

## TEMA 8: IDEALISMO Y ANTIDEALISMOS.

El comienzo de la edad Contemporánea suele situarse en la Revolución Francesa de 1789, que acabó con el absolutismo monárquico en Francia y proclamó una constitución que encarnaba los ideales políticos del pensamiento de la Ilustración (como lo había hecho, anteriormente, la Declaración de Independencia de la revolución americana que dio lugar a la fundación de los Estados Unidos en 1776). Esta constitución proclamaba la división de poderes, la abolición de los privilegios de la nobleza y de la esclavitud, y la igualdad de los ciudadanos ante la ley (respaldada por la primera declaración de “Derechos del hombre y del ciudadano”), y por ello fue recibida con entusiasmo por la mayoría de los intelectuales europeos, tanto por los viejos representantes de la Ilustración (como Kant) como por los jóvenes pensadores que años después serán los abanderados del romanticismo y de la reacción contra el racionalismo ilustrado (como Fichte, Schelling o Hegel). A partir de 1793, tras la ejecución del rey Luis XIV, el nuevo gobierno republicano asumió tales poderes para salvar la revolución que de hecho se transformó en una dictadura, desatándose la persecución de todos aquellos que se opusieron a las medidas adoptadas por el gobierno (el periodo conocido como “el Terror”). La salida a esta situación fue el golpe de estado protagonizado por Napoleón Bonaparte que, finalmente, se proclamó Emperador y transformó la guerra defensiva que Francia había mantenido desde el comienzo de la revolución en una guerra ofensiva que le llevó a invadir casi toda Europa. El desencanto ante los resultados de la revolución en Francia aceleró el proceso de reacción ante el racionalismo ilustrado que daría lugar al movimiento cultural que caracteriza a los dos primeros tercios del siglo XIX, y por tanto al inicio de la cultura contemporánea: el romanticismo.

La corriente idealista surgida en Alemania será la máxima expresión del romanticismo en el terreno de la filosofía, e introducirá en esta una serie de temas que habían estado prácticamente ausentes de las escuelas filosóficas de épocas anteriores, y que serán temas clave de la filosofía contemporánea hasta la actualidad. Entre ellos podemos destacar: a) la preocupación por **lo individual y particular** (tanto en lo personal como en lo político o cultural) frente a la universalidad que perseguía la ilustración; b) el ansia de **“totalidad” o “absoluto”**, entendida no como algo general (lo cual hubiera sido contradictorio con el aspecto anterior) sino como suma de todas las particularidades concretas, lo que implica que cuestiones que habían sido relegadas por la filosofía anterior (como lo negativo, el dolor o el mal) pasen a ser centrales en el nuevo pensamiento; c) la consideración de que toda realidad es histórica, y que por tanto todo lo que pueda ser conocido, incluida la propia Razón, ha de serlo a través de su desarrollo histórico concreto, frente a la búsqueda de realidades intemporales, propia de la filosofía anterior (a este cambio de perspectiva, que sigue vigente, se lo conoce como el **“giro histórico”**).

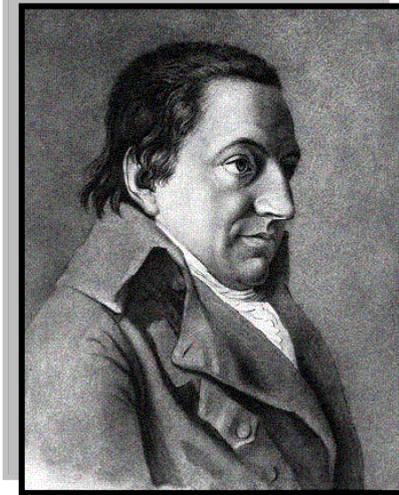
## 1. El Idealismo alemán: Hegel

La corriente filosófica conocida como “idealismo alemán” surgió como un desarrollo de la filosofía kantiana, aunque derivó hacia unas posturas muy diferentes. Kant suponía que la Razón era universal, que no cambiaba a lo largo de la historia ni de un individuo a otro. Su justificación del conocimiento científico se basaba precisamente en eso: teníamos conocimiento seguro, a pesar de que este era una construcción del sujeto, gracias a que la razón de ese sujeto siempre era la misma. Pero el idealismo alemán va a acabar afirmando precisamente lo contrario, es decir, que la Razón se transforma históricamente, y que en consecuencia lo único que permanece es el devenir de la Razón, el modo en que esta se desenvuelve históricamente (lo mismo que afirmaba Heráclito al decir que el Logos era lo único permanente en un mundo completamente cambiante). De este modo, el idealismo alemán produjo el ya citado “giro histórico”, que determinará enormemente a toda la filosofía contemporánea. Por otra parte, el idealismo alemán no es tan sólo un idealismo epistemológico como el de Kant, sino también un idealismo metafísico que identifica la realidad con el pensamiento, algo que Kant rechazó explícitamente. De hecho, el idealismo alemán es el último gran sistema metafísico de la historia de la filosofía, tras el cual la metafísica casi desaparece. A diferencia de lo que ocurrió con su giro histórico, la metafísica del idealismo será rechazada por la mayor parte de las corrientes contemporáneas.

El problema de partida del idealismo alemán es la escisión de la realidad en fenómeno y noúmeno, y del ser humano en sujeto cognoscente y moral, determinado y libre, respectivamente. El romanticismo se caracterizó como acabamos de decir por su ansia de totalidad y por pretender superar este tipo de escisiones y lograr que ambas realidades estuviesen orgánicamente reunidas en una realidad superior. Kant también intentó resolver esta escisión, pero sin entrar a afirmar nada acerca del noúmeno, de la realidad en sí misma. De este modo, Kant estaba llevando a sus últimas consecuencias el idealismo epistemológico, y llegaba a afirmar que todo cuanto conocemos es una construcción del sujeto. Pero su doctrina no era idealista en el sentido metafísico, ya que no identificaba realidad y pensamiento: la noción de noúmeno es, precisamente, una garantía contra la especulación metafísica. El noúmeno no es más que el supuesto de que existe una realidad independiente del sujeto cognoscente. No podemos acceder a dicha realidad y no podemos por tanto saber en qué consiste, ya que el sujeto sólo tiene acceso a los fenómenos, a cómo aparece la realidad ante el sujeto, y nunca a la realidad misma. Todo lo que conocemos depende por tanto de las estructuras a priori del sujeto, pero la realidad misma no depende del sujeto (es noúmeno), y así se evita confundir el pensamiento del sujeto con la realidad misma.

El idealismo alemán comenzó precisamente negando que la noción de noúmeno tuviera sentido alguno. Según los idealistas, si no tenemos acceso alguno al noúmeno tampoco podemos asegurar que este exista. Según ellos, el noúmeno es una noción metafísica totalmente prescindible, y le criticaron a Kant que no hubiese dado el último paso, esto es, eliminar el noúmeno e identificar la realidad con lo único que conocemos, esto es, con los fenómenos que construye el sujeto. Los idealistas rechazaron el noúmeno por considerarlo un resto de la antigua doctrina dogmática del racionalismo, un resto que Kant no se atrevió a rechazar, pero cuya eliminación era una consecuencia lógica del planteamiento kantiano. Los idealistas, por supuesto, prescindieron del noúmeno, y de este modo la realidad se identificaba plenamente con las construcciones del sujeto. De este modo, pensamiento y realidad volvían a hacerse equivalentes y se regresaba al idealismo metafísico (precisamente lo que Kant quiso evitar) a partir del desarrollo de la doctrina kantiana.

El iniciador de la corriente idealista fue Johann Gottlieb **Fichte** (1762-1814). La primera obra de Fichte, publicada en 1792, pretendía ser un desarrollo de la filosofía de la religión kantiana, y el mismo Kant la aceptó como tal. Dos años después, en 1794, Fichte publicó su obra más importante, “Fundamento de la teoría total de la ciencia”, en la cual pretendía transformar la filosofía crítica kantiana en un sistema filosófico en el cual se deducía todo el conocimiento científico a partir de un principio fundamental. En esta ocasión, Kant rechazó esta interpretación de su doctrina, por considerar que se trataba de una vuelta a las pretensiones de la metafísica dogmática.



La doctrina de Fichte se conoce como “**idealismo subjetivo**”. Fichte afirma que el sistema del conocimiento puede y debe ser deducido de una proposición fundamental y lógicamente primaria, esto es, de un principio absoluto. Según Fichte, sólo podemos imaginar dos posibles principios absolutos, mutuamente incompatibles: o bien supongo que todo el conocimiento depende de la realidad, esto es, de la cosa en sí (el noúmeno) o bien supongo que depende del sujeto cognoscente. A la doctrina que sigue la primera de estas posibilidades la denomina “dogmatismo” (y según él incluye al materialismo y al determinismo), y a la doctrina que sigue la segunda posibilidad la denomina “idealismo”. Lo que está haciendo Fichte, como puede verse, es separar en dos principios incompatibles lo que Kant reunía en sucesivas síntesis, esto es, lo dado y lo puesto (la experiencia y el a priori). Fichte optará por el sujeto. Admite que no es posible demostrar ninguna de los dos posibles principios absolutos, y que cada ser humano elige cuál de ellos prefiere suponer. Fichte está a favor de suponer que la realidad depende del sujeto, y no a la inversa, porque de esta manera se justifica nuestro sentimiento de libertad, mientras que el supuesto contrario, el que afirma que el sujeto depende de la cosa en sí, implica que el sujeto está completamente determinado. En consecuencia, Fichte eliminará el noúmeno como una noción dogmática e innecesaria.

El principio absoluto del conocimiento es, por tanto, el “Yo”, no como un yo empírico (esto es, un individuo concreto) sino como “yo puro o trascendental”, esto es, el Yo como condición de posibilidad para la existencia de cualquier conocimiento<sup>1</sup>. Además, Fichte considera este “Yo puro” fundamentalmente como una actividad (la de objetivar todo lo demás, esto es, representárselo como conocimiento) y no como una cosa, un objeto. El sujeto es, por tanto, no una substancia en el sentido tradicional, sino una acción. En este punto puede verse cómo empieza a introducirse en la filosofía la nueva concepción histórica: el sujeto empieza a considerarse como un proceso, como algo en constante cambio y nunca totalmente acabado ni determinado, frente a los objetos, completamente determinados y estables. Un objeto es lo que es, mientras que un sujeto es lo que él hace de sí mismo. Esta concepción del Yo que se autodesarrolla será uno de los elementos centrales del idealismo de Hegel.

Otro elemento clave, la dialéctica, también es anticipado por Fichte. El “Yo puro” es una actividad ilimitada, infinita, que constituye el sujeto trascendental. Ahora bien, ese “Yo puro” implica la alteridad, la existencia de otro, un No-Yo, la naturaleza que el sujeto se

<sup>1</sup> .- Fichte insiste mucho en que no se trata del sujeto individual, sino trascendental, esto es, una conciencia supraindividual, que podríamos comparar con el entendimiento agente de Aristóteles. Si se interpretara el Yo de Fichte como sujeto individual, eso significaría que la realidad habría sido creada por cada uno de nosotros, y eso no es lo que quiere decir Fichte ni ninguno de los otros idealistas.

representa. Fichte no se refiere a la existencia de una realidad diferente al pensamiento (ya que entonces estaría aceptando el noumèno, y volveríamos a Kant) sino a la existencia de contenidos del pensamiento que espontáneamente se cree que son distintos del "Yo". De hecho, Fichte afirma que la conciencia no se dirige primariamente a sí misma, sino a lo otro, a lo No-Yo. Cuando tenemos conciencia de algo, tenemos sobre todo conciencia de algo distinto al Yo, y sólo por medio de la reflexión llegamos a encontrar el Yo trascendental como algo común a todos los actos de conocimiento que tenemos de otras cosas. En definitiva, Fichte afirma que para que exista la noción de Yo, tiene que existir la noción de No-Yo, porque una no tiene sentido sin la otra.

Fichte llamó **tesis** al Yo, y **antítesis** al No-Yo. Para que exista conocimiento, estos dos principios ilimitados tienen que coordinarse, limitándose mutuamente, ya que si no lo hicieran así, se anularían el uno al otro. La **síntesis** de un yo finito y un no-yo finito (es decir, un sujeto individual concreto y los contenidos concretos de su pensamiento) elimina la contradicción entre ellos. En esta síntesis, el yo se limita y se pone a sí mismo como pasivo, como afectado por el no-yo (esto es la sensación) al tiempo que limita el no-yo, dando lugar a la construcción de los objetos tal y como vimos en el idealismo kantiano. De este modo, surge la conciencia individual a partir del Yo trascendental (que como tal no es consciente de sí mismo, sino sólo a través de las conciencias individuales) y el No-Yo, o sea, la naturaleza determinista, lo que no es sujeto. Como puede verse, Fichte está empleando la división tripartita que tan a menudo utilizaba Kant y como este supone que los dos primeros miembros de la secuencia se oponen entre sí y que el tercero y último es una consecuencia de los otros dos en la que se supera la contradicción entre ellos. Este es el antecedente directo de la dialéctica hegeliana



El segundo idealista de relevancia fue Friedrich Wilhelm Joseph von **Schelling** (1775-1854), cuya doctrina se conoce como "**idealismo objetivo**". Schelling se consideraba seguidor de Fichte, pero pronto se sintió insatisfecho con la división que este establecía entre Yo y No-Yo. Schelling, como Fichte, buscaba un principio absoluto de la filosofía, y consideró que este nunca podría encontrarse en la oposición entre el sujeto y el objeto (el Yo y el No-Yo), sino en la identidad de ambos. Schelling le criticó a Fichte que hubiese considerado la Naturaleza (el no-yo) meramente como resistencia al sujeto (o sea, como un determinismo que impide la libre actividad del Espíritu, o Yo trascendental). Por el contrario, Schelling consideró que la naturaleza no era pasividad, sino actividad, lo mismo que el Yo

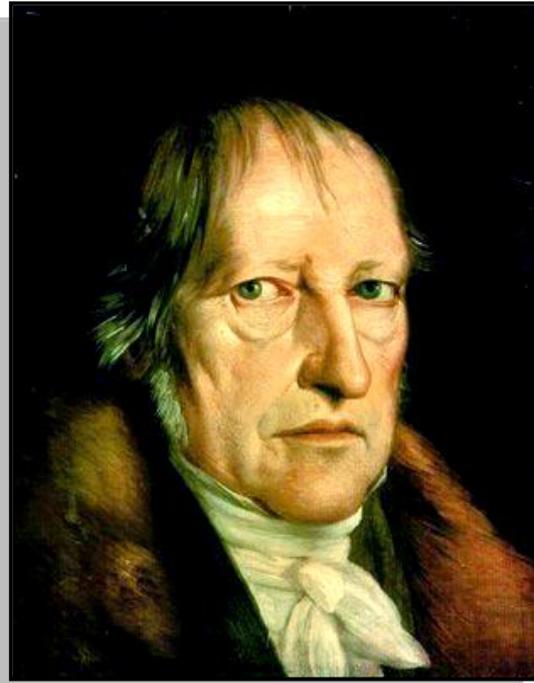
trascendental, y que se encontraba sometida a las mismas leyes dialécticas que este. De este modo, la Naturaleza, incluso la inorgánica, estaría dotada de un principio vital que se autodesarrolla por medio de sucesivas oposiciones y síntesis. Finalmente, Schelling consideró que tanto Naturaleza como Espíritu eran desarrollos de un único Absoluto en el que no se diferenciaban sujeto y objeto. La Naturaleza se caracterizaría por el predominio del objeto sobre el sujeto (del determinismo sobre la libertad) y el Espíritu por el predominio del sujeto sobre el objeto, pero en ambos están contenidos los dos aspectos del absoluto: la Naturaleza nunca es meramente pasiva y siempre contiene un principio vital que se autodesarrolla, y el Espíritu nunca es pura libertad sino que siempre comporta un principio natural que le impide ser exclusivamente para sí mismo (o sea, ser puro pensamiento del pensamiento)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>.- Como puede verse, todo esto no es sino la vieja discusión iniciada por Descartes sobre las relaciones entre las dos sustancias, la extensa (material) y la pensante.

Pero la doctrina más influyente del idealismo alemán será el “**idealismo absoluto**” de Georg Wilhelm Friedrich **Hegel** (1770-1831), que pretende reunir en una síntesis superior el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling.

### 1.1. Biografía

Hegel nació en Stuttgart en 1770. En 1788 ingresó en la Universidad de Tubinga, donde fue compañero de estudios de Schelling, a pesar de que este era cinco años más joven que él (Schelling fue un niño prodigio que fue admitido en la universidad con trece años). En esta época Hegel estudió filología, teología y filosofía. Tras finalizar sus estudios, ejerció como preceptor privado hasta que en 1801 obtuvo un puesto en la Universidad de Jena. Sus primeras publicaciones, de esta época, siguen la línea de su condiscípulo Schelling, hasta tal punto que durante este periodo Hegel era considerado como un mero seguidor de su antiguo compañero de estudios.



En 1806 Hegel escribió su primera gran obra, “*Fenomenología del espíritu*”. En ella ya se encuentra presente tanto su concepción de la dialéctica (que debe mucho a Fichte) como el esbozo de su sistema con las tres divisiones de su filosofía madura (Lógica, Filosofía de la Naturaleza, y Filosofía del Espíritu). En esta obra, Hegel consideraba la doctrina de Schelling como un paso dentro del camino hacia una síntesis mayor, que era su propia obra. Esto le costó su amistad con Schelling, que se tomó las críticas de Hegel como algo personal. Schelling, que entonces era muy conocido en Alemania, acusó a Hegel de haberle plagiado sus ideas y de haberlas vulgarizado y degradado, produciendo un sistema muy llamativo pero poco riguroso. Desde entonces, Schelling se dedicó a atacar a Hegel y a intentar contrarrestar su cada vez mayor influencia en los ambientes académicos.

En 1818 publicó la primera de las cuatro ediciones que aparecieron, en vida de su autor, de la “*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”. En esta obra, Hegel desarrollaba en detalle el sistema esbozado en la “*Fenomenología*”. El éxito de la “*Enciclopedia*” lo convirtió en el filósofo académico por excelencia en Alemania, hasta el punto de que se llegó a considerar su filosofía como el pensamiento oficial del estado prusiano. Ese mismo año, Hegel accedió a las reiteradas invitaciones de la Universidad de Berlín para que ocupara su cátedra de filosofía. Continuaría en este puesto hasta su muerte, en 1831, a causa de la epidemia de cólera.

Su influencia fue enorme. En primer lugar, constituyó durante mucho tiempo la filosofía académica oficial en Alemania (el país europeo que más filosofía produjo durante el siglo XIX). Por otra parte, casi todos los que atacaron el idealismo de Hegel y su doctrina metafísica, empleaban al tiempo muchos de sus conceptos y métodos. La influencia de Hegel sobre Marx es directa, ya que este último se inició como filósofo en la denominada “izquierda hegeliana”. Pero también pueden rastrearse conceptos hegelianos en autores que se declaran totalmente contrarios a Hegel, como serán Comte y, posteriormente, Nietzsche. Por último, pensadores como Schopenhauer o Kierkegaard, que no puede decirse que mantengan conceptos de Hegel, fueron influidos negativamente por la filosofía de este, ya que uno de los objetivos fundamentales de ambos era, precisamente, atacar al idealismo hegeliano.

### 1.2. La Dialéctica.

La dialéctica es la teoría fundamental de la filosofía hegeliana. Según Hegel la dialéctica es tanto la estructura de la realidad, por medio de la cual esta se desarrolla históricamente, como el método que podemos emplear para conocer y reconstruir ese desarrollo.

La dialéctica hegeliana tiene diversos precedentes. El más directo es Fichte, del que Hegel tomará las nociones de tesis, antítesis y síntesis. También debemos considerar como precedente a Kant, quien como ya vimos utilizaba en la deducción de las categorías una estructura tripartita en la que las dos primeras categorías eran opuestas entre sí y la tercera una síntesis de ambas. En general, las sucesivas síntesis de las que habla Kant en cuanto a la construcción del conocimiento pueden considerarse como precedentes de Hegel, y en especial la concepción que tenía Kant de su propia doctrina como síntesis y superación de racionalismo y empirismo (este último aspecto tiene unas connotaciones historicistas que recuerdan mucho a Hegel y que no están presentes en la deducción de las categorías, ya que estas no suponen un desarrollo temporal). Además, Hegel cita explícitamente a Heráclito y a Platón. Hegel recupera la idea heracliteana de la realidad como cambio constante debido a una perpetua lucha de contrarios que se unifica por medio de una ley racional (el Logos) común tanto a la realidad como al pensamiento. Sin embargo, la dialéctica de Hegel es mucho más historicista que la de Heráclito (que, por cierto, nunca empleó el término “dialéctica” para referirse a esta lucha de contrarios), ya que el Logos de Heráclito implica cambio constante, pero en sí mismo es una ley permanente, y no un autodespliegue de la Razón, como ocurrirá con la dialéctica hegeliana. La dialéctica de Hegel supone la aparición de nuevas síntesis (aunque estas sean siempre expresión de un mismo Absoluto), mientras que en Heráclito sólo se da un equilibrio entre contrarios que son siempre los mismos. Al fin y al cabo, la dialéctica hegeliana refleja la concepción cristiana (y romántica) de la historia lineal, mientras que el Logos de Heráclito refleja la concepción griega del eterno retorno.

Platón sí empleó el término “dialéctica”, y lo hizo para referirse al método filosófico (basado en el diálogo socrático) por medio del cual podemos ascender de lo sensible a lo inteligible, de la multiplicidad a la unidad. Aunque la dialéctica de Platón es fijista (no implica un despliegue histórico de lo inteligible, ya que las Ideas son eternas y siempre han sido idénticas a sí mismas) y en este punto es totalmente diferente a la dialéctica hegeliana, coincide con esta en la búsqueda de un principio racional incondicionado, al que Hegel denominará “Absoluto”.

De todos modos, el término “dialéctica” lo toma Hegel directamente del uso que hizo Kant del mismo. Como se recordará, una de las divisiones de la “Crítica de la Razón Pura” se llamaba precisamente “Dialéctica trascendental”. En este apartado, Kant trataba de las síntesis incondicionadas que producía la Razón (las Ideas Puras, o sea, Alma, Mundo y Dios) y decía que estas no constituían conocimiento científico, sino que eran un abuso de razón. Por eso mismo Kant empleó el término “dialéctica”, en el sentido (en el que lo emplea Aristóteles, de donde Kant toma el término) de razonamiento sofístico, falaz, en el que se toma lo aparente (en este caso las Ideas Puras generadas por la Razón) como real. Al emplear el término “dialéctica” Hegel nos está diciendo que aquello que Kant consideraba engañoso, él lo considera como el método fundamental de la filosofía, ya que, después de haber eliminado el noúmeno, será la Razón pura (y no el entendimiento) la que nos dará acceso a la verdad y la realidad (que ahora coincide plenamente con el pensamiento). En este punto puede verse con claridad cómo Hegel utiliza la filosofía kantiana para volver a la metafísica que aquel había rechazado.

La estructura de la dialéctica de Hegel consta, como la de Fichte, de tres momentos: tesis -antítesis- síntesis (aunque Hegel emplea más a menudo otra terminología, afirmación -negación- negación de la negación). El primero de estos momentos, la **tesis**, es la posición o simple afirmación de algo, y es característico del entendimiento. Según Kant, el entendimiento se ocupaba de pensar los objetos sensibles según las categorías, y por ello mostraba los límites de cada cosa y presentaba a los fenómenos como diferentes. Por otra parte, la Razón tendía, según Kant, a unificar lo real en un todo incondicionado, pero no podía tener sino una función regulativa (nunca de conocimiento) puesto que en el idealismo trascendental kantiano las categorías sólo sirven para ser aplicadas a los fenómenos de la experiencia. Hegel, por el contrario, basa su dialéctica precisamente en la Razón, y por eso considera que el conocimiento que proporciona el entendimiento es sólo un primer momento que precisa ser superado por la Razón. Ese conocimiento (la tesis) nos hace concebir las cosas como limitadas, finitas y opuestas unas a otras, en lugar de como aspectos de un todo, del desarrollo del Absoluto, que es precisamente el tipo de conocimiento que busca Hegel.

Cuando la Razón considera los hechos finitos y aislados que constituyen las tesis del entendimiento, se da cuenta de dos cuestiones: en primer lugar, toda determinación implica negación, ya que todo lo finito se define por oposición a algo (lo que no es); por otra parte, nada de lo que afirma el entendimiento permanece fijo, sino que cambia, lo cual de nuevo implica negación (pasa a ser lo que no era, y ya no es lo que era). De este modo, Hegel considera que todo implica la negación (o como dice él, “la vida lleva en sí el germen de la muerte”) y así, toda tesis genera su **antítesis**.

El paso de la tesis a la antítesis es el devenir, el movimiento propiamente dialéctico (recuérdese en este punto a Heráclito). Pero reconociendo este devenir, y que tanto tesis como antítesis son momentos necesarios de la realidad, la Razón puede construir una **síntesis** que englobe tesis y antítesis en una misma realidad. Esto se realiza por medio de la “**negación de la negación**”, en la cual se niega la oposición que suponía la antítesis. Por medio de la negación de la negación, se “supera” tanto la tesis como la antítesis. La noción de “superación” es la clave de la dialéctica hegeliana. Este término tiene en alemán dos significados: por un lado significa “suprimir”, y por otro “elevar”. Ambos significados están presentes en la concepción de Hegel: la síntesis “suprime” la tesis y la antítesis porque las reúne en un plano de realidad más abarcante, más “elevado”, que contiene a ambas preservando sus diferencias (y no simplemente anulándolas). Hegel pone un buen ejemplo de este proceso: consideremos el racionalismo como tesis. Al analizar los errores de este, surgió el empirismo, que procede del racionalismo (recuérdese el caso de Locke y como deriva del idealismo epistemológico de Descartes) pero al tiempo es su contrario, es decir, su antítesis. La filosofía kantiana es la síntesis de ambas tendencias. Esta síntesis anula ambas doctrinas al encontrar una doctrina nueva que las supera, pero conserva en su interior los elementos positivos de ambas. No elimina las diferencias entre racionalismo y empirismo, sino que hace ambas doctrinas compatibles, negando la negación, esto es, negando la radical oposición entre ellas y haciendo que las dos contribuyan a una doctrina superior, más abarcante.

Por último, la síntesis alcanzada se convierte en una tesis (algo concreto, finito y determinado) que origina a su vez una nueva antítesis (en el ejemplo anterior, el idealismo trascendental kantiano origina el idealismo alemán, como reacción a la división de la realidad en fenómeno-noúmeno, ser-deber, razón teórica-razón práctica, etc.) y comenzando así un nuevo proceso dialéctico.

Como ya hemos dicho, la dialéctica de Hegel identifica nuevamente realidad y pensamiento, ya que representa tanto la estructura de la realidad como el método para conocer esta. Desarrollaremos brevemente estos dos aspectos:

\* Al suponer que la dialéctica es la **estructura de la realidad**, Hegel está afirmando que dicha realidad es fundamentalmente **relacional**. De esta manera, Hegel rechaza que la realidad se constituya primariamente de hechos y objetos netamente diferenciados, sino de relaciones, a partir de las cuales surgen los hechos. Está, por tanto, adoptando el punto de vista contrario al que tomara en su momento el empirismo radical (recuérdese que este es asociacionista, y considera que los fenómenos se construyen a partir de impresiones simples asociadas por la conciencia) y al que adoptará unos pocos años después el positivismo de Comte, enemigo declarado del idealismo hegeliano. La dialéctica hegeliana supone que la realidad no puede descomponerse en partes simples, atómicas, como hacían los empiristas, sino que la realidad consiste en **el todo** (“lo verdadero es el todo”, decía Hegel), y sólo puede comprenderse un ser o un acontecimiento cuando se conocen sus relaciones con la totalidad, ya que cada cosa es lo que es no porque tenga una naturaleza propia, inmutable y separada del resto (es decir, una esencia como las que la metafísica tradicional defendía) sino por las relaciones de dependencia, unión y oposición que entabla con el resto de las cosas.

Consecuencia de lo anterior, Hegel afirmará que la realidad es **procesual**, esto es, no es fija, sino histórica. La mayor parte de la filosofía anterior había intentado encontrar la esencia de las cosas, y había supuesto que esta era invariable, inmutable y totalmente ahistórica: los individuos aparecen y desaparecen, cambian, pero las esencias (o sea, las ideas, las formas, los conceptos universales) se mantienen siempre idénticos a sí mismos. O dicho de otro modo, el mundo siempre ha sido como es. Incluso Kant, que rechaza la metafísica como conocimiento y que no utilizó el concepto de esencia dentro de su filosofía, estaba implicando este punto de vista en su doctrina, cuando consideraba que existía una estructura fija de la Razón. Hegel considera, por el contrario, que todo lo real se encuentra en continua transformación, y que por tanto las cosas no pueden explicarse a partir de unas supuestas esencias fijas sino a través del proceso de transformación que les ha llevado a ser lo que son (y que continuará transformándolas en el futuro). La realidad, por tanto, es devenir, y el motor de dicho devenir es la **contradicción**, entendida esta de una doble manera: como oposición de contrarios (esto es, entre una cosa y otra) y como contradicción interna entre la determinación (o sea, la limitación de lo que se es en un momento dado) y la exigencia de desarrollo del absoluto (o sea, la tendencia a ser todo lo que se puede ser). Este último aspecto es clave para entender a Hegel. Según él, todo lo que existe no es sino una expresión del todo, un momento de desarrollo de este, de tal manera que la realidad, y la historia de cómo esta realidad se despliega, no es sino el proceso por medio del cual ese todo (al que Hegel llama Absoluto, y que como veremos, tiene muchas más connotaciones que el simple conjunto de lo existente) se llega a conocer a sí mismo. Todos los seres de la naturaleza, toda la historia de la humanidad, con sus diferentes culturas, estados, religiones, filosofías, etc., no tiene otro objetivo que el de que el Absoluto se haga consciente de sí mismo por medio de la conciencia humana.

\*La dialéctica también es la **estructura del conocimiento**, y no sólo porque el pensamiento copie la estructura de la realidad, sino ante todo porque el acto de conocer es fundamentalmente una oposición y la aspiración a una síntesis. Todo conocimiento parte de la **oposición** entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido, de tal modo que ninguno de los dos existe sin el otro, pero cada uno de ellos niega al otro en el sentido de que el sujeto no puede ser objeto ni el objeto sujeto.<sup>3</sup> El conocimiento verdadero, según Hegel, consiste

---

<sup>3</sup>.- Los términos “sujeto” y “objeto” significan, precisamente, “lo que conoce” y “lo conocido”, y no se refieren a “persona” y “cosa”, aunque actualmente se utilicen cotidianamente de ese modo. Por esa razón, el objeto no puede existir sin el sujeto, y viceversa. Quizá se vea más claro si sustituimos la palabra “objeto” por “fenómeno”. El “fenómeno” es la apariencia de la realidad para un sujeto. Si quitamos el sujeto, ya no hay fenómeno. Habrá realidad, pero no fenómeno. Igualmente, el sujeto sólo es sujeto

precisamente en la **síntesis** entre sujeto y objeto, en la identificación de ambos (en este punto, la deuda con Schelling es evidente). Ese conocimiento dialéctico es la aspiración de Hegel, y en él se conocería cada realidad particular a partir de su relación con el todo y como un momento de ese todo. El conocimiento dialéctico es, por tanto, un conocimiento **absoluto**, y no puede expresarse como saberes particulares o disciplinas aisladas, sino tan sólo como **sistema**, es decir, como un conjunto de saberes interrelacionados que abarque toda la realidad. Más adelante hablaremos de este sistema hegeliano.

El conocimiento busca pues la identidad de sujeto y objeto. Ahora bien, dicha identidad no puede realizarse en el objeto conocido, sino que inevitablemente tiene que darse en el sujeto que conoce: el objeto no es consciente, y no puede identificarse con el sujeto, pero a la inversa sí.<sup>4</sup> Hegel está reduciendo el “ser” al “pensar”, y no sólo en el campo del conocimiento, sino también en el ontológico. Según Hegel, la realidad debe pensarse no sólo como substancia (que era lo que había hecho la filosofía anterior) sino ante todo como sujeto (o sea, como ser pensante). Aquí vemos claramente cómo Hegel está pasando del idealismo epistemológico al idealismo metafísico: lo real es sujeto, es, por tanto, pensamiento. A ese pensamiento Hegel lo denominará Espíritu o Absoluto. Por ello, su doctrina se conoce como **Idealismo absoluto**.

### 1.3. El Absoluto.

El concepto central de la filosofía hegeliana es el de Absoluto, que no es sino la totalidad de lo real. Hegel construyó su concepto de Absoluto en contraposición a dos conceptos de “todo” que consideraba erróneos. Por un lado, contra el Absoluto de Schelling. Ese Absoluto, recordemos, consistía en la no diferenciación de sujeto y objeto. Según Hegel, este es un Absoluto indiferenciado, en el que desaparecen todas las determinaciones de los particulares, y por tanto en sentido estricto no es nada. El Absoluto de Schelling se alcanza eliminando todas las concreciones, todas las características de los particulares, de manera que finalmente no queda nada (Hegel dice textualmente que este Absoluto es como “una noche en que todas las vacas son pardas”). En realidad, Schelling ha tomado un punto de vista que era tradicional a la filosofía occidental: ha concebido lo infinito (es decir, el Absoluto) como opuesto a lo finito. Hegel cree, por el contrario, que lo infinito contiene lo finito. Ambos no se dan separados, sino que todo lo finito no es sino un momento de lo infinito. El Absoluto, por tanto, no puede comprenderse al margen de las cosas concretas, sino muy al contrario, a través de la comprensión de estas. Sólo puede comprenderse el Absoluto comprendiendo el conjunto de relaciones dialécticas entre los particulares a través de su desarrollo histórico, o sea, sólo puede conocerse el Absoluto a través del sistema que ya hemos mencionado.

Esta noción de Absoluto, que contiene todas las realidades particulares y que es inmanente a lo concreto (y no trascendente) recuerda poderosamente al panteísmo de Spinoza. Precisamente esta será la segunda concepción de Absoluto contra la que Hegel definirá la suya propia. Hegel le criticará a Spinoza que concibiera su Absoluto como substancia, esto es, como algo permanente, determinado, como una “cosa”, al fin y al cabo. El

---

cuando conoce, pero conocer implica conocer algo, o sea, conocer un “fenómeno” u “objeto”. Por otra parte, sujeto y objeto se niegan mutuamente. Cuando yo conozco algo, ese algo es objeto para mí, y no puede ser sujeto: por ejemplo, si yo conozco a otra persona, la conozco como objeto, pero no puedo estar en su pensamiento (es decir, en su sujeto)

<sup>4</sup> .- Este punto de vista tiene mucha relación con la Idea pura de Alma que vimos en Kant. Entonces vimos que era el sujeto pensante el único que podía reunir en sí todos los predicados. Aunque las intenciones de Hegel y Kant son muy distintas, la noción básica es muy semejante.

Absoluto, según Hegel, no es substancia sino sujeto, o sea, no es una esencia, sino una actividad, no es estático, sino que es dinámico.

Por tanto, el Absoluto de Hegel es sujeto (o sea, pensamiento y actividad) y coincide con todo lo real, de manera que no es algo indiferenciado sino la suma de todas sus expresiones concretas. Esto último hace que el concepto de Absoluto hegeliano sea muy complejo, ya que según el plano al que nos refiramos, el Absoluto se denomina de una u otra manera. Si nos referimos al pensamiento en sí mismo (esto es, no para un sujeto consciente como nosotros, sino como separado de este) el Absoluto es la Idea, y su desarrollo es la lógica. Si nos referimos a la realidad material, el Absoluto es la Naturaleza, que en este caso ya no es pensamiento en sí, sino justamente la negación de este. Por último, cuando el Absoluto se hace consciente de sí mismo (esto es, por medio de un ser pensante como nosotros) se denomina Espíritu, que engloba tanto la conciencia individual como la conciencia social o la cultura. También identifica Hegel la noción de Dios con el Absoluto. El concepto de "Dios" no es sino una expresión simbólica, sentimental, de la noción de Absoluto, que debe ser superada por la filosofía por medio de una expresión conceptual, más adecuada, de dicho Absoluto.

Todas estas formas de concebir el Absoluto (que son en realidad el mismo Absoluto) se relacionan dialécticamente entre ellas, produciéndose en sucesivos movimientos dialécticos de tesis, antítesis y síntesis. El conjunto de estas relaciones es el sistema hegeliano, que expondremos a continuación de la forma más breve posible.

#### 1.4.- El Sistema.

Como hemos visto, el Absoluto es un todo orgánico en proceso de autodesarrollo, y como tal sólo se encuentra al final del proceso. El Absoluto del que se parte, como veremos a continuación, es el concepto de Ser, que en sí mismo no es nada, y que no constituye el verdadero conocimiento, como ya le criticó Hegel a Schelling. El Absoluto que podemos conocer no es este, sino el desplegado dialécticamente, y por tanto no se encuentra en el inicio del sistema, como en Schelling, sino en su final.

El sistema que nos permite comprender el Absoluto es por tanto aquel que concibe a la realidad como desarrollo del pensamiento-Idea, o lo que es lo mismo, del Espíritu (que al principio, como Idea, no es consciente de sí mismo, pero sí al final, como Espíritu). De este modo, el Espíritu es lo primero existente, que por su negación se objetiva en la Naturaleza, la cual a su vez es negada por la conciencia del sujeto, en un proceso que paulatinamente va conformando la autoconciencia, momento este en que el Espíritu se conoce a sí mismo, y se alcanza de nuevo el Absoluto. El sistema por tanto no es sino un círculo que conduce al mismo punto por el que comenzó, el Absoluto, con la diferencia de que ese Absoluto no era autoconsciente al principio, y al final sí.

El esquema que sigue el sistema es el mismo de la dialéctica. La primera parte del sistema se denomina **Lógica** y representa el momento de la tesis. En esta parte del sistema, Hegel estudia las relaciones dialécticas de los conceptos en sí mismos, conceptos que según



Hegel existen en una Razón cósmica no consciente<sup>5</sup> (la conciencia no aparecerá hasta la tercera parte del sistema, la síntesis). El primero de estos conceptos es el Ser, que por una serie de movimientos dialécticos se transforma en el concepto de Idea, que Hegel identifica con Dios antes de la creación. Esa creación<sup>6</sup> será precisamente el siguiente paso dialéctico, por el cual la Idea se niega a sí misma, se aliena (es decir, se exterioriza y al tiempo se hace extraña a sí misma) generando de este modo la Naturaleza. El concepto de **alienación** supone que en el momento de la antítesis (la alienación siempre se vincula al segundo paso de la dialéctica) el sujeto (es decir, el Espíritu) exterioriza su propia esencia, realiza algo, pero desde ese mismo momento el resultado de su exteriorización se convierte en objeto, y por tanto en algo distinto del sujeto, ajeno a él. Hegel utilizó el concepto de alienación muchas veces a lo largo de todo su sistema, y será uno de los conceptos de la doctrina hegeliana que más influirá en Marx. Para comprenderlo mejor, pondremos un ejemplo de la propia doctrina de Hegel, tomado de la tercera parte del sistema. Cuando una persona va a realizar un trabajo, por ejemplo un jarrón, tiene la idea del jarrón en su mente y la capacidad de trabajo para realizarlo. En ese momento, la idea y el trabajo pertenecen al sujeto como capacidades suyas. Cuando exterioriza esas capacidades (es decir, cuando modela el jarrón) pasan a un objeto que es diferente de él y que ahora puede pertenecer a una persona distinta a la que lo ha creado. El artesano que ha fabricado el jarrón ya no posee su trabajo, sino que este está en el jarrón, que es poseído por otro. Según Hegel, esta es la misma relación que existe entre la Idea (= Dios) y la Naturaleza. La Idea no es nada efectivo, es sólo concepto, sólo posibilidad, sólo proyecto, y para manifestarse tiene que negarse a sí misma, debe dejar de ser para sí y ser fuera de sí, generando la Naturaleza. Nótese que aquí no se trata de un acto voluntario de creación, sino tan sólo del inevitable resultado de las relaciones dialécticas. Aunque Hegel denomine Dios a la Idea, no está pensando en un Dios personal, dotado de voluntad o conocimiento. En realidad, los conceptos no son conscientes, como dijimos al comienzo, y por tanto tampoco la Idea lo es. Hegel considera que el Dios cristiano representa al Absoluto, pero de una manera emocional, mítica y figurativa. Esa forma de entender a Dios debe ser substituida por conceptos filosóficos, y precisamente uno de los objetivos de Hegel con su sistema es producir una racionalización del cristianismo. En cualquier caso, la Idea (= Dios) consciente de sí misma no es el origen del sistema, sino su final. La conciencia de Dios no es la causa de la creación, sino su destino, y sólo se alcanza por medio de la conciencia humana.

La segunda parte del sistema es la **Filosofía de la Naturaleza**, que se ocupa de la negación de la tesis, es decir, la antítesis. Esta antítesis es la negación del pensamiento, la conversión de este en mera exterioridad (o sea, materia) que se concibe como la Idea siendo en otro (no para sí). En esta parte Hegel estudia el desenvolvimiento dialéctico de la Naturaleza, desde sus elementos más básicos (la mecánica, o sea, la materia como mera extensión, tal como la definió Descartes) hasta los organismos más complicados (la Naturaleza orgánica), que darán lugar finalmente a la conciencia (es decir, la naturaleza animal, que se representa los fenómenos externos y es capaz de responder a ellos).

El tercer momento es la negación de la negación, y por tanto la síntesis de los dos momentos anteriores. Se denomina **Filosofía del Espíritu** y estudia el desarrollo de la

---

<sup>5</sup> . Una Razón semejante al Logos de Heráclito, que consiste en unas relaciones inteligibles, pero no en una inteligencia consciente como si lo era el Motor Inmóvil de Aristóteles..

<sup>6</sup> .- Hegel no concibe esa creación como un acontecimiento en el tiempo. Pensaba que el mundo no tenía origen, de modo que la Idea es anterior a la Naturaleza lógica y ontológicamente, pero no temporalmente. Tampoco es su propuesta una ordenación sucesiva del modo en que se ha producido la naturaleza, o sea, no es una tesis evolucionista, la cual rechazó Hegel explícitamente.

conciencia, que acabará llevando al punto en que el Absoluto se hace consciente de sí mismo, o sea, se convierte en Idea en sí y para sí a un tiempo. Esta es la parte más relevante de todo el sistema hegeliano, puesto que muchos de los temas desarrollados en ella van a ser retomados y desarrollados por la filosofía posterior.

El primer momento en el desarrollo del Espíritu (es decir, la tesis) es el **Espíritu subjetivo**, que consiste en la conciencia individual. Esta conciencia aparece primeramente en la Naturaleza como total interiorización que todavía no es para sí (o sea, que es consciente del exterior, pero todavía no es objeto para sí misma, no es consciente de la conciencia) y por medio de transformaciones dialécticas ira transformándose en autoconciencia (es decir, conciencia que es consciente de sí misma, de sus operaciones) que finalmente da por resultado una autoconciencia universal (o Razón) que no es sino la autoconciencia individual que se conoce como idéntica a las autoconciencias de otros seres humanos<sup>7</sup>.

Esta especie de autoconciencia colectiva es aún interna, se encuentra en los individuos. El segundo momento del desarrollo dialéctico del Espíritu será precisamente la exteriorización (alienación) de esa autoconciencia colectiva, su objetivación en productos distintos al individuo. Esa manifestación externa del Espíritu, a la que Hegel denomina **Espíritu objetivo**, no es sino la realidad social. La síntesis final del Espíritu objetivo es el Estado, que representa al Absoluto en este campo, del mismo modo que la autoconciencia universal lo representaba en el terreno del Espíritu subjetivo o la Idea en el de la Lógica. Hegel dedicó muchas páginas a su concepción del Estado, que tendría una gran influencia en su época y en particular en la teoría marxista. El Estado para Hegel es un universal concreto (no abstracto) que reconoce a la individualidad, la cual en su interior no constituye un elemento disgregador sino una parte de la totalidad. De este modo, es en el Estado donde el individuo se hace consciente de sí mismo, no anulándose sino afirmándose, y esto es así porque no existe contradicción entre los intereses del Estado y los del individuo, ya que el Estado es racional y como tal se identifica no con los intereses de un grupo sino con la Razón universal misma. De este modo, el Estado representa una voluntad universal racional que es la verdadera voluntad del individuo, lo sepa este o no y lo acepte este o no. Sin embargo, esa voluntad universal no se refiere al conjunto de la humanidad, como planteaban los ilustrados (sobre todo Rousseau), sino a un pueblo concreto. Esa voluntad es un “espíritu de pueblo” (Volkgeist) que determina el desarrollo histórico de una comunidad nacional, con independencia de lo quieran (o crean querer) los individuos que la forman<sup>8</sup>. Al afirmar que el Estado procede del Volkgeist y no de una razón ahistórica como la ilustrada, Hegel está implicando que un modelo político no podía exportarse sin más a otro pueblo. Esto supone que el Estado que describe Hegel no es un modelo ideal de Estado universalizable, sino tan sólo un Estado histórico concreto, el que Hegel cree mejor de su momento (y que no es sino el Estado prusiano de su tiempo). De hecho, el Volkgeist implica que no puede haber un Estado universal, común a todos los pueblos, tal como había querido Kant. Y si no puede haber una instancia estatal superior a los estados concretos, la síntesis de los mismos sólo se podrá resolver por medio de las relaciones internacionales tal como se dan, es decir, a base de tratados y guerras. La guerra queda justificada por tanto en la filosofía hegeliana como algo natural y racional, siendo el procedimiento por el que se dirimen los conflictos y por el cual se elimina a las sociedades

---

<sup>7</sup>.- De hecho, Hegel considera que un individuo no puede alcanzar la autoconciencia si no es en relación con otra conciencia, es decir, con otro ser que sea al tiempo igual (es consciente) y distinto a mí (no soy yo).

<sup>8</sup>.- Hegel afirma que el individuo que parece obrar por un fin puramente egoísta, en realidad está siendo un instrumento en manos de los intereses racionales del Estado. La figura del héroe (César, Napoleón) cree que obra persiguiendo su propio fin (y en este aspecto, siempre fracasa) pero en realidad está siendo utilizado para que se concrete el espíritu de un pueblo y la Razón realice sus fines. A esto lo denomina Hegel “el ardid de la Razón”.

decadentes. El derecho del espíritu del pueblo es por tanto supremo, y frente a él no hay derecho posible, por lo cual el pueblo cuya autoconciencia está más desarrollada en un momento de la historia domina a los demás pueblos, que no tienen más derecho a rechazar este dominio que el que les dan sus propias autoconciencias. Cuando uno de estos pueblos se desarrolle lo suficiente, pasará de ser dominado a dominador. Y así debe ser. La Historia es de este modo el único tribunal posible entre los estados. La Historia universal es por tanto la síntesis de los Estados, y supone la exposición del proceso divino y absoluto del Espíritu, representando cada Estado dominador un estadio del desarrollo del mismo.

La concepción que Hegel tiene sobre el Estado influyó de forma muy diferente en otros dos autores alemanes de este siglo, Marx y Nietzsche. Marx aceptará la concepción del Estado como una entidad superior que debe regular las relaciones entre los individuos (incluso las económicas, a diferencia de lo que defendía el liberalismo económico) y a la que estos deben someterse. Pero Marx rechazará por completo los “espíritus de pueblo” hegelianos, y planteará una utopía más cercana a la ilustrada y la kantiana. Marx no basará su futura sociedad comunista en una Razón universal, sino en las condiciones económicas concretas (y en este sentido, no puede darse la revolución en un pueblo que no esté económicamente preparado para ello), pero rechazará explícitamente que la historia se desarrolle a través de la lucha entre pueblos. Para Marx, la lucha que constituye el motor de la historia es de clases, de los desposeídos contra los propietarios, y no de unas naciones contra otras. Por eso, Marx cree que es posible un Estado internacional, ya que los intereses de los obreros (que serán quienes constituyan el nuevo tipo de Estado) son idénticos en todos los países. Por su parte, Nietzsche rechazará por completo el Estado hegeliano (y también el marxista), ya que como veremos en su momento, Nietzsche es un pensador extremadamente individualista, y jamás admite que el individuo deba someterse al Estado. Sin embargo, Nietzsche admite las consecuencias que el Volkgeist tiene para la interpretación de la historia: esta es perpetua guerra, y el único derecho, la única moral, es que el fuerte haga lo que considere oportuno y no sea controlado por el débil. Pero esta lucha entre fuertes y débiles no se refiere a los Estados, sino a los individuos.

A pesar de la importancia que concede Hegel al Estado, este no es el final de su sistema, ya que aún tiene que realizarse la síntesis del Espíritu subjetivo y el Espíritu objetivo. Por medio de esa síntesis, el Espíritu se reconcilia consigo mismo, se vuelve para sí y es plenamente autoconsciente, o sea, es **Espíritu Absoluto**, que representa la síntesis final de todo el proceso dialéctico, en la cual el Espíritu se contempla a sí mismo. Esta autoconciencia del Espíritu se logra en primer lugar por medio del **Arte**, en el cual el Espíritu se manifiesta de manera sensible e inmediata. Lo bello es por tanto el aparecer sensible de la Idea. La segunda forma del Espíritu Absoluto es la **Religión**, que ya no plasma el Espíritu en materia sino que lo piensa, pero por medio del pensamiento figurativo o representativo, y por tanto asociado a la imaginación y no a la mera razón. La religión representa el Absoluto (especialmente la cristiana, que es la síntesis de todas las religiones) pero no de una manera conceptual, lo que le corresponde a la **Filosofía**, en donde la idea se reconoce a sí misma como sujeto. La filosofía convierte en conceptuales las verdades religiosas (así, Dios es la Idea y la Trinidad no es sino la misma dialéctica) y además, tiene su propia historia dialéctica en la que cada doctrina concreta es un enfoque parcial de la Idea, que queda englobado y superado en la siguiente doctrina filosófica. Por supuesto, Hegel considera que su propio sistema es la síntesis de todo lo habido hasta el momento, y por tanto es la filosofía superior, el idealismo absoluto. Pero al tiempo Hegel afirma que cada filosofía no es sino el último producto de la autoconciencia de un pueblo, y por tanto no puede haber nunca una filosofía final, tampoco la suya.

## 2. Las reacciones al idealismo.

El idealismo hegeliano tuvo una enorme influencia en el pensamiento, en especial en Alemania. Pero muy pronto surgieron autores que se oponían a la vuelta a la metafísica que suponía la obra de Hegel. Algunos de esos autores quisieron eliminar por completo dicha metafísica, tal como había pretendido el pensamiento ilustrado. Otros se enfrentaron al idealismo, y por tanto a la identificación de realidad y pensamiento, pero a su vez propusieron otros tipos de pensamiento igualmente metafísico, basados no ya en la Razón sino en otros conceptos diferentes, como la Voluntad o la Existencia. A continuación estudiaremos algunas de esas reacciones, centrándonos en aquellas que tuvieron una importante influencia en los autores que estudiaremos en las próximas unidades, fundamentalmente Marx y Nietzsche.

### 2.1. La izquierda hegeliana.

Poco después de la muerte de Hegel los seguidores de su filosofía comenzaron a dividirse en dos ramas, según la interpretación que hacían de su doctrina. Una de ellas, conocida como **derecha hegeliana**, hizo hincapié en el sistema (más que en la dialéctica como método de conocimiento) y sobre todo en las consecuencias más conservadoras de este, a saber, la defensa de un Estado autoritario y de la religión cristiana, “racionalizada” a través de la doctrina hegeliana. El otro sector tenía una actitud muy diferente frente al Estado y la religión. Para los autores englobados en este grupo, conocido como **izquierda hegeliana**, la aportación fundamental de la doctrina hegeliana era su dialéctica, que implicaba una postura historicista que suponía que no podía existir nada definitivo, nada “absoluto”, a pesar de que este fuese el concepto central de la filosofía de Hegel. La izquierda hegeliana escogió por tanto el método dialéctico, que consideraban completamente revolucionario (tanto en el sentido de que revolucionaba la filosofía al hacerla historicista como en el sentido de que constituía un instrumento para producir la revolución política en la sociedad) y lo utilizó para extraer consecuencias que iban directamente contra buena parte de los contenidos del sistema de Hegel. De este modo, la izquierda hegeliana negó la existencia del Absoluto, la posibilidad de construir un sistema filosófico (ya que todo se encuentra en permanente cambio), la dependencia de la realidad respecto al pensamiento (esto es, el idealismo metafísico), la racionalización de la religión y la teología soterrada que estaba presente en el sistema hegeliano, y finalmente la defensa del modelo político autoritario vigente en el Estado prusiano.



El principal representante de la izquierda hegeliana fue **Ludwig Feuerbach** (1804-1872). Feuerbach estudió primero teología en la universidad de Heidelberg, y posteriormente filosofía, con Hegel, en la universidad de Berlín. A partir de 1839, Feuerbach empezó a publicar obras en las que criticaba el idealismo hegeliano, aunque para ello utilizara muchos conceptos tomados de Hegel. A pesar de declararse ateo, el interés principal de Feuerbach continuó siendo la religión, que consideraba debía ser superada pero no eliminada sin más, ya que cumplía una función necesaria para el ser humano. Los títulos de sus obras más importantes (“*Esencia del cristianismo*”, “*Esencia de la religión*”, “*Sobre filosofía y cristianismo*”) son buen ejemplo de cuál era la preocupación central de Feuerbach.

Feuerbach critica fundamentalmente dos aspectos de la filosofía hegeliana: en primer lugar, el idealismo, que según Feuerbach deforma la realidad, que es ante todo material; en segundo lugar, acusa a Hegel de haber creado una teología racionalizada que conserva los errores de la religión y la alienación que esta supone para el ser humano. Desarrollaremos brevemente ambas críticas.

Feuerbach considera que la filosofía debe basarse en aquello cuyo conocimiento sea más seguro e inmediato, y en su opinión este es el conocimiento sensible, y no las abstracciones o los conceptos utilizados por la filosofía hegeliana. No sólo epistemológicamente rechaza Feuerbach el recurso a los meros conceptos, sino que también en el plano ontológico niega la prioridad que concedía el idealismo a la Razón. Por el contrario, Feuerbach se declara materialista, y afirma que la realidad es fundamentalmente naturaleza, y que el pensamiento y la conciencia no son sino consecuencias secundarias de la realidad material. De este modo, Feuerbach pretendía utilizar el método dialéctico de Hegel, pero dando la vuelta a sus contenidos, considerando que lo originario es la Naturaleza, no la Idea, y que es la Naturaleza la que genera el pensamiento, y no a la inversa.

Esto tiene una directa aplicación al campo religioso: en lugar de ser Dios quien ha creado la Naturaleza, es la naturaleza, concretamente la naturaleza humana, la que ha creado a Dios. Según Feuerbach, la religión surge a causa del sentimiento de dependencia que el hombre siente hacia la naturaleza, y es por esto que el hombre comienza deificando y adorando árboles, fuentes, fenómenos atmosféricos, etc., para después concebir dioses que son la causa de esas cosas naturales, y finalmente inventar un Dios único que es causa de todo. En este proceso, lo que está haciendo el ser humano no es sino proyectar sus propias cualidades, la esencia de la humanidad, en un ser trascendente. Esa esencia del hombre la constituyen tres cualidades, la razón (capacidad de conocer) la voluntad (capacidad de tomar decisiones libres) y el amor. Todos tenemos esas capacidades, limitadas por nuestras circunstancias individuales. Pero el ser humano puede imaginar dichas capacidades como ilimitadas, y entonces genera la noción de un ser que tiene esas capacidades en grado infinito, esto es, que lo conoce todo, que lo puede todo y que es infinitamente amoroso. En un primer momento, se proyectan las cualidades que diferencian a unos seres humanos de otros, dando lugar así a un politeísmo en el que cada divinidad tiene un carácter que se corresponde con un grupo humano. Posteriormente, la religión evolucionará hacia la proyección de lo que los seres humanos tienen en común, con lo cual se generará la idea de un Dios único, sobre el que se proyecta además la capacidad productiva del ser humano, considerándolo creador del mundo, y por tanto de la Naturaleza.

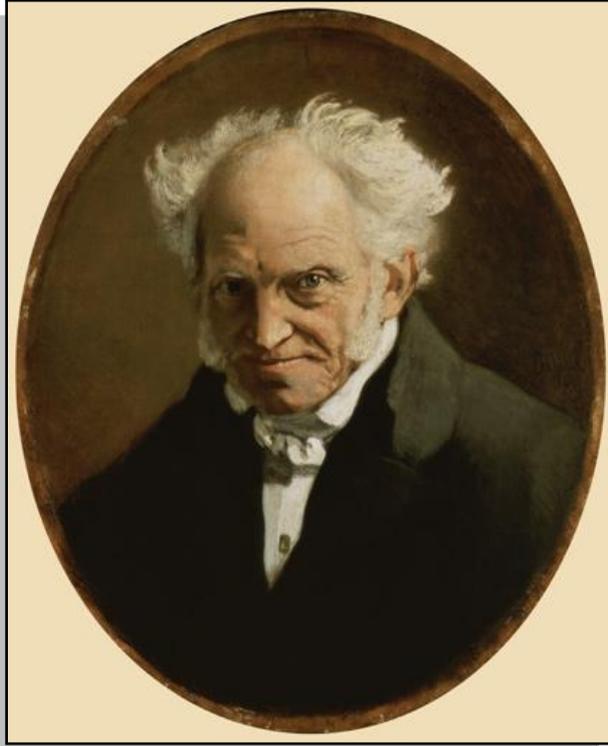
Esta proyección que realiza el ser humano, por medio de la cual se genera la idea de Dios, es un proceso de alienación. En efecto, el ser humano crea la idea de Dios y le atribuye a esta todas las capacidades que en realidad son humanas. Esas capacidades se hacen entonces extrañas al hombre, y este se humilla ante la idea que él mismo ha creado: a partir de entonces el hombre se considera a sí mismo finito, imperfecto y pecador frente a un Dios infinito, perfecto y santo. Dios y el hombre son totalmente opuestos, siendo Dios todo lo positivo y el ser humano todo lo negativo. Pero en realidad, Dios no es sino una representación de la esencia humana, de manera que al adorar a Dios el ser humano se ha alienado, se ha perdido a sí mismo.

Por todo ello, Feuerbach considera que la religión debe ser superada y sustituida por una nueva filosofía, que elimine la alienación religiosa. Pero eso no quiere decir que la religión haya sido algo simplemente inútil. Siguiendo un proceso dialéctico muy hegeliano, la religión ha sido un paso necesario para que el hombre tome conciencia de su propia esencia, primero objetivándola por medio de una proyección, y luego reconociendo dicha proyección.

Feuerbach defiende incluso que el paso que él pretende dar en el campo de la filosofía ya había sido anticipado en el campo de la religión por el cristianismo. Un elemento imprescindible de este último es precisamente la doctrina de la encarnación, según la cual Dios se ha hecho hombre en Cristo. Cristo representa, por tanto, la unión de lo humano y lo divino, y según Feuerbach lo que tiene que hacer la filosofía es simplemente mantener esa unión pero invirtiendo el orden de los términos: en lugar que humanizar a Dios, deificar al hombre. Por eso Feuerbach consideraba que su filosofía era “la verdad del cristianismo”, esto es, una doctrina que mantenía el verdadero mensaje del cristianismo eliminando de este la alienación religiosa y los elementos míticos y supersticiosos.

Lo que pretende Feuerbach, según sus propias palabras, es transformar la “teología en antropología”, es decir, hacer consciente al género humano de que “Dios” no es sino la esencia del ser humano objetivada y separada de las limitaciones del hombre individual. Feuerbach aspira a una “religión” que elimine la autoalienación, y suponga el retorno a sí mismo del hombre ( el hombre se conoce a sí mismo a través del concepto de Dios, justo al contrario que Hegel, que consideraba que Dios tomaba conciencia de sí mismo a través de la conciencia humana). Esta “religión de la Humanidad” se basaría en la unidad y amor universal entre todos los hombres, y sería atea (por eso, dicha filosofía tiene que rechazar cualquier intento de racionalización y justificación de la existencia de un Dios trascendente y separado del ser humano, entre los que se incluye la filosofía hegeliana). Esta religión se expresaría en el desarrollo de todas las potencialidades humanas en el plano social, y especialmente en el Estado, que Feuerbach considera expresión objetiva de la conciencia de la humanidad, y al que llama “hombre absoluto”. A pesar del parecido con la manera hegeliana de entender el Estado, Feuerbach tiene una posición política muy diferente, ya que defiende una república democrática, y no la monarquía autoritaria vigente en Prusia. Para lograr este cambio político es preciso, según Feuerbach, eliminar antes la alienación religiosa, ya que es esta la que impide al ser humano tomar conciencia de sus capacidades y participar políticamente, en lugar de someterse a la idea de “Dios” o al soberano, representante de esa idea en el Estado.

La influencia de Feuerbach sobre Marx fue muy importante, a pesar de que este último critique duramente al primero. Marx acusó a Feuerbach de haberse quedado corto, y no haber desarrollado suficientemente el materialismo como para darse cuenta de que el motor de la historia y los cambios sociales era la economía, y no la política o la religión. Marx, por supuesto, aceptará todas las críticas que Feuerbach le hizo a Hegel, y las desarrollará en una línea más radicalmente materialista. Por ello, puede considerarse que Feuerbach es el estadio intermedio entre el idealismo de Hegel y el materialismo histórico de Marx.



## 2.2.- Arthur Schopenhauer (1788-1861).

Schopenhauer fue hijo de un rico comerciante de Danzig, destinado por su padre a continuar al frente del negocio familiar, a pesar del nulo interés que Schopenhauer sentía por el comercio. A la muerte de su padre, en 1803, Schopenhauer se dedicó al estudio de la filosofía y dejó que otros administraran su herencia (de la que vivió más que cómodamente toda su vida). En 1811 ingresó en la Universidad de Berlín, donde asistió a los cursos de Fichte. El idealismo le pareció una filosofía oscura y farragosa, que traicionaba por completo la herencia kantiana, y desde ese momento se declaró enemigo acérrimo de esta doctrina, cobrando una especial animadversión por Hegel, a quien consideraba un adversario personal.

En 1819 Schopenhauer publicó su obra más importante, *“El mundo como voluntad y representación”* que pretendía ser un desarrollo de la filosofía kantiana fiel a su espíritu original, frente a la transformación que había sufrido el idealismo trascendental kantiano en las manos de los nuevos idealistas alemanes. El libro pasó casi totalmente desapercibido, a pesar de lo cual Schopenhauer se instaló en Berlín y comenzó a impartir clases privadas en la universidad, a la misma hora que Hegel impartía las suyas. La escasez de alumnos le obligó a suspender las clases al siguiente trimestre. Desde entonces, se dedicó a viajar y a escribir. En 1844 publicó una segunda edición de *“El mundo como voluntad y representación”*. En esta ocasión, el libro tuvo mayor éxito, y en pocos años la fama de Schopenhauer creció hasta llegar a ser mundialmente conocido.

En su principal obra, Schopenhauer afirma que el mundo es sólo mi **representación**, esto es, fenómeno para un sujeto, siguiendo en este punto a Kant. El ser humano no sólo tiene representaciones intuitivas, esto es, percepciones (como los animales, que también las tienen) sino que además es capaz de generar conceptos abstractos a partir de la experiencia. Schopenhauer se planteará por qué formamos dichos conceptos, y su respuesta será que los conceptos tienen fundamentalmente una función práctica. Los conceptos abstractos omiten una gran cantidad de información respecto a las representaciones intuitivas (las percepciones) pero hacen posible la comunicación lingüística y la ordenación y manejo del conocimiento. En definitiva, el sujeto genera conceptos porque le son útiles. En el caso de los animales, las representaciones intuitivas son suficientes para la supervivencia, pero las necesidades humanas son más complejas, y por ello el hombre ha desarrollado los conceptos.

La idea clave de este planteamiento es que el conocimiento conceptual tiene una función biológica, está al servicio de la supervivencia del cuerpo, y no tiene por tanto valor en sí mismo, en contra de lo que había dicho hasta ese momento la práctica totalidad de la tradición filosófica occidental. De aquí va a extraer Schopenhauer una consecuencia que dará lugar a la corriente vitalista de la filosofía contemporánea: el conocimiento se basa en la **voluntad**, y no en la razón, que no es sino una consecuencia práctica de la voluntad. Schopenhauer enuncia este planteamiento de una manera metafísica. Todo lo que percibimos no son sino representaciones, fenómenos, y no la realidad en sí. ¿En qué consiste esa realidad

en sí, el noúmeno kantiano? No puede consistir sino en aquello que no es representación, que es independiente de nuestras percepciones, y lo único que es independiente de estas es precisamente aquello que las origina, esto es, el impulso de supervivencia, la **“voluntad de vivir”**. Según Schopenhauer todos los seres, tanto los inorgánicos como los orgánicos, tienen la tendencia a conservarse (el parecido con el conatus de Spinoza es evidente). En el mundo inorgánico, esta tendencia se manifiesta en la gravitación universal; en el mundo animal, en los instintos, y en el mundo humano, en los deseos y en la formación de conceptos que sirven para dar cumplimiento a esos deseos. Dicha voluntad no es consciente, sino un impulso ciego, irracional (de hecho, la razón deriva de la voluntad, y no a la inversa) e inevitable. Schopenhauer reconoce que denominar “voluntad” a este impulso puede resultar confuso, ya que se trata de un término antropomórfico. Pero prefiere llamar a este impulso con el nombre que empleamos para su expresión en el ser humano, aunque eso no implica que la voluntad se manifieste en el resto de los seres del mismo modo consciente en que aparece en los hombres.

Por tanto, Schopenhauer ha sustituido el término kantiano “fenómeno” por el de “representación”, y el término “noúmeno” por el de “voluntad”, asegurando además, al contrario de lo que defendía Kant, que es posible conocer algo acerca de cómo es la realidad en sí, y por tanto que es posible tener algún conocimiento metafísico. La realidad metafísica del mundo, el noúmeno, es precisamente la voluntad que genera las representaciones, que es independiente de estas y que es totalmente universal, determinando al conjunto de los seres. Schopenhauer, como Hegel, está partiendo de Kant para desarrollar una metafísica que Kant rechazaba, pero una metafísica con una base muy diferente a la hegeliana, ya que en aquella se nos decía que toda la realidad era Razón, mientras que en la metafísica de Schopenhauer se afirma que la Razón es secundaria, y que la verdadera realidad consiste en “voluntad de vivir”.

De esta “voluntad de vivir” deriva Schopenhauer su visión profundamente **pesimista** de la realidad. En primer lugar, la voluntad de vivir es, de por sí, ilimitada, y por tanto nunca se encuentra satisfecha. La voluntad hace que cada ser tienda a existir por siempre, lo cual no es posible, y que aspire a tenerlo todo, lo cual tampoco puede lograrse. Esa voluntad se expresa como deseo, y el deseo siempre es dolor<sup>9</sup>: siento dolor cuando deseo algo, porque me siento privado de ello; siento dolor cuando consigo lo deseado, porque temo perderlo; y cuando tengo bien asegurado lo que quería, entonces el deseo se transforma en aburrimiento y de nuevo sufro dolor. De este modo, Schopenhauer considera que la felicidad es meramente negativa, nunca un estado positivo: la felicidad consiste únicamente en la ausencia momentánea de dolor, lo que en su doctrina es tanto como decir ausencia de necesidad y por tanto de deseo.

Por otra parte, cada ser individual, llevado por la misma voluntad, busca perpetuar su propia existencia a costa de los demás seres individuales. Esto (como en el caso del conatus de Spinoza) lleva necesariamente a una perpetua situación de conflicto. La guerra, la explotación económica, el Estado, no son sino consecuencias de este conflicto permanente generado por la ciega voluntad de vivir.

¿Es posible liberarse de todo este dolor? Schopenhauer encuentra para ello tan sólo dos caminos. El primero es únicamente una solución temporal, y consiste en desprenderse de

---

<sup>9</sup>.- En este punto puede apreciarse con claridad la influencia que ejerció en Schopenhauer el pensamiento hindú y budista. Schopenhauer entró en contacto con estas filosofías por medio de F. Mayer, a quien trató personalmente y que estaba traduciendo al alemán los textos hinduistas a principios del siglo XIX. Schopenhauer también relacionó el concepto de “representación” con esta filosofía al compararlo con el “velo de Maya”, esto es, con la tesis, común en el pensamiento hindú, que afirma que el mundo que percibimos es sólo una ilusión.

la voluntad, momentáneamente, gracias a la **contemplación estética**. Schopenhauer plantea que cuando se contempla una obra de arte, el sujeto actúa como un observador desinteresado (este es un punto de vista tomado directamente de Kant, que desarrolló esta teoría en la "Crítica del Juicio"). Si veo un bodegón, no deseo comerme las manzanas que aparecen en él. Si veo la pintura de un león, no temo por mi vida ni huyo para que no me coma la fiera. Ni siquiera tengo que desear poseer la pintura que contemplo, ya que para disfrutar de ella me basta con verla, y no necesito que sea de mi propiedad. Por eso, en el momento en que estamos contemplando el arte, estamos disfrutando de unas representaciones que no guardan relación con nuestra supervivencia, y por tanto tampoco con la voluntad. Por eso, en el arte puedo descansar de la zozobra a que me somete la universal voluntad de vivir. Schopenhauer realizó incluso una clasificación de las artes respecto a su capacidad para liberarnos del sufrimiento. En dicha clasificación, dice que la forma superior de la literatura es la tragedia, ya que representa precisamente el inevitable dolor que comporta la voluntad como realidad metafísica. Y por encima de la tragedia, como arte superior a cualquier otro, sitúa la música, que no utiliza conceptos ni representaciones visuales, y que en consecuencia expresa directamente la voluntad, o sea, la realidad en sí. Como veremos en un próximo tema, Nietzsche coincidirá con Schopenhauer en su valoración de la tragedia y la música como las únicas formas posibles de acceder a la realidad metafísica del mundo.

En cualquier caso, el descanso que supone la contemplación estética es sólo momentáneo, y más tarde o más temprano hay que regresar al mundo real, y al dolor que comporta. La segunda vía para liberarse del dolor es más duradera, y según Schopenhauer constituye la verdadera salvación. Se trata de la **ascesis**, entendida como renuncia al deseo, y por tanto a la voluntad de vivir. Todo el mal del mundo procede de la voluntad de vivir que no es sino autoafirmación del individuo frente al resto. Para evitar ese mal, lo que tenemos que hacer es anular nuestra propia individualidad, negarnos a nosotros mismos. Para ello, el ser humano debe intentar ir más allá de las apariencias de las representaciones y comprender que en realidad, todo lo que existe es uno (la voluntad) y que él no es nada como individuo (un nuevo ejemplo de las influencias budistas sobre el pensamiento de Schopenhauer). Al saberse uno con el resto de los seres y anular su individualidad, el hombre cesa de dañar a los otros y se une con ellos a través del amor, entendido como simpatía (y contrario al amor erótico, que es deseo, y por tanto egoísmo). Schopenhauer defiende la castidad, la pobreza, la mortificación (aunque no practicó ninguna de ellas) e incluso plantea que lo más ético sería renunciar a la vida. Esto no significa suicidarse, ya que el suicidio es un acto determinado por la voluntad de vivir que se comete con la intención de liberarse de algún mal concreto. Más bien, Schopenhauer se refiere a continuar existiendo, pero renunciando totalmente a la propia individualidad (tal como se supone que hacen los santones budistas tras alcanzar el nirvana).

La influencia de Schopenhauer en la cultura alemana fue muy importante a partir de 1848, momento en que tras el fracaso de la revolución liberal en Alemania el pesimismo de Schopenhauer sustituyó al optimismo de Hegel como inspiración para muchos intelectuales. De todos los pensadores que fueron influidos por Schopenhauer, el de mayor trascendencia es sin duda alguna Friedrich Nietzsche, cuyo pensamiento estudiaremos en un tema posterior. Como veremos en ese momento, Nietzsche tomó de Schopenhauer la noción de voluntad como realidad metafísica, el carácter derivado del conocimiento, la funcionalidad biológica de este, el papel metafísico del arte, o la limitación del pensamiento conceptual. Pero a pesar de todos estos parecidos, el tono de la filosofía de Nietzsche será muy distinto, ya que Nietzsche pretende superar el pesimismo de Schopenhauer y en lugar de intentar eliminar la voluntad y el deseo, persigue la aceptación de estas, incluso con la carga de dolor que comportan.