oldenbourg, 1962.
- OELLERS, N., «Schillers *Das Reich der Schatten und Das Ideal und das Leben: Ein Gedicht?*», en *Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet*, ed. H. LÜTZELER, Bonn: Bouvier, 1980. pp. 292-305 (reimpresión, con ligeros

[49] SCHILLER, *Sobre la educación estética del hombre*, NA, 20, p. 399,18-22: *Insofern also das Bedürfnis der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche bloße Folgen des Mangels sind, ist die Gleichgültigkeit gegen Realität und das Interesse am Schein eine wahre Erweiterung der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur.*

[50] SCHILLER, *Sobre la educación estética del hombre*, NA, 20, p. 341,9-11: *Wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern.*

- cambios, en *Edition und Interpretation. Akten des [...] deutsch-französischen Editorenkolloquiums, Berlin 1979*, ed. L. HAY y W. WOESLER, Berna/Fráncfort/Las Vegas: Peter Lang, 1981.
- PIPPIN, R., «Logik und Metaphysik – Hegels Reich der Schatten», en *Hegel-Jahrbuch*, 2016/1, pp. 371-386.
- PIPPIN, R., *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in <The Science of Logic>*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2018.
- QUERO SÁNCHEZ, A., «Der Einfluß der Kantischen Philosophie auf Schiller und der fragmentarische Zustand des Geistersehers und der Philosophischen Briefe», en *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 45, 2004, pp. 71-98.
- QUERO SÁNCHEZ, A., *Sein als Freiheit: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg (Brisgovia) / München: Alber, 2004.
- QUERO SÁNCHEZ, A., «Über die Nichtigkeit des Gegebenen. Schellings und Hegels Verteidigung des ontologischen Arguments und der deutsche Idealismus im Spätmittelalter», en *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 14, 2009-2011, pp. 191-232.
- QUERO SÁNCHEZ, A., *Über das Dasein: Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- QUERO SÁNCHEZ, A., «*Libertas enim filiorum non excludit accipere filios et Deum dare*: Eine philosophische Darlegung des im Eckharts Prozess beanstandeten Freiheitsverständnisses», en *Mystik, Recht und Freiheit: Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*, ed. D. MIETH y B. MÜLLER-SCHAUENBURG, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, pp. 135-172.
- QUERO SÁNCHEZ, A., «Non-Situated Being: On the Reality of Nothing», en *Performing the Bodies: Time and Space in Meister Eckhart and Taery Kim*, ed. J. VINZENT y C. WOJTULEWICZ, Loviana: Peeters, 2016, pp. 141-164.
- QUERO SÁNCHEZ, A., *Schiller und Novalis*, Andújar: Maque Publishers, 2027 (en prensa).
- SCHILLER, Fr., *Gedichte*, Leipzig: Crusius, vol. 1, 1800.
- SCHILLER, Fr., *Gedichte*, Leipzig: Crusius, vol. 1, 2ª edición, 1804.
- SCHILLER, Fr., *Werke. Nationalausgabe (= NA)*, vol. 1, *Gedichte, in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1776-1799)*, ed. de J. PETERSEN y Fr. BEISSNER, Weimar: Böhlhaus, 1992.
- SCHILLER, Fr., *Werke. Nationalausgabe (= NA)*, vol. 2/2A, *Gedichte (Anmerkungen zu Band 1)*, ed. G. KURSCHIEDT y N. OELLERS, Weimar: Böhlhaus, 1991.
- SCHILLER, Fr., *Werke. Nationalausgabe (= NA)*, vol. 2/2B, *Gedichte (Anmerkungen zu Band 2/1)*, ed. G. KURSCHIEDT y N. OELLERS, Weimar: Böhlhaus, 1993.
- SCHILLER, Fr., *Werke. Nationalausgabe (= NA)*, vol. 20, *Philosophische Schriften. Erster Teil*, edición de B. VON WIESE y H. KOOPMANN, Weimar: Böhlhaus, 1962.
- STEKELER, P., *Hegels Wissenschaft der Logik: Ein dialogischer Kommentar, 1*, Hamburgo: Meiner, 2020.