HISTORIA DE LA FILOSOFÍA VI

LECTURA 1

La Ilustración y el Romanticismo

Uno de los rasgos descollantes del movimiento empirista británico fue su actitud en general tolerante hacia aquellos que seguían diferentes tradiciones. Así, Locke insistía en que la tolerancia debía extenderse sin distinciones, incluso con respecto a los «papistas», y aunque Hume se burla de la religión en general y del catolicismo romano en particular, se opone a ese «entusiasmo» que es un requisito previo para la supresión. Esta actitud generalmente ilustrada vino a caracterizar el clima intelectual de la época. Durante el siglo XVIII, se afianzó primero en Francia, y más tarde en Alemania. El movimiento de la Ilustración, o *Aufklärung* como fue denominado posteriormente por los alemanes, no estuvo invariablemente vinculado a ninguna escuela particular u opinión filosófica. Fue más bien resultado de las sangrientas e indecisas luchas religiosas de los siglos XVI y XVII. El principio de la tolerancia religiosa, como ya hemos visto, era sustentado tanto por Locke como por Spinoza. Al mismo tiempo, esta nueva actitud en materia de creencias tuvo trascendentales consecuencias políticas, ya que estaba destinada a oponerse a la autoridad sin trabas en todas las esferas. El derecho divino de los reyes se aviene mal con la libre expresión de opiniones acerca de la religión. En Inglaterra, la lucha política había llegado a su punto culminante antes de que muriera el siglo XVII. La constitución que surgió de esa lucha política no fue, ciertamente, democrática; pero estuvo libre de algunos de los peores excesos que

caracterizaban al gobierno de los privilegiados nobles en todas partes. No había, pues, que esperar violentos levantamientos. En Francia, el caso era distinto. Allí las fuerzas de la Ilustración hicieron mucho para preparar el terreno a la revolución de 1789. En Alemania, la *Aufklärung* fue fundamentalmente un movimiento de resurrección intelectual. Desde la guerra de los Treinta Años, de la que se estaba recuperando muy gradualmente, Alemania hallábase culturalmente dominada por Francia. Y hasta que no se produjo el florecimiento de Prusia bajo Federico *el Grande*, y el resurgimiento literario de la segunda mitad del siglo XVIII, Alemania no empezó a liberarse de su sumisión a la cultura Francesa.

El movimiento de la Ilustración estuvo ligado, además, a la difusión de los conocimientos científicos. Mientras en el pasado se habían

aceptado muchas cosas por la sola autoridad de Aristóteles y de la Iglesia, ahora se puso de moda seguir la labor de los científicos. Lo mismo que, en la esfera de la religión, el protestantismo había lanzado la idea de que cada cual debería emplear su propio criterio, así, en el campo científico, los hombres debían mirar ahora a la Naturaleza por sí mismos, en lugar de poner una ciega confianza en las declaraciones de aquellos que representaban las viejas doctrinas establecidas. Los descubrimientos de la ciencia empezaban a transformar la vida de la Europa occidental.

Mientas en Francia la revolución terminaba por destruir el antiguo sistema, la Alemania del siglo XVIII estuvo gobernada, en general, por déspotas «benévolos». La libertad de opinión existió en cierta medida, aunque

no en modo alguno sin trabas. Pese a su carácter militar, acaso fuese Prusia el mejor ejemplo de un país en el que empezó a desarrollarse cierta forma de liberalismo, al menos en la esfera intelectual. Federico *el Grande* se consideraba a sí mismo el primer servidor del Estado, y admitió que, en los confines de este, cada cual era libre de buscar la salvación a su manera.

La Ilustración fue esencialmente una revalidación de la actividad intelectual independiente, que tenía por objeto, literalmente, la difusión de la luz allí donde hasta entonces habían prevalecido las tinieblas. Podía abrazarse esta causa con cierto sentido de devoción y con intensidad, pero no fue una concepción de la vida que originase ardientes pasiones. Entre tanto, empezó a dejarse sentir una influencia opuesta: la fuerza más violenta del romanticismo.

El movimiento romántico guarda con respecto a la Ilustración una relación que, en ciertos aspectos, recuerda la actitud dionisíaca en contraste con la apolínea. Sus raíces llegan hasta la concepción un tanto idealizada de la antigua Grecia, que había surgido con el Renacimiento. En la Francia del siglo XVIII, convirtióse en un culto de las emociones, a modo de reacción contra la objetividad un tanto fría y desasida de los pensadores racionalistas. Mientras el pensamiento político racionalista, desde Hobbes, había intentado establecer y mantener la estabilidad social y política, los románticos se pronunciaron a favor de una vida religiosa. En lugar de buscar la seguridad, salían al encuentro de la aventura. Las comodidades y la seguridad eran despreciadas por degradantes, y una existencia precaria, al menos en teoría, se sentía por algo más noble y elevado. De aquí nace la noción idealizada del pobre campesino que arranca del terruño un vivir miserable, pero le compensa de esto su libertad y el no ser comprendido por la civilización urbana. Se atribuía alguna virtud especial al vivir cerca de la Naturaleza. La clase de pobreza

aprobada aquí era esencialmente rural. El industrialismo era anatema para los primeros románticos, y es bastante cierto que la revolución industrial produjo mucha fealdad, tanto social como física. En décadas posteriores, bajo la influencia marxista, se vino a adoptar un punto de vista romántico con respecto al proletariado industrial. Los injustos entuertos que sufrían los trabajadores industriales se han enderezado desde entonces, pero el concepto romántico del «obrero» todavía pervive en el terreno político.

Ligado al movimiento romántico, encontramos un resurgimiento del nacionalismo. Los grandes esfuerzos intelectuales en los dominios de la ciencia y la filosofía habían estado esencialmente desprovistos de todo sentimiento nacional. La Ilustración fue una fuerza que no conoció límites políticos como tales, aun cuando en países como Italia y España no pudo florecer al lado del catolicismo. Por otro lado, el romanticismo agudizó las diferencias nacionales y favoreció las concepciones místicas de la nacionalidad. Es este uno

de los inesperados corolarios del *Leviathan* de Hobbes. Vino a considerarse a una nación como una persona en gran escala, dotada de una especie de voluntad propia. Este nuevo nacionalismo dominó en las fuerzas que provocaron la revolución de 1789. Inglaterra, afortunada poseedora de límites naturales, había adquirido el sentimiento de nacionalidad en circunstancias mucho menos tensas, y su propia posición en el esquema de las cosas parecía inexpugnable. La joven República francesa, rodeada por todas partes de gobernantes hostiles, no pudo desarrollar una convicción de su identidad tan

inconsciente de sí misma. Y menos aún los alemanes, cuyas tierras habían sido anexionadas por los ejércitos imperiales de Napoleón. Un gran estallido del sentimiento nacional había inspirado las guerras de liberación de 1813, y Prusia convirtióse en el punto de reunión del nacionalismo germano. Es interesante observar que algunos de los grandes poetas alemanes previeron que esto conduciría a situaciones difíciles.

Despreciando la utilidad, los románticos se apoyaban en cánones estéticos. Esto se refiere a sus opiniones sobre conducta y moral, así como a cuestiones económicas, en la medida en que este aspecto nunca afecto a su pensamiento. En cuanto a las bellezas de la Naturaleza, fue lo violento y grandioso lo que mereció su aprobación. La vida de las clases medias en auge les parecía tediosa y encerrada en convencionalismos paralizadores. En esto, desde luego, no estaban totalmente injustificados. Si hoy nuestra concepción a este respecto es más tolerante, se debe en no poca medida a los románticos rebeldes que desafiaron las costumbres aprobadas de su época.

Filosóficamente, puede decirse que el romanticismo ha ejercido su influencia en dos direcciones opuestas. Primero tenemos el súper énfasis que se pone en la razón, y junto con ello se desarrolla la pía esperanza de que solo necesitamos aplicar nuestras mentes un poco más intensamente a los problemas que nos rodean para que todas nuestras dificultades queden permanentemente resueltas. Esta clase de racionalismo romántico, ausente en los pensadores del siglo XVII, figura en la obra de los idealistas alemanes, y posteriormente en la filosofía de Marx. Los utilitarios también muestran huellas de esto en su criterio de que el hombre, en abstracto, es infinitamente educable, lo que es evidentemente falso. Las nociones utópicas, en general, ya sean puramente intelectuales, ya se apliquen a cuestiones sociales, son

productos típicos del racionalismo romántico. Más, por otra parte, la subestimación de la razón es igualmente un producto del romanticismo. Esta actitud irracionalista, de la que el existencialismo es tal vez la especie más notoria, es en ciertos aspectos una rebelión contra la creciente invasión de la sociedad industrial en el terreno de lo individual.

El romanticismo encontró apoyo, sobre todo, entre los poetas. El romántico más célebre es probablemente Byron. Aquí hallamos todos los ingredientes que intervienen en la formación de un perfecto romántico. Hay rebelión, reto, desprecio por los convencionalismos establecidos, despreocupación y nobles hazañas. Morir en los pantanos de Missolonghi por la causa de la libertad griega fue el gesto romántico más grande de todos los tiempos. La poesía romántica posterior en Alemania y Francia estuvo influida por Byron. El poeta ruso Lermontov se tituló a sí mismo conscientemente discípulo suyo. Italia también tuvo un gran poeta romántico: Leopardi, cuya obra refleja el desesperanzado estado de opresión de Italia a comienzos del siglo XIX.

El monumento más descollante del período de la Ilustración en el siglo XVIII es la gran Enciclopedia, compilada por un grupo de es-

critores y hombres de ciencia de Francia. De manera plenamente consciente, estos hombres estaban volviendo la espalda a la religión y la metafísica, viendo en la ciencia la nueva fuerza motriz intelectual. Reuniendo en una vasta obra todos los conocimientos científicos de su época, no como un mero registro alfabético, sino como un relato del modo científico de enfrentarse con

el mundo, estos escritores esperaban forjar un poderoso instrumento para la lucha contra el oscurantismo de la autoridad establecida. La mayoría de las figuras literarias y científicas más famosas de la Francia del siglo XVIII contribuyeron a la empresa. Dos de estas figuras merecen especial atención. A D'Alembert (1717-1783) se le conoce probablemente mejor como matemático. Un principio vital de la mecánica teórica lleva su nombre. Sin embargo, fue hombre de amplia actividad filosófica y literaria. A él se debe, entre otras cosas, la introducción de la Enciclopedia. El hombre sobre cuyos hombros descansó la mayor parte de la responsabilidad editorial fue Diderot (1713-1784), escritor polifacético que había rechazado todas las formas convencionales de la religión.

Sin embargo, los enciclopedistas no fueron irreligiosos en el sentido amplio de la palabra. La concepción de Diderot se asemejaba a la doctrina panteísta de Spinoza. Voltaire (1694-1778), que contribuyó extensamente a la creación de la gran obra, había dicho que si Dios no existiese, tendríamos que haberlo inventado. Se oponía agriamente, desde luego, al cristianismo institucional, pero creía en alguna clase de poder sobrenatural, cuyos fines se sirven si los hombres viven justamente. Es una forma de pelagianismo desprovisto de toda atadura convencional. Al mismo tiempo, ridiculizó el criterio de Leibniz, según el cual el nuestro es el mejor de todos los mundos posibles, reconociendo en el mal algo positivo que debe ser combatido. De aquí su vehemente y agria lucha contra la religión convencional.

Mucho más extremados en su repudiación de la religión fueron los materialistas franceses. Su doctrina es un desarrollo de la teoría de la sustancia propuesta por Descartes. Ya vimos cómo el principio ocasionalista hace realmente superfluo tanto el estudio de la mente como el de la materia. Puesto

que los dos reinos funcionan de manera estrictamente paralela, podemos prescindir de cualquiera de ellos. La mejor exposición de la doctrina materialista se encuentra en *L'homme machine* de La Mettrie. Rechazando el dualismo cartesiano, no admite más que una sustancia: la materia. Esta materia, no obstante, no es inerte, en el sentido estipulado por las primeras teorías mecanicistas; por el contrario, uno de los rasgos inherentes a la materia como tal es que esta ha de hallarse en movimiento. No hay necesidad de un primer movedor, y Dios es meramente lo que Laplace denominó después una «hipótesis innecesaria». Desde este punto de vista, la mentalidad es una función del mundo material. Esta teoría ofrece alguna conexión con la concepción de las mónadas de Leibniz, aunque solamente admite una sustancia en contraste con la infinitud de las mónadas. Empero, el concepto de las mónadas como «almas» es un tanto afín a la noción de que la materia posee a veces una función semejante a la función mental. Diremos incidentalmente que de esta fuente es de donde deriva Marx la teoría de que la mente es un producto derivado de la organización corporal.

Sobre la base de tal teoría, los materialistas adoptaron una actitud francamente atea. La religión, bajo cualquiera de sus formas o modalidades, es considerada perniciosa y una delibrada falsedad, extendida y alentada por gobernantes y clérigos en interés propio, ya

que es más fácil mantener sometidos a los ignorantes. También aquí está Marx en deuda con los materialistas cuando habla de la religión como del opio del pueblo. Denunciando a la religión y a la especulación metafísica, los

materialistas deseaban mostrar a la humanidad el camino de la ciencia y la razón, que conduciría a una especie de paraíso terrenal. Esta opinión la compartían con los enciclopedistas, y una vez más el socialismo utópico de Marx se inspira en estas nociones. En este aspecto, sin embargo, todos ellos estaban sujetos a una ilusión romántica. Mientras es cierto que una actitud ilustrada frente a la vida y sus problemas representa una inmensa ayuda para encontrar las mediadas adecuadas con qué hacer frente a nuestras dificultades, es evidente que no son de este mundo las soluciones últimas y permanentes de la totalidad de nuestros problemas.

Lo que todos estos pensadores estaban subrayando por igual era la preeminencia de la razón. Después de la Revolución francesa, que destronó a la religión imperante, fue inventando un ser supremo y se le dedicó una festividad especial. En esencia, esto fue una deificación de la razón. Al mismo tiempo, la revolución mostró escaso respeto para la razón en otras cuestiones. Lavoisier, el fundador de la química moderna, fue llevado ante un tribunal revolucionario durante el reinado del Terror. Había ocupado un cargo público en relación con la agricultura y había sugerido de hecho algunas valiosas reformas fiscales. Sin embargo, como funcionario del antiguo régimen, se le consideró culpable de crímenes contra el pueblo. Cuando se alegó que era uno de los científicos más grandes, el tribunal replicó que la República no tenía necesidad de científicos. Y Lavoisier fue guillotinado.

235

La enciclopedia es, en ciertos aspectos el símbolo de la Ilustración durante el siglo XVIII. Se pone el énfasis en la discusión fría y racional, y el

objeto perseguido es laboral para hacer avanzar a la humanidad hacia nuevas y más dichosas perspectivas. Al mismo tiempo, se desarrolló un movimiento romántico opuesto a la razón. Uno de los principales representantes del romanticismo fue Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau no fue, en el sentido estricto de la palabra, un filósofo, salvo, quizá en lo concerniente a su obra sobre la educación y la teoría política. A través de esto y de su vasta actividad literaria, influyó grandemente en el movimiento romántico posterior.

Poseemos un relato de la vida de Rousseau en sus propias *Confesiones*, aunque la historia está un tanto deformada en virtud de la licencia «poética». Nacido en Ginebra, de ascendencia calvinista, perdió a sus padres en edad temprana y fue criado por una tía suya. Habiendo dejado la escuela a la edad de doce años, probó suerte en diferentes oficios, pero ninguno de ellos fue de su agrado. A los dieciséis años se marchó de casa. En Turín convirtióse al catolicismo, fe que conservó por conveniencia durante algún tiempo. Entró después al servicio de una dama, pero nuevamente se encontró encallado cuando la dama murió tres meses después. En esta ocasión se produjo un célebre incidente que ilustra la posición ética de un hombre que se apoya meramente en sus propios sentimientos. Se descubrió que Rousseau tenía en su poder una cinta que le había hurtado a su señora. Rousseau alegó que el objeto le había sido entregado por una cierta doncella, la cual fue debidamente castigada por el hurto. En las *Confesiones*, nos dice que se sintió impulsado a obrar así por su afecto hacia la muchacha, el cual hizo que sobresaliese en su pensamiento cuando se le exigió una explicación. No hay huella de remordimiento. Que había atestiguado en falso era algo que, naturalmente, no podía negar. Probablemente se excusaría diciendo que había obrado sin malicia.

Luego, le encontramos bajo la protección de la señora de Warens, que también se había convertido al catolicismo. Esta dama, considerablemente más vieja que el joven trotamundos, fue para este, madre y amante todo en una pieza. Durante la década siguiente, Rousseau pasó gran parte del tiempo en casa de ella. En 1743 fue nombrado secretario del embajador francés en Venecia, pero dimitió su cargo cuando dejó de llegar su paga. En París, alrededor de 1745, conoció a Thérèse Levasseur, una criada con la que a partir de entonces hizo vida marital, sin dejar por ello de meterse en otros enredos de vez en cuando. Los cinco hijos que tuvo de Thérèse fueron llevados todos al hospicio. La razón de su apego a esta muchacha no está demasiado clara, pues era pobre, fea, ignorante y no demasiado honesta. Parece ser, sin embargo, que sus defectos halagaban el sentimiento de superioridad de Rousseau.

Hasta 1750 Rousseau no fue conocido como escritor. En ese año, la Academia de Dijon organizó un concurso de ensayos sobre la cuestión de si las artes y las ciencias habían resultado provechosas para la humanidad. Rousseau obtuvo el premio por una negación de esto brillantemente razonada. La cultura, sostenía Rousseau, enseñaba a los hombres necesidades antinaturales, a las cuales quedaban esclavizados. Apoyó a Esparta frente a Atenas. Condena a la ciencia, porque había surgido de viles motivos. El hombre civilizado está corrompido, es el noble salvaje el que realmente se halla en posesión de la virtud. Estos conceptos fueron posteriormente desarrollados en su *Discurso sobre la desigualdad* (1754). Voltaire, a quien se le envió un ejemplar al año siguiente, vertió un torrente de desdeño-

sos sarcasmos sobre el autor, afrenta que ocasionó una enemistad entre ellos.

En 1754, Rousseau, ya famoso, aceptó una invitación para volver a su Ginebra natal, y abrazó nuevamente el calvinismo, con objeto de tener derecho a la ciudadanía. En 1762, aparecieron el *Emilio*, un tratado sobre educación, y *El contrato social*, obra que contiene su teoría política. Ambos libros fueron condenados, el primero por su exposición de la religión natural, que desagradó por igual a todas las corporaciones religiosas, y el segundo por su sabor democrático. Rousseau huyó primero a Neuchâtel, después a Prusia, y luego a Inglaterra, en donde se encontró con Hume e incluso obtuvo una pensión de Jorge III. Pero, al final, regañó con todo el mundo y fue presa de una creciente manía persecutoria. Regresó a París, en donde pasó sus últimos años en medio de la necesidad y la miseria. La defensa que hace Rousseau de los sentimientos frente a la razón ha constituido una de las poderosas influencias que han dado forma al movimiento romántico. Entre otras cosas, ha colocado a la teología protestante en una nueva senda, que la diferencia tajantemente de la doctrina tomista, que está en la tradición filosófica de los antiguos. La nueva concepción protestante prescinde de pruebas respecto a la existencia de Dios, y sostiene que tal información brota del corazón sin ayuda de la razón. Asimismo, en la esfera de la ética, Rousseau afirma que nuestros sentimientos naturales apuntan en la dirección correcta, mientras la razón nos extravía. Esta romántica doctrina es diametralmente opuesta, desde luego, a Platón, Aristóteles y el escolasticismo. Es una teoría peligrosísima, ya que es totalmente arbitraria y literalmente justifica cualquier acto, con tal de que esté emocionalmente respaldado por parte de quien lo realiza. Esta exposición completa de la religión natural es un interludio en el *Emilio* y se presenta con el título de «Confesiones de un vicario saboyano». La nueva teología

sentimentalista que ha brotado de Rousseau es, en cierto sentido, inexpugnable. Porque, a la manera de Occam, se desprende de la razón desde los mismos comienzos.

El contrato social está escrito en una vena un tanto diferente. Aquí, Rousseau se muestra en toda su capacidad teórica. Al transferir sus derechos a la comunidad como un todo, los hombres, como individuos, pierden todas sus libertades. Verdad es que Rousseau proporciona cierta salvaguardia al decir que el hombre conserva ciertos derechos naturales. Pero esto depende de la problemática suposición de que el soberano respetará siempre tales derechos. El soberano no está sujeto a ninguna autoridad más elevada, y su voluntad es la «Voluntad General», una especie de juicio compuesto que es compulsorio para aquellos cuyas voluntades individuales pudieran discrepar.

Mucho gira en torno al concepto de la voluntad general, pero, desgraciadamente, ese concepto no está muy claro. La idea parece consistir en que, eliminando los intereses antagónicos de los individuos, queda algún interés propio y compartido por todos ellos. Pero Rousseau nunca sigue esto hasta sus últimas consecuencias. Un Estado regido por tales normas tendría que prohibir todas las organizaciones privadas de cualquier especie, y particularmente aquellas que tuviesen una finalidad política y económica. Así tenemos todos los elementos de un sistema totalitario, y aunque Rousseau no parece completamente inconsciente de este hecho, no acierta a indicar cómo podría soslayarse esta consecuencia. En cuanto a sus referencias a la democracia, debe entenderse que Rousseau está pensando en la antigua ciudad-estado y no en el gobierno representativo. El libro, desde

luego, fue mal comprendido por aquellos que primero se opusieron a su doctrina, y después por los jefes de la Revolución, que la favorecieron.

El desarrollo pos cartesiano de la filosofía europea tomó, como ya hemos visto, dos caminos diferentes. Por una parte, están los diversos sistemas racionalistas de la filosofía continental, y por otra, la línea general del empirismo británico. Ambas direcciones son subjetivistas en cuanto conciernen a la experiencia privada. Locke se había impuesto la tarea de realizar una indagación preliminar para establecer cuál es el alcance de la mente humana, y el gran problema, clarísimamente expuesto por Hume, consiste en cómo explicar la relación. La respuesta de Hume fue que adquirimos ciertos hábitos que nos hacen ver las cosas como si estuviesen relacionadas. Como ya indicamos a su debido tiempo, incluso esto es decir más de lo que en rigor puede permitírsele a Hume. Sin embargo, es una afirmación que contiene la sugerencia de una posible salida a la dificultad. Fue la lectura de Hume lo que despertó a Kant de su dogmática somnolencia. Elevando el hábito de que habla Hume a la condición de un principio racional, Kant resuelve sencillamente el problema de Hume; aunque, naturalmente, tropieza con nuevas dificultades propias.

Immanuel Kant (1724-1804) nació en Königsberg, en la Prusia Oriental, y jamás en el curso de su existencia se alejó mucho de su ciudad natal. De su primera educación, conservó un rasgo de pietismo que influyó en su modo general de vivir y en sus escritos éticos. Kant estudió en la Universidad de Königsberg, empezando por la teología, pero dedicándose finalmente a la filosofía, hacia la que se sentía realmente atraído. Durante varios años, se ganó la vida como profesor particular de los vástagos de los aristócratas

terratenientes, hasta que, en 1755, fue designado profesor de filosofía de la Universidad de Königsberg. En 1770, fue elevado a la cátedra de lógica y metafísica, puesto que retuvo hasta su muerte. Aunque no excesivamente ascético, Kant llevó una vida muy disciplinada e industriosa. Sus costumbres eran tan metódicas, que sus conciudadanos solían poner en hora sus relojes al verle pasar. No fue un hombre robusto, pero soslayó la enfermedad merced a la regularidad de sus hábitos. Al mismo tiempo, fue un brillante conversador, y su asistencia a las reuniones de sociedad fue siempre acogida con agrado. En cuestiones políticas, fue liberal, en la mejor tradición de la Ilustración, y con respecto a la religión, mantuvo una especie de posición protestante heterodoxa. Saludó al advenimiento de la Revolución francesa y apoyó los principios republicanos. A través de sus grandes obras filosóficas, conquistó la fama, pero no la holgura económica. En sus últimos años, declinaron sus facultades mentales; pero los habitantes de Königsberg estaban orgullosos de él, y cuando murió, se le hizo objeto de unos funerales espectaculares, distinción que verdaderamente alcanzan muy pocos filósofos.

Las obras de Kant abarcan una enorme cantidad de temas, sobre todos los cuales había dado lecciones de una u otra época. Poco de todo ello conserva interés hoy, excepto una teoría cosmogónica basada exclusivamente en la física newtoniana, posición adoptada después por Laplace independientemente. Lo que hay aquí de interés particular para nosotros es la filosofía crítica de Kant. El problema crítico había sido discutido antes por Locke, que deseaba desbrozar el terreno. Pero el camino de las ideas, después de Locke, llevaba ineluctablemente al escepticismo de Hume. Kant organizó lo que él mismo denominó una revolución copernicana en este te-

rreno. En lugar de intentar explicar los conceptos, como había hecho Hume, en función de la experiencia, Kant emprendió la tarea de explicar la experiencia en función de los conceptos. En cierto sentido, podríamos decir que la filosofía de Kant mantiene el equilibrio entre la posición extrema del empirismo británico por una parte y los principios innatos del racionalismo cartesiano por otra. La teoría kantiana es difícil y enmarañada, y en muchas partes, cuestionable. Sin embargo, hemos de intentar captar sus líneas generales si queremos comprender su gran influencia en la filosofía posterior.

Con Hume y los empiristas, Kant sostuvo que todo conocimiento surge de hecho de la experiencia, pero, a diferencia de ellos, añadió a este criterio una observación importante. Debemos distinguir entre lo que realmente produce el conocimiento y la forma que adopta tal conocimiento. Así, pues, aunque el conocimiento brota de la experiencia, no se deriva exclusivamente de ella. Podríamos expresar esto de manera diferente diciendo que la experiencia sensorial es necesaria, pero no suficiente, para el conocimiento. En cuanto a la forma adoptada por el conocimiento y a los principios de organización que transforman en conocimiento materias primas de la experiencia, Kant sostenía que no se deriva de la experiencia. Aunque Kant no lo dice así, es evidente que estos principios son innatos en el sentido cartesiano.

A los conceptos generales de la razón que la mente proporciona así para formar la experiencia en conocimiento, Kant, utilizando el término aristotélico, los denomina categorías. Puesto que el conocimiento es de carácter proposicional, estas categorías deben estar ligadas a la forma de las proposiciones. Antes de mostrar cómo deduce Kant las categorías, debemos,

empero, hacer una pausa para considerar una cuestión importante tocante a la clasificación de las proposiciones. Siguiendo a Leibniz, Kant se adhirió a la tradicional lógica aristotélica del sujeto-predicado. En verdad, Kant consideró que la lógica era completa e imperfectible. Ahora bien, pueden distinguirse las proposiciones entre las que ya contienen el predicado en el sujeto y aquellas en las que esto no ocurre. Así «todos los cuerpos tienen extensión» pertenece al primer tipo, porque es así como se define el «cuerpo». Tales proposiciones se llaman analíticas, no hacen más que elucidar palabras. Pero «todos los cuerpos tienen peso» pertenece al otro tipo. La noción de ser un cuerpo no incluye en sí misma la de poseer peso. Esta proposición es sintética, puede ser negada sin auto contradicción.

Junto con este método de distinguir las proposiciones, Kant introduce otro criterio de clasificación. Al conocimiento, que es en principio independiente de la experiencia, lo califica de *a priori*. Por lo demás, todo lo que se deriva de la experiencia se describe como *a posteriori*. Lo importante es que estas dos clasificaciones se entrecruzan. Es así precisamente como Kant soslaya las dificultades de empiristas como Hume, que habría considerado idénticas ambas clasificaciones. Lo analítico sería coextensivo con lo *a priori*, y lo sintético con lo *a posteriori*. Kant admite lo primero, pero insiste en que puede haber proposiciones sintéticas apriorísticas. El objeto de la *Crítica de la razón pura* es demostrar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. Especialmente, lo que está aquí en juego para Kant es la posibilidad de las matemáticas puras, porque, en su opinión, las proposiciones matemáticas son sintéticas apriorísticas. El ejemplo que expone es el de sumar cinco y siete, una ilustración extraída sin duda del *Teeteto* de Platón, en donde se emplean los mismos números. La proposición 5 + 7 = 12 es aprio-

rística, ya que no se deriva de la experiencia, mientras es sintética porque el concepto de doce no está contenido ya en los conceptos de cinco, siete y adición. Por tales razones, Kant sostiene que las matemáticas son sintéticas a priori.

Otro ejemplo importante es el principio de la causalidad. La concepción de Hume tropezaba con el obstáculo de la conexión necesaria, que, en la teoría de las impresiones e ideas, es imposible. Para Kant, el de la causalidad es un principio sintético a priori. Calificarlo de apriorístico es simplemente subrayar el criterio de Hume de que no puede derivarse de la experiencia; pero, en lugar de describirlo como un hábito externamente condicionado, Kant lo trata como un principio de cognición. Es sintético porque podemos negarlo sin incurrir en auto contradicción verbal. Sin embargo, es un principio sintético a priori sin el cual el conocimiento se considera imposible, como veremos después.

Ahora podemos ocuparnos de la teoría kantiana de las categorías. Son estas los conceptos *a priori* del entendimiento, distintos a los de las matemáticas. Como ya hemos sugerido, deben buscarse en forma de proposiciones. Dado el criterio de Kant con respecto a la lógica, la lista de las categorías parece deducirse de una manera casi natural. En verdad, Kant consideró que había hallado un método para deducir la lista completa de las categorías. En primer lugar, distinguió ciertos rasgos formales y tradicionales de las proposiciones. Son estos cantidad, cualidad, relación y modalidad. Con respecto a la cantidad, los lógicos, desde Aristóteles, reconocen proposiciones universales, particulares y singulares. A estas corresponden las categorías de

unidad, pluralidad y totalidad, respectivamente. La cualidad de una proposición puede ser afirmativa, negativa o limitativa, y apunta a las respectivas categorías de realidad, negación y limitación. Bajo la relación, podemos dividir las proposiciones en categorías hipotéticas y disyuntivas, de donde anotamos las categorías de sustancia y accidente, causa y efecto, e interacción. Por último, una proposición puede tener uno de tres caracteres modales: puede ser problemática, asertórica o apodíctica. Las correspondientes categorías son las de posibilidad e imposibilidad, existencia y no existencia, y, finalmente, necesidad y contingencia. No tenemos necesidad de ocuparnos aquí de los pormenores de la deducción de Kant. Y no es difícil ver que la tabla de categorías de Kant no es tan completa como él creía, puesto que depende de un criterio lógico un tanto estrecho. Pero la noción de los conceptos generales, no derivada de la experiencia, aunque operando en el campo de la misma, ofrece aún interés filosófico. Proporciona una repuesta al problema de Hume, aunque pudiera no aceptarse la explicación de Kant a este respecto.

Habiendo deducido su lista de categorías de consideraciones formales, Kant procede a mostrar que, sin categorías, es imposible tener ninguna clase de experiencia comunicable. Así, antes de que las impresiones que irrumpen en los sentidos se conviertan en conocimiento, han de ser organizadas o unificadas de algún modo por la actividad del entendimiento. Estamos tratando aquí del problema epistemológico. Para explicar la posición de Kant, hemos de proceder con claridad en cuanto a la utilización que él hacía de los términos. El proceso del conocimiento, dice, implica a los sentidos, que meramente reciben el impacto de la experiencia procedente de fuera, y, al entendimiento, que une a estos elementos de sensación. Hay que distinguir

entre entendimiento y razón. Posteriormente, Hegel expresó esta diferencia al decir que la razón es lo que une a los hombres y el entendimiento lo que los separa. Podríamos decir

que los hombres son iguales en tanto que todos son racionales, o dotados de razón; pero desiguales con respecto al entendimiento, porque este es inteligencia activa, respecto de la cual los hombres son notoriamente desiguales.

Con el fin de obtener experiencia que pueda ser formulada en juicios, debe existir lo que Kant llama unidad de apercepción. Claramente, las impresiones aisladas de Hume no bastan, por rápida que sea su sucesión. En lugar del *staccato* de la experiencia sensorial empírica, Kant plantea cierta clase de continuidad. Según Kant, es imposible tener experiencia de nada eterno, excepto a través de la armazón de las categorías. Su operación es, pues, condición necesaria para semejante experiencia. Naturalmente, no es suficiente, puesto que los sentidos deben representar también su papel. Pero las categorías intervienen igualmente. Lo que Kant parece negar así es la posibilidad de la experiencia pura como una mera y pasiva absorción de impresiones, a menos, ciertamente, que nos ocupemos de las inefables corrientes de la conciencia.

En cuanto al espacio y el tiempo, son tenidos por nociones particulares apriorísticas que pertenecen a la pura intuición del sentido externo e interno, respectivamente. La discusión de estos temas por parte de Kant es un tanto compleja, y sus argumentos, en general, no muy convincentes. El quid de toda

la teoría parece consistir en que, sin las nociones apriorísticas del espacio y el tiempo, la experiencia es imposible. En este aspecto, el espacio y el tiempo son un tanto afines a las categorías. La experiencia está así moldeada por conceptos a priori. Pero lo que da lugar a la experiencia está también condicionado por cosas ajenas a la mente. A estas fuentes de experiencia Kant las denomina «cosas en sí», o nóumenos, en contraste con las apariencias, o fenómenos. Según la teoría kantiana, es imposible experimentar una cosa en sí, puesto que toda experiencia ocurre con la concurrencia del espacio, el tiempo y las categorías. Como máximo, podemos inferir la existencia de tales cosas de la postulada fuente externa de impresiones. Estrictamente hablando, ni siquiera eso es permisible, puesto que no disponemos de un modo independiente de descubrir la existencia de tales fuentes, y aun cuando las descubriésemos, no podríamos decir que fuesen las causantes, de nuestras impresiones sensoriales. Porque, si hablamos de causalidad, nos encontramos inmediatamente metidos en la red de conceptos a priori que operan dentro del entendimiento. Y aquí nos encontramos de nuevo con la dificultad de Locke. Porque, del mismo modo que Locke, de acuerdo con su propia teoría, no podía hablar de un mundo externo que diese origen a ideas de sensación, tampoco Kant estaba autorizado para hablar de nóumenos que diesen origen a fenómenos.

La cosa en sí, hallándose fuera del espacio y el tiempo, es un mueble metafísico, que, pese a cierta epistemología subjetiva, nos asegura la posibilidad de evitar el escepticismo y reconocer un campo de experiencia que sea, al menos, intersubjetivo. Kant se ve empujado a esta posición, porque no admite la existencia independiente del espacio y el tiempo. Suprímanse estos últimos de la lista de los conceptos apriorísticos, y la cosa en sí resulta

superflua. Ciertamente, podría hacerse esto sin afectar a la teoría kantiana de las categorías. Hay, sin embargo, otra razón por la que Kant necesita los nóumenos. La clave está en su teoría ética, de la que nos ocuparemos inmediatamente. Entre tanto, observemos que la cosa en sí cae por completo fuera del alcance de los principios y conceptos a priori. Uno de los peligros del uso especulativo de estos conceptos estriba precisamente en que podríamos sobrepasar los lími-

tes de su aplicabilidad. Los límites de los conceptos a priori son los del campo de la experiencia. Si vamos más allá, nos vemos envueltos en una metafísica y «dialéctica» infructuosas, término éste último que en Kant tiene un sentido despectivo.

Pero la *Crítica de la razón pura* trata solamente una de las tres cuestiones principales con que hemos de enfrentarnos. Establece los límites de la cognición. Y esto omite la volición y lo que Kant denomina juicio. La primera cae en el dominio de la ética, y es objeto de discusión en la *Crítica de la razón práctica*. En cuanto al juicio, se toma en el sentido de estimar fines y propósitos. Constituye el tema de la *Crítica del juicio*, que no examinaremos aquí. Sin embargo, hemos de considerar brevemente la teoría ética de Kant, según es discutida en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres*.

Se califica de práctica a la volición en el sentido de que la acción es contrastada con el proceso teórico de la cognición. Ambas palabras, teórica y práctica, deben ser entendidas aquí en su sentido original griego, hallándose

ligadas a «ver» y «hacer», respectivamente. La cuestión básica de la razón práctica en esta: ¿cómo debemos actuar? También aquí introduce Kant una especie de revolución. Porque si hasta este momento la ética había supuesto siempre que la voluntad estaba regida por influencias externas, Kant supone que se da su propia ley a sí misma. En este sentido, puede describirse la voluntad como autónoma. Si queremos llegar a algunos principios generales de acción, no podremos hallarlos si buscamos causas o metas externas. Por el contrario, hemos de mirar a nuestro propio interior si deseamos descubrir lo que Kant llama la ley moral. Pero, evidentemente, esta ley moral no puede consistir en preceptos específicos. No puede decirnos cómo debemos actuar en un caso dado. Porque es esto precisamente lo que, según el principio de autonomía, hemos de evitar. Por consiguiente, lo que queda es un principio puramente formal y desprovisto de contenido empírico. A esto lo llama Kant imperativo categórico. Tenemos aquí otra noción híbrida que, en el empleo práctico de la razón, corresponde a lo sintético a priori en su empleo teórico. En la lógica tradicional, los modos categórico e imperativo se excluyen mutuamente. Pero Kant sostiene que ciertas aserciones que impliquen «debe» pueden ser incondicionales, y a estas les da el nombre de imperativos categóricos. El principio supremo de la ética se encuentra así en el siguiente imperativo categórico: actúa siempre de forma tal, que los principios que guían la voluntad puedan convertirse en la base de una ley universal. Esta declaración un tanto austera es en realidad una manera pomposa de decir que debemos conducirnos con respecto a los demás de la misma forma que deseamos que los demás se conduzcan con respecto a nosotros. Es un principio que niega la justicia de alegación especial.

Observamos que el imperativo categórico, que está en la base de la ética kantiana, es un principio formal. Como tal, no puede pertenecer a la esfera de la razón teórica, puesto que esta se ocupa de los fenómenos. Kant extrae de ello la conclusión de que la buena voluntad, que está determinada por este imperativo categórico, debe ser noumenal. Por fin, vemos aquí cuál es la función del nóumeno. Los fenómenos se conforman a las categorías, en particular a la categoría de causa y efecto. Por otra parte, los nóumenos no están sujetos a tales restricciones, y de este modo Kant puede eludir el dilema del libre albedrío como opuesto al determinismo. En tanto que el hombre pertenece al mundo fenomenal, está también determinado por sus leyes. Pero, como agente moral, el hombre es nou-

menal, y, por lo tanto, posee libre albedrío. La solución es bastante ingeniosa, aunque, desde luego, coincide con la noción de la cosa en sí. En la ética de Kant, hay ciertos rasgos de rectitud calvinista que repelen un tanto. Porque, dicho claramente, lo único que importa es que nuestros actos estén inspirados en los principios justos. Desde este punto de vista, gustar de hacer lo que éticamente uno está obligado a hacer constituye un positivo obstáculo para la acción moral. Supongamos que me agrada mi vecino y que, por consiguiente, me siento inclinado a prestarle ayuda cuando le veo en apuros. Esto, de acuerdo con el principio de Kant, no es tan encomiable como hacer extensiva esta misma actitud caritativa a otra persona que no sea completamente odiosa. Todo se convierte en una serie de deberes bastante desagradables y molestos, cumplidos no por el deseo de cumplirlos, sino por principio. Quien así cumple es la buena voluntad, única que cuenta como incondicionalmente buena.

Desde luego, es absolutamente cierto que no podemos ceder siempre a los caprichos del momento. Hay muchas ocasiones en que actuamos de acuerdo con los principios, aunque sea en contra de nuestros deseos inmediatos. Pero, de todos modos, parece extraño que todas nuestras acciones deban quedar trabadas de esta manera. El que Kant sostuviese semejante criterio puede deberse al hecho de que, en general, llevó una vida extremadamente teórica. De otro modo, tal vez se le hubiese ocurrido pensar que en el terreno de los afectos particulares puede haber mucho que justamente podríamos calificar de bueno, sin plantearse por ello la necesidad de convertir cualquier cosa en una ley general. Pero la ética kantiana está abierta a una objeción mucho más seria todavía. Si lo que importa es el estado de ánimo o intención, entonces puede uno sumirse alegremente en una completa confusión, con tal simplemente de que uno considere que está cumpliendo con su deber. Las miserables consecuencias que el acto de uno pudiera provocar carecen por completo de importancia. Bien pudiera Sócrates advertir al ejecutor de semejante ética que la ignorancia es el pecado capital.

En cuanto a la función ética de la cosa en sí, hay que anotar otras consecuencias. En la *Crítica de la razón pura*, Kant había mostrado que, dentro de la esfera de la razón teórica, es imposible establecer la existencia de Dios mediante el argumento. La actividad especulativa de la razón pura concibe, ciertamente, la idea de la existencia de Dios. Pero es la razón práctica la que únicamente proporciona base a semejante creencia. En verdad, en el terreno práctico estamos obligados a aceptar esta noción, ya que sin ella no puede haber una adecuada actividad moral. Para Kant, la posibilidad de actuar sobre la base del imperativo categórico de la ley moral comporta la implicación práctica de la existencia de Dios.

En cierto modo, la teoría de Kant traza una línea divisoria que recuerda a Occam. Ya que lo que se propone la primera crítica es delimitar el conocimiento con el fin de hacer sitio a la fe. La existencia de Dios no puede conocerse como una verdad teórica, sino que se impone como una creencia sobre las bases prácticas, siempre en el sentido en que, según se ha explicado antes, deben tomarse los vocablos práctico y teórico. No obstante, la ética de Kant no le permitió seguir ningún dogma religioso. Pues, como vemos, lo realmente importante es la ley moral. Se afirma falsamente que los dogmas específicos de las diferentes religiones son de inspiración divina. Aunque sostuvo que el cristianismo era la única religión que se conformaba de hecho a la ley moral, sus opiniones sobre la religión le valieron una censura oficial por parte del Gobierno prusiano.

243

Igualmente radicales para su época fueron los puntos de vista acerca de la paz y de la cooperación internacional expuestos en un folleto sobre la *Paz perpetua*, publicado en 1795. Gobierno representativo y federación mundial fueron dos de las ideas fundamentales que propuso. Haríamos bien en recordar esto en nuestros días. Como hemos visto, la filosofía kantiana dio una cierta respuesta al problema de Hume, pero a costa de introducir los nóumenos. Los sucesores de Kant en el movimiento idealista alemán no anduvieron remisos en demostrar la debilidad de esta concepción, aun cuando sus propios desarrollos de la teoría del conocimiento fuesen también cuestionables.

Los materialistas, para quienes la mente es un acompañamiento de ciertas formas de organización material, habían indicado un camino para

evitar el dualismo. La otra posibilidad consiste en volver esto del revés y considerar al mundo exterior como producto, en cierto sentido, de la mente. Kant, al proponer los nóumenos, se había mostrado refractario a dar este último paso. Fichte lo dio deliberadamente.

Fichte (1762-1814), que nació en un ambiente de pobreza, fue ayudado durante sus días de escuela y universidad por un generoso patrón. Después, se ganó precariamente la vida como preceptor. Cuando cayeron en sus manos los escritos de Kant, fue inmediatamente en busca del gran filósofo, quien le ayudó a publicar un ensayo sobre la revelación. Este ensayo obtuvo un éxito inmediato, y Fichte se vio de profesor en Jena. Sin embargo, sus opiniones sobre religión no fueron del agrado de las autoridades. Fichte se fue a Berlín y entró al servicio del Gobierno. En 1808, publicó su famoso *Discurso a la nación alemana*, en el que apelaba a los alemanes para que resistiesen a Napoleón como un solo hombre. En estos discursos, el nacionalismo alemán adopta una forma un tanto exagerada. «Poseer carácter y ser alemán significan, indudablemente, una y la misma cosa», según Fichte. No está totalmente claro si creyó que esto era un hecho empírico o una definición verbal apropiada. Lo primero sería un punto controvertible; como definición, parece un poquitín excéntrica.

Cuando, en 1810, se fundó la Universidad de Berlín, Fichte fue nombrado profesor de la misma, conservando su puesto hasta su muerte. Cuando, en 1813, estallaron las guerras de liberación, envió a sus estudiantes a luchar contra los franceses. Como tantos otros, había sido un defensor de la revolución francesa, pero se opuso a la corrupción que de ella hizo Napoleón.

En su pensamiento político, Fichte se muestra como precursor de las nociones marxistas acerca de una economía socialista con control del Estado sobre la producción y la distribución. Pero de mayor interés filosófico para nosotros es su doctrina del *yo*, concebida para contrarrestar el dualismo kantiano. El *yo*, que en ciertos aspectos corresponde a la unidad de apercepción de Kant, es algo activo y autónomo en el sentido kantiano. En cuanto al mundo de la experiencia, constituye una especie de proyección inconsciente del *yo* que él denomina el *no yo*. Debido a que la proyección no es consciente, se dice que somos inducidos a pensar erróneamente que estamos constreñidos por un mundo externo. En cuanto a las cosas en sí, es esta una cuestión que no puede suscitarse nunca, puesto que lo que conocemos son apariencias. Hablar de los nóumenos es auto contradictorio; es como saber lo que, por definición, no puede saberse. La proyección, empero, es no solo inconsciente, sino también incondicional. Puesto que no es experimentada, no está determinada por la categoría de la causalidad. Como proceso libre, brota

de la naturaleza práctica y moral del *yo*, en donde el vocablo «práctica» ha de ser entendido en el sentido etimológico. Porque, de este modo, el principio activo que anima al *yo* tiene alguna labor que realizar para ponerse de acuerdo con su propia proyección.

Esta teoría un tanto fantástica evita en verdad las dificultades dualistas. Y, como veremos, es precursora del hegelianismo. Una de las consecuencias de semejante teoría es que puede parecer posible extraer el mundo del *yo*. Esto fue intentado primeramente por Schelling, cuya filosofía de la Naturaleza

inspiró más tarde a Hegel. Schelling (1775-1854), lo mismo que Hegel y el poeta romántico Hölderlin, fue de origen suabo. Estos dos hombres se hicieron amigos suyos cuando Schelling ingresó en la Universidad de Tubinga a la edad de quince años. Las de Kant y Fichte fueron las principales influencias filosóficas que Schelling absorbió. Una temprana y brillante elegancia literaria le valió el puesto de profesor en Jena antes de que cumpliese los veintitrés años de edad. De este modo, para conocer a los poetas románticos Tieck y Novalis; y a los dos hermanos Schlegel Friedrich y August, el segundo de los cuales, junto con Tieck, tradujo a Shakespeare al alemán, y con cuya divorciada esposa se casó Schelling, a pesar de ser doce años más joven que ella. Schelling sentía gran interés por la ciencia y estaba al corriente de los últimos progresos científicos. Antes de cumplir los veinticinco años, publicó la *Filosofía de la Naturaleza*, en la que aborda la tarea de dar una explicación apriorística de la Naturaleza. En esto Schelling no ignora el estado en que se hallaba entonces la ciencia empírica. Sin embargo, piensa que, después del hecho, debe ser posible deducir estos hallazgos de principios muy generales y no empíricos. Hay en este intento un rasgo del racionalismo de Spinoza, combinado con la noción de la actividad de Fichte. Porque el mundo apriorístico que Schelling está tratando de derivar es concebido como un mundo activo, mientras el mundo de la ciencia empírica le parecía muerto. Este método fue adoptado posteriormente por Hegel. Para el lector moderno, tan rarificadas especulaciones acerca de cuestiones científicas resultan punto menos que incomprensibles. Hay mucho de huera palabrería y también mucho de ridículos pormenores en estas discusiones. Fue esto, entre otras cosas, lo que más tarde ocasionó el descrédito de la filosofía idealista.

Lo notable, empero, es que el propio Schelling, en años posteriores, rechazó esta manera de filosofar. Después de su primera fase, el interés de Schelling se desplazó hacia un misticismo religioso. Su primera esposa había muerto, y él se había separado de Hegel. Cuando fue invitado, en 1841, a escribir un prefacio para la traducción alemana de las obras del filósofo francés Víctor Cousin, Schelling aprovechó la oportunidad para desencadenar un acerbo ataque contra la filosofía de la Naturaleza, de Hegel. No se mencionan nombres, y el acusado ya había muerto en todo caso, pero la intención estaba bastante clara. Schelling niega aquí vigorosamente que sea posible deducir hechos empíricos de principios apriorísticos. El que tuviese conciencia de que ello minaba su propia filosofía de la Naturaleza tanto como la de Hegel es cuestión difícil de aseverar.

Tanto en Fichte como en Schelling, encontramos formas de lo que más tarde utilizó Hegel como método dialéctico. Ya vimos en Fichte como el *yo* se enfrenta con la tarea de vencer al *no yo*. En la filosofía de la Naturaleza de Schelling, hay un concepto fundamental de contrarios polares y su unidad, que presagia aún más claramente la dialéctica futura. No obstante, el origen de la dialéctica se re-

monta a la tabla de las categorías de Kant, en donde este explica que en la tercera de cada grupo hay una combinación de la primera y la segunda, que son contrarias. Así, en cierto sentido, la unidad es opuesta a la pluralidad, mientras una totalidad contiene múltiples unidades, y esto une a las dos nociones primeras.

La filosofía idealista alemana recibió su forma final y sistemática de manos de Hegel. Tomando aspectos de Fichte y del Schelling de la primera época, Hegel levantó un edificio filosófico que, pese a sus rasgos poco sólidos, sigue siendo todavía interesante e instructivo. Por otra parte, el hegelianismo ejerció amplia influencia sobre toda una generación de pensadores no solo en Alemania, sino más tarde también en Inglaterra. Francia, en general, no se mostró dócil a la filosofía hegeliana, tal vez debido a la gran oscuridad del original, que entorpece una versión plausible al diáfano francés. La filosofía de Hegel pervive especialmente en el materialismo dialéctico de Marx y Engels, el cual proporciona un buen ejemplo de lo insostenible de aquella.

Hegel (1770-1831) nació en Stuttgart y estudió en Tubinga al mismo tiempo que Schelling. Durante varios años, trabajó como profesor particular y luego se unió a Schelling en Jena en 1801. Fue aquí donde, cinco años más tarde, terminó la *Fenomenología del espíritu*, en vísperas de la batalla de Jena. Se retiró ante el avance de los victoriosos franceses y durante varios años trabajó como editor y después como director de una escuela de humanidades en Núremberg, en donde escribió su *Ciencia de la lógica*. En 1816, fue nombrado profesor de la Universidad de Heidelberg y publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Finalmente, en 1818, fue llamado a ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín, en donde se quedó definitivamente a partir de entonces. Admiraba mucho a Prusia, y su filosofía convirtióse en la doctrina oficial.

Los escritos de Hegel se cuentan entre las obras más difíciles de toda la literatura filosófica. Débese esto no solo a la naturaleza de los temas discutidos, sino también al estilo torpe del autor. El alivio que proporcionan

ocasionales y brillantes metáforas no basta para contrarrestar la oscuridad general. Para tratar de comprender lo que Hegel se proponía, podríamos recordar la distinción kantiana entre lo teórico y lo práctico. Así, pues, puede decirse que la filosofía hegeliana en una filosofía que insiste en la primacía de lo práctico, en el sentido original de la palabra. Por esta razón, se pone mucho énfasis en la Historia y en el carácter histórico de todos los esfuerzos humanos. En cuanto al método dialéctico, que tiene algunas raíces en Kant, Fichte y Schelling, su plausibilidad para Hegel nace, sin duda, del examen del desarrollo pendular de los movimientos históricos. Y de manera más particular, el desarrollo de la filosofía presocrática parece seguir esta concepción, según se dijo antes. Hegel eleva este método a la condición de un principio de explicación histórica. Ahora bien, hasta cierto punto, la progresión dialéctica procedente de dos exigencias opuestas en busca de alguna solución de compromiso es bastante útil. Sin embargo, Hegel procede a mostrar cómo la Historia tuvo que atravesar sus distintas fases sobre la base de este principio. Innecesario es decir que esto es posible únicamente deformando los hechos. Una cosa es reconocer la articulación de los hechos históricos, y otra muy distinta deducir la Historia de semejante principio. La crítica de Schelling puede aplicarse tanto a esto como a la filosofía de la Naturaleza.

El método dialéctico recuerda en algunos aspectos los esfuerzos socráticos en busca de la forma del Bien. A esto último corresponde

lo que Hegel llama la Idea Absoluta. Lo mismo que la dialéctica socrática, destruyendo hipótesis especiales, conduce últimamente a la forma del Bien, así asciende la dialéctica hegeliana a la Idea Absoluta. Este proceso, mejor o peor, se explica en la *Lógica*. Debe tenerse presente que lógica, para Hegel, es realmente sinónimo de metafísica. Así, bajo este título, nos hallamos con una explicación de las categorías extraídas unas de otras mediante una progresión dialéctica de tesis, antítesis y síntesis. Esta doctrina está inspirada, evidentemente, en la discusión kantiana de las categorías, con las cuales comparte la categoría de la unidad como punto de partida. Después, Hegel emprende su propio camino y construye una larga y un tanto arbitraria cadena de categorías hasta llegar a la Idea Absoluta, momento en que hemos recorrido todo el círculo y hemos regresado de nuevo a la unidad. En cierto modo, Hegel considera esto como una garantía de plenitud y de sólido argumento. La Idea Absoluta resulta ser, de hecho, el ejemplo supremo de unidad en donde todas las diferencias quedan borradas.

En cuanto al proceso dialéctico que conduce a lo Absoluto, nos ayuda a captar mejor esta difícil noción. Explicar esto mediante el lenguaje corriente está fuera del alcance de Hegel y, sin duda alguna, del de cualquiera. Pero Hegel recurre aquí a una de esas sorprendentes ilustraciones que tanto abundan en sus obras. El contraste se establece entre alguien cuya noción de lo Absoluto está apoyada por su paso a través de la dialéctica, y otro que no ha pasado por ella. Esto se compara a la significación que una oración tiene para un niño y para un anciano. Ambos pronuncian las mismas palabras, pero en el caso del niño esas palabras significan poco más que ciertos ruidos, mientras en el caso del anciano evocan las experiencias de toda una vida.

El principio dialéctico proclama así que lo Absoluto, en que la progresión llega a su fin, es la única realidad. Sobre este particular Hegel está influido por Spinoza. Luego, se sigue que ningún fragmento del todo tiene sentido o realidad viable por sí mismo. Solamente estando relacionado con el universo entero puede tener significación. Parece como si la única y exclusiva proposición que pudiéramos arriesgar fuese la de que la Idea Absoluta es real. Solamente el todo es verdadero. Lo parcial solo puede ser parcialmente verdadero. En cuanto a la definición de la Idea Absoluta, este aspecto está tan oscuro en Hegel, que resulta inservible. Sin embargo, el quid de la cuestión es muy sencillo. La Idea Absoluta, para Hegel, es la Idea que se piensa a sí misma.

Es esta una exhibición metafísica que corresponde en ciertos aspectos al Dios de Aristóteles, una entidad lejana y desconocida, envuelta en su propio pensamiento. En otros aspectos, recuerda al Dios de Spinoza, que es Idéntico al universo. Como Spinoza, Hegel rechaza toda forma de dualismo. Siguiendo a Fichte, parte de lo mental, y, por consiguiente, habla en términos de la Idea.

Esta teoría metafísica general la aplica Hegel a la Historia. Que encaje en ciertos esquemas generales en este campo no es sorprendente, desde luego, ya que es precisamente de la Historia de donde Hegel extrajo el principio dialéctico. Más, como dijimos anteriormente, la explicación detallada de acontecimientos específicos no debe buscarse de esta manera apriorística. Nuevamente, la progresión hacia lo Absoluto en la Historia ofrece la oportunidad para desarrollar una propaganda nacionalista bastante cruda. Parece como si la Historia hubiese alcanzado su última fase en el Estado prusiano de la época de Hegel. Tal es la conclusión a que llega Hegel

en la *Filosofía de la Historia*. Parece que en esto el gran dialéctico se precipitó un poco en su deducción.

El mismo modelo de argumentación lleva a Hegel a preconizar un Estado organizado de manera totalitaria. El desarrollo del espíritu en la Historia es fundamentalmente misión de los alemanes, según Hegel. Pues solamente ellos han comprendido el alcance universal de la libertad. Ahora bien, la libertad no es una noción negativa, sino que debe estar ligada a algún código de derecho; en esto podemos convenir con Hegel. De aquí no se sigue, sin embargo, que donde quiera que exista la ley exista también la libertad, como en verdad parece pensar Hegel. Si esto fuese así «libertad» sería sinónimo de «obediencia a la ley», lo cual discrepa un tanto con el punto de vista de un profano. Al mismo tiempo, encontramos una valiosa sugerencia en la noción de Hegel con respecto a la libertad. Cualquiera que habitualmente se lance de cabeza contra los muros de ladrillo, por su repugnancia a admitir que los ladrillos son más duros que los cráneos, podrá ser definido como un hombre obstinado, pero no libre. En este sentido, la libertad consiste en reconocer al mundo tal y como es, en lugar de alimentar ilusiones o asir la operancia de la necesidad, idea ya apuntada por Heráclito, según vimos en su momento. Pero, cuando se trata de las leyes específicas de Prusia, no parece existir razón alguna para sostener que estas fuesen lógicamente necesarias. Mantener que lo son, como Hegel se inclina a sostener, es imponer a los desamparados ciudadanos una ciega obediencia a las ordenanzas de su país. Su libertad consiste en hacer lo que se les manda.

El método dialéctico está inspirado en otro rasgo que procede de la observación de la Historia. Pues este método subraya el aspecto de la lucha entre fuerzas opuestas. Lo mismo que Hegel valora grandemente la lucha. Llega incluso a sugerir que la guerra es moralmente superior a la paz. Si las naciones no tuviesen enemigos con quien luchar, se debilitarían moralmente y entrarían en decadencia. Evidentemente, Hegel piensa aquí en lo dicho de Heráclito que la guerra es la madre de todas las cosas. Hegel rechaza la concepción de Kant de una confederación mundial y se opone a la Santa Alianza, que surgió del Congreso de Viena. Toda la discusión hegeliana de la política y la Historia está deformada por su interés unilateral por la historia política. En esto carece de la amplia visión de Vico, quien reconoció la importancia de las artes y las ciencias. Solo desde un punto de vista político, en el sentido estrecho de la expresión, podría Hegel llegar a la conclusión de que los enemigos externos fuesen vitales para la salud moral de una nación. Si se adopta un criterio más amplio, se ve claramente que, dentro de una sociedad dada, hay muchas cosas que procuran salida al saludable espíritu de lucha de sus ciudadanos. La opinión de que las diferencias entre naciones deben resolverse mediante la guerra supone que se considera imposible todo contrato social entre ellas, y que, en sus tratos mutuos, deben permanecer en un estado de naturaleza en el que solamente cuenta la fuerza. Sobre este problema, Kant demostró mayor visión que Hegel. Nuestra propia época ha probado que la guerra conduciría en definitiva a la destrucción universal. Eso equivaldría, en verdad, a una consumación dialéctica que debería satisfacer incluso al hegeliano más ortodoxo.

La doctrina hegeliana de la política y la Historia, de manera singular, no está realmente en armonía con su propia lógica. Porque la totalidad en que

desemboca el proceso dialéctico no es como el *Uno* de Parménides, que es indiferenciado, ni tampoco como el Dios o la Naturaleza de Spinoza, en donde el individuo se identi-

fica cada vez más con el universo, hasta que, por último, se funde con él. Hegel, por el contrario, piensa en términos de todos orgánicos, noción que influiría después en la filosofía de Dewey. Desde este punto de vista, es precisamente a través de su relación con un todo, como sucede con las partes de un organismo, como el individuo alcanza su plena realidad. Podría creerse que esto condujo a Hegel a admitir la variedad de organizaciones dentro del Estado, pero Hegel no las admitió en absoluto. El Estado es el poder supremo y único. Como buen protestante, Hegel proclama, naturalmente, la supremacía del Estado sobre la Iglesia, ya que ello asegura el carácter nacional de la organización eclesiástica. En cuanto a la Iglesia de Roma, dando de lado todas las demás consideraciones, Hegel era opuesto a ella por lo que de hecho constituye su principal mérito: ser un cuerpo internacional. Asimismo, no se hace ninguna concesión a los propósitos independientes de intereses organizados dentro de la sociedad, aun cuando, con su criterio orgánico, Hegel debería haber saludado complacido tales actividades. En cuanto a la investigación desinteresada o la práctica de aficiones favoritas, había que renunciar a ellas. Mas ¿por qué, por ejemplo los coleccionistas de sellos no podrían reunirse en un club con el exclusivo objeto de satisfacer su común interés por la filatelia? Es digno de notar que la doctrina marxista oficial conserva en esto mucho del hegelianismo. Todas las actividades se encauzan, de uno u otro modo, a fomentar directamente el progreso del Estado. Si, bajo

tal sistema, una sociedad filatélica no enfoca su labor hacia la glorificación de la revolución socialista, sus miembros de verán rudamente privados de coleccionar sellos o cualquier otra cosa.

La teoría política de Hegel es inconsecuente respecto de su metafísica en otro aspecto importante. Una rigurosa aplicación de su propio principio dialéctico debería haberle llevado a comprender que no hay razón para detenerse en menos que en una organización entre naciones, un tanto quizá sobre las líneas sugeridas por Kant. Pero lo Absoluto en política parece ser el reino de Prusia. La deducción de esta conclusión es, desde luego, una farsa. Que hubo hombres que honestamente creyeron en esta proposición, es algo que no cabe negar. Más, aunque algunos les procure satisfacción creer tales cosas, es poco ingenioso proclamarlas como dictados de la razón. Con este método, se pueden encontrar excusas espurias para todos los prejuicios y todas las atrocidades bajo el sol. Todo eso resulta un poco fácil en demasía.

Volvamos ahora a la dialéctica, que es realmente la noción central del sistema de Hegel. Hemos observado previamente que todo paso dialéctico implica tres fases. Primero tenemos una observación a la que después se opone una contra aseveración, y, finalmente, ambas aseveraciones se combinan en un arreglo compuesto. Un sencillo ejemplo servirá para ilustrar esto. Podría exponerse la tesis de que el oro es valioso. A esto puede oponerse la antítesis de que el oro no es valioso. Entonces tal vez pueda llegarse a la síntesis de que el valor del oro depende de las circunstancias. Si uno se encuentra en Oxford Street, por ejemplo, en donde hay gente dispuesta a tomar el oro a cambio de bocadillos, entonces el oro es valioso. Pero si uno está perdido en el desierto de Sahara con un saco de oro, y lo que uno necesita es agua, entonces el oro no es valioso. Así, pues, parece que hayan detenerse

en cuenta las circunstancias concurrentes. Tal vez Hegel no hubiera probado este ejemplo, pero sirve aquí a nuestro propósito. Ahora bien, el argumento consiste en que la síntesis se convierte en una nueva tesis y empieza de nuevo el mismo proceso dialéctico, y así sucesivamente hasta que

abarquemos todo el universo. Esto equivale a decir que la plena significación de una cosa únicamente emerge cuando se la ve en todas sus posibles relaciones, es decir, en el marco del mundo como un todo.

Surgen por sí solo varios comentarios. El primero se relaciona con el contenido histórico de la dialéctica. Es absolutamente cierto que hay casos en que exigencias irreconciliables se resuelven mediante una suerte de compromiso. Podría decir, por ejemplo, que no estoy dispuesto a pagar ningún impuesto. Los organismos oficiales competentes adoptan, naturalmente, el punto de vista contrario, y están dispuestos a llevárselo todo, finalmente, llegamos a una especie de solución intermedia, en virtud de la cual ambas partes obtienen cierta medida de satisfacción. En esto no hay absolutamente nada de misterioso. Debe notarse que el compromiso surge no de dos exigencias que sean contradictorias, sino más bien mutuamente contrarias. Este punto lógico requiere cierta elucidación. Dos aseveraciones son contradictorias si la veracidad de una supone la falsedad de la otra, y viceversa. Pero dos aseveraciones contrarias bien pudieran ser falsas ambas, aunque las dos no pueden ser ciertas. Así, en el ejemplo anterior, la solución de compromiso da un mentís a las dos aseveraciones opuestas. Lo que hace operar a la dialéctica en el caso verdaderamente histórico es el hecho de que,

partiendo de exigencias contrarias, puede llegarse frecuentemente a una especie de convenio. Naturalmente, si las partes interesadas no tienen suficiente paciencia para elaborar un acuerdo aceptable, el juego puede resultar un poco drástico, y, al final, la parte más fuerte triunfa, dejando al vencido en el campo de batalla. En tal caso, las exigencias contrarias, después de los acontecimientos, pueden ser consideradas como contradictorias. Pero solo después de los acontecimientos, ya que no es inevitable que eso suceda. Al sustentar opiniones contrarias con respecto a los impuestos, ni el ciudadano ni las autoridades están obligados a exterminarse mutuamente. En segundo lugar, podemos notar que el desarrollo intelectual sigue un modelo similar. En este aspecto, la dialéctica se remonta al mutuo juego de preguntas y respuestas en los diálogos de Platón. Así es precisamente como funciona la mente cuando se enfrenta con un problema. Se expone un caso, surgen varias objeciones, y, en el curso de la discusión, o bien se llega a un arreglo mediante un criterio más afinado de la situación, o bien se abandona el caso, si, después de reflexionar, se llega a la conclusión de que ha de aceptarse alguna de las objeciones. Aquí es posible el compromiso, ya sean contrarias o contradictorias las aseveraciones que se enfrentan. Así, la afirmación de Heráclito de que todo está en movimiento y la afirmación de Parménides de que no se mueve nada, son contrarias. Más se podría objetar simplemente a la opinión de Heráclito diciendo que algunas cosas no se mueven, en cuyo caso las dos afirmaciones serían contradictorias. En cualquiera de los casos, podemos llegar al compromiso de que unas cosas se mueven y otras no. Esto pone de relieve una importante diferencia que Hegel no está dispuesto a reconocer. La contradicción es algo que ocurre en el discurso. Un hombre puede contradecir a otro, o, acaso mejor, una aseveración puede contradecir a otra aseveración. Más, en el mundo cotidiano de los hechos no existe

contradicción. Un hecho no puede ser contradictorio de otro hecho, cualquiera que sea el criterio que se tenga de la relación existente entre el lenguaje y el mundo. Así, la pobreza y la riqueza no son contradictorias, sino simplemente diferentes. Como Hegel adopta un criterio espiritual del mundo, se muestra inclinado a pisotear rudamente esta distinción

vital. Es fácil ver, pues, según este criterio, por qué el método dialéctico se aplica no solo como un instrumento de la teoría del conocimiento, sino directamente como una descripción del mundo. Utilizando expresiones técnicas, diremos que Hegel da a su método no solo estado epistemológico, sino también ontológico.

Y sobre esta base procede Hegel a dar una explicación dialéctica de la Naturaleza. Ya hemos mencionado las objeciones de Schelling a la misma. Esta clase de disparates vino a ser adoptada por los marxistas, con la salvedad, naturalmente, de que reemplazaron la tendencia de Hegel hacia el lado del espíritu por los principios materialistas de La Mettrie.

Otro peculiar prejuicio que brota del método dialéctico es la predilección de Hegel por el número tres. Todas las cosas parecen darse en grupos de tres, justamente porque la dialéctica se refiere a las tres fases de tesis, antítesis y síntesis. Así, donde quiera que algo necesite ser dividido, Hegel lo divide en tres. En su examen de la Historia, por ejemplo, reconoce el mundo oriental, el de los griegos y romanos, y, finalmente, el de los germanos. El resto no parece contar en absoluto. Todo ello está muy bien, desde luego, desde el punto de vista de la simetría, pero no parece muy convincente como

método de estudio histórico. Asimismo, encontramos una división tripartita en la *Enciclopedia*, correspondiente a las tres fases del espíritu. Primero está el ser-como-tal, que da origen a la lógica. Después, se dice que el espíritu pasa por una fase de auto extrañamiento, en la que se halla en un estado de ser-otro. Esta segunda fase se discute en la filosofía de la Naturaleza. Finalmente, el espíritu completa su viaje de ida y vuelta dialéctico, y regresa a sí mismo. Correspondiendo a esto, tenemos la filosofía del espíritu. El conjunto es concebido como una tríada dialéctica. Esta clase de teorización es tan absurda, que ni siquiera aquellos que respetan a Hegel intentan ya defenderla.

Pero, una vez hechos estos comentarios críticos, no debemos pasar por alto lo que hay de valioso en la filosofía de Hegel. En primer lugar, y en lo que a la dialéctica concierne, debe admitirse que Hegel muestra considerable visión con respecto al funcionamiento de la mente. Porque es frecuentemente siguiendo el modelo dialéctico como progresa la mente. Como contribución a la psicología del desarrollo intelectual, la dialéctica, hasta cierto punto, es un elemento de sagaz observación. En segundo lugar, el hegelianismo subraya la importancia de la Historia, aspecto que había sugerido Vico un siglo antes. La forma en que Hegel expone sus concepciones adolece a veces de falta de precisión en el uso de las palabras. Esto tal vez esté vinculado a cierta concepción poética del lenguaje mismo. Así, cuando Hegel dice que la filosofía es el estudio de su propia historia, hemos de ver esto a la luz del principio dialéctico. Hegel quiere decir que la filosofía crece necesariamente según el modelo dialéctico, y, por consiguiente, el estudio de la dialéctica, que es el principio filosófico supremo, parece coincidir con el estudio de la historia de la filosofía. Equivale esto, por lo tanto, a una forma muy indirecta de afirmar que, para comprender adecuadamente la filosofía, es preciso saber

algo de su historia. Se puede discrepar de esto, pero no son tonterías. En sus formulaciones, Hegel juega a menudo con las diferentes acepciones de las palabras. Sostuvo, efectivamente, el criterio de que el lenguaje posee una especie de inteligencia inherente y que, de un modo u otro, resulta superior a la de quienes lo utilizan. De manera bastante extraña, un criterio muy similar es defendido por los filósofos del lenguaje de nuestro actual Oxford.

251

En cuanto a la situación histórica, Hegel creyó que lo Absoluto estaba muy próximo. Era, pues, oportuno levantar sistemas filosóficos que, en su opinión, siempre sobrevienen después de los acontecimientos. Expresó esto de manera sumamente sorprendente en el prefacio a la *Filosofía del Derecho*: «el búho de Minerva inicia su vuelo sólo cuando llega la oscuridad».

La filosofía hegeliana se inspira en un principio general y repetido a través de la historia de la filosofía. Ese principio afirma que no puede entenderse ninguna porción del mundo, a menos que se la vea enmarcada en el universo como un todo. En consecuencia, el todo es la única realidad.

Este concepto se encuentra ya entre los presocráticos. Cuando Parménides dice que el universo es una esfera inamovible, está tratando de expresar algo de esta suerte. Los filósofos matemáticos de la escuela pitagórica apuntan asimismo a esta noción cuando dicen que todas las cosas son números. Y más recientemente, Spinoza fue un representante del criterio de que solo el todo es real en última instancia. Siguiendo la tradición pitagórica, los físicos matemáticos, en su búsqueda de la fórmula suprema que explique el universo entero, son impulsados por la misma creencia. Los espectaculares progresos de la física newtoniana, culminando en cosmologías

como la de Laplace, ofrecen un ejemplo de esto. No es demasiado fácil probar que la noción idealista de un sistema universal es insostenible. Al mismo tiempo, existe el peligro de desentenderse sumariamente de ello, sin esforzarse por ver hacia dónde apunta, aunque sea de una manera oscura y nebulosa.

Lo interesante consiste en que, en un aspecto, el sistema de los idealistas refleja correctamente las ambiciones de la teoría científica. El programa de la ciencia provee, en verdad, a una creciente extensión del entendimiento sistemático de la Naturaleza. Hasta aquí, se han sacado a la luz interconexiones insospechadas, cada vez más fenómenos de la Naturaleza caen dentro del radio de acción de un sistema de teorías, y, en principio, no hay fin para este desarrollo. Por otra parte, una teoría científica no admite excepcio-

nes, su dominio debe ser universal, lo es todo o no es nada. Podríamos decir entonces que el sistema del idealista es una especie de idea platónica de la ciencia como un todo, una ciencia divina, según la concibió Leibniz. Que todo esté relacionado con todo de algún modo es bastante cierto, pero no es verdad que las cosas cambien por estar relacionadas con otras cosas. Es en razón de lo segundo por lo que este modo de considerar a la ciencia se aleja tanto del blanco. Es igualmente erróneo al mostrar que toda la cuestión es un producto acabado, mientras uno de los rasgos peculiares de la investigación científica consiste en que no puede haber fin para ella. La actitud hegeliana no está poco relacionada con el optimismo científico de las postrimerías del siglo XIX, cuando todo el mundo creía que la respuesta a todas las cosas estaba a la

vuelta de la esquina. En definitiva, esto resultó ser una ilusión, como habría sido fácil predecir.

Entre tanto, sin embargo, resulta un poco infructuoso ocuparse vanamente de una ciencia divina. Dígase lo que se quiera acerca de ello, este no es el mundo al cual pertenece, y otros mundos distintos al nuestro no pueden ejercer influencia sobre nosotros. El sistema idealista es así un concepto espurio. Pero podemos mostrar esto de una manera incluso más directa a través de un ejemplo. Yo sustento numerosas creencias verdaderas, tales, por ejemplo, como la de que la columna de Nelson es más alta que el palacio de Buckingham. Un hegeliano no admitiría nada de esto. «Usted no sabe lo que dice −objetaría−. Para aprehender el hecho de que está usted hablando, tendría que saber qué clase de materiales se emplearon en ambas estructuras, quiénes las construyeron y por qué, y así indefinidamente. Al final, tendrá que tener en cuenta al universo entero antes de que pueda afirmar que sabe lo que dice al asegurar que la columna de Nelson es más alta que el palacio de Buckingham». Pero, de acuerdo con este razonamiento, el problema consiste en que yo tengo que conocerlo todo antes de que conozca algo, y de este modo jamás podría ni siquiera empezar. Nadie será tan modesto que se proclame total y literalmente carente de seso. Además, eso no sería verdad, sencillamente. Sé positivamente que la columna de Nelson es más alta que el palacio de Buckingham, pero no aspiro a la omnisciencia divina. El hecho es que uno puede saber algo sin saberlo todo a ese respecto; se puede emplear inteligentemente una palabra sin conocer todo el vocabulario. Es como si Hegel insistiese en que una pieza de un rompecabezas carece de significación en tanto no se haya completado todo el rompecabezas.

Los empíricos, por el contrario, reconocen que cada pieza tiene un significado propio. En verdad que, si no lo tuviese, no se podría empezar a unir las piezas.

La crítica de la doctrina lógica del sistema tiene importantes consecuencias en el campo de la ética. Porque, si la teoría lógica fuese correcta, también debería serlo la teoría ética construida sobre ella. Y la cuestión queda nuevamente planteada.

Aquí el hegelianismo y el liberalismo de Locke ocupan posiciones diametralmente opuestas. Para Hegel, el Estado es bueno en sí mismo, los ciudadanos no importan como tales, sino solo en tanto contribuyan a la gloria del todo. El liberalismo empieza por la otra punta y considera al Estado como garantizador de las ventajas individuales de sus diversos miembros. La concepción idealista genera fácilmente la intolerancia, la inflexibilidad y la tiranía. El principio liberal fomenta la tolerancia, la consideración y el compromiso. El idealismo de Hegel es un intento de ver el mundo como un sistema. Aunque se pone el énfasis en el espíritu, el hegelianismo

no es nada subjetivista en su finalidad. Podríamos denominarlo un idealismo objetivo. Ya hemos visto cómo fue criticada posteriormente por Schelling la elaboración dialéctica de sistemas. Filosóficamente, este es el punto de partida del violento estallido anti hegeliano de Sören Kierkegaard, el filósofo danés. Sus obras ejercieron escasa influencia a la sazón, pero unos cincuenta años después convirtiéronse en la fuente del movimiento existencialista.

Kierkegaard (1813-1855) nació en Copenhague, en cuya universidad ingresó a la edad de diecisiete años. Su padre había llegado a la capital siendo joven, y había cambiado la agricultura por los negocios, en los que obtuvo mucho éxito. De este modo, su hijo no se vio presionado para ganarse la vida. De su padre heredó Kierkegaard una inteligencia y un ingenio muy vivos, así como un temperamento taciturno. En 1841, alcanzó el grado de maestro en teología. Entre tanto, había estado prometido de manera inconcluyente a una muchacha que no le pareció a Kierkegaard lo bastante interesada por lo que él consideraba era su misión teológica. De todos modos, Kierkegaard anuló el compromiso, y, una vez concluidos sus estudios, se trasladó a Berlín, en donde a la sazón daba Schelling sus clases. A partir de entonces, se dedicó a la especulación teológica y filosófica, mientras su antigua prometida, muy prudentemente, se casaba con otro.

Volvamos a las críticas que Schelling dirigió contra el sistema de Hegel. Schelling distingue entre filosofía negativa y positiva. La primera se ocupa de conceptos, o universales, o esencias, para utilizar el término escolástico. Es decir, se ocupa de la «esencia» de las cosas. La filosofía positiva, en cambio, se refiere a la existencia actual, es decir, trata de la «existencia» de las cosas. Schelling sostiene que la filosofía debe partir de un punto negativo y luego progresar hasta un nivel positivo. Esta formulación recuerda el principio de polaridad de Schelling, así como el hecho de que, en su propio desarrollo filosófico, Schelling había atravesado precisamente esta clase de senda. El Schelling de los primeros tiempos es «negativo», sus últimas obras son «positivas» en este sentido. La principal crítica contra Hegel consiste en que, habiéndose estancado en la región negativa, pretende deducir el mundo positivo de los hechos. En este comentario encuentra su origen el

existencialismo. Pero esta es solo una objeción lógica a Hegel. Lo que resulta, por lo menos, igualmente importante en Kierkegaard es una objeción emocional. El hegelianismo es una concepción un tanto seca y teórica, y deja muy poca expansión, si es que deja alguna, a las pasiones del alma. En verdad, esto es cierto con respecto a la filosofía idealista alemana en general, y no escapan a ello ni siquiera las últimas especulaciones de Schelling. La ilustración había mostrado tendencia a mirar con cierto recelo a las pasiones, Kierkegaard, por su parte, aspira a hacerlas de nuevo filosóficamente respetables. Esto se halla en línea con el romanticismo de los poetas y se opone a la clase de ética que vincula el bien con el conocimiento y el mal con la ignorancia. Separando la voluntad de la razón, de manera verdaderamente occamista, el existencialismo trata de llamar nuestra atención sobre la necesidad que el hombre tiene de actuar y elegir, no como resultado de la reflexión filosófica, sino en virtud de alguna función espontánea de la voluntad. Esto le permite inmediatamente hacerle sitio a la fe de una manera sencillísima. Pues ahora es un libre acto de la voluntad el aceptar las creencias religiosas. El principio existencialista se expresa a veces diciendo que la existencia es anterior a la esencia. Otra forma de definirlo sería decir que primero sabemos que una cosa es, y después sabemos lo que

es. Nuevamente, esto equivale a situar lo particular antes que lo universal, o a Aristóteles antes que a Platón. Kierkegaard sitúa la voluntad delante de la razón y arguye que, con respecto al hombre, no se debería ser demasiado científico. La ciencia, que trata de lo que es general, solo puede tocar las cosas desde fuera. En contraste con esto, Kierkegaard reconoce modos de

pensamiento «existenciales» que captan la situación desde dentro. En el caso del hombre, considera que pasamos por alto lo que es realmente importante si lo abordamos de una manera científica. Los sentimientos específicos de un individuo pueden ser comprendidos existencialmente.

Para Kierkegaard, las teorías éticas son demasiado racionalistas para permitir que los hombres ajusten a ellas su existencia. El carácter específico de la acción moral de un individuo no es debidamente apreciado por ninguna de estas teorías. Además, siempre es fácil hallar contraejemplos que vulneran la regla. Apoyándose en razones semejantes a estas, Kierkegaard nos apremia para que asentemos nuestra vida sobre principios religiosos más que sobre principios éticos. Lo cual está en la respetada tradición agustiniana del protestantismo. Un hombre es responsable solamente ante Dios y sus mandamientos. Ningún otro ser humano puede intervenir para alterar esta relación. Para Kierkegaard, la religión es una cuestión de pensamiento existencial, ya que brota del interior del alma.

Kierkegaard fue un ferviente cristiano; pero, de manera bastante natural, sus concepciones tenían que hacerle entrar en conflicto, inevitablemente, con el institucionalismo un tanto rígido de la Iglesia oficial danesa. Kierkegaard se oponía a la teología racionalista con los grandes aires de los escolásticos. La existencia de Dios ha de ser captada existencialmente; las demostraciones, que se mueven en el reino de la esencia, no pueden establecer esa existencia, por abundantes que sean. Así, como ya hemos indicado antes, separa Kierkegaard la fe de la razón.

La crítica de Hegel, de donde toman su curso las reflexiones de Kierkegaard, es válida en lo fundamental. La filosofía existencialista que ha

nacido de ella no es, sin embargo, tan sólida. Al limitar el alcance de la razón, se expone a toda suerte de absurdos. En el plano de la fe, esto en verdad no solo sería de esperar, sino casi de ser recibido con alborozo. *Credo quia absurdum* es una vieja y respetada divisa de los creyentes en la revelación, y, en cierto sentido, pueden tener razón; si se va a ser uso de la libertad de creer, más vale adherirse a algo insólito.

Entre tanto, conviene recordar que la subestimación de la razón es tan peligrosa como la sobreestimación de la misma. Hegel pensó demasiado elevadamente en ella y cayó en el error de considerar que la razón podía generar al universo. Kierkegaard se va al otro extremo, y, en efecto, mantiene que la razón es incapaz de ayudarnos a captar lo específico, única cosa que realmente vale la pena conocer. Semejante criterio niega todo valor a la ciencia y está de acuerdo con los mejores principios del romanticismo. Aunque Kierkegaard critica fogosamente el modo de vivir romántico, como puramente determinado por las extravagancias de las influencias externas, él mismo es un perfecto romántico. El principio mismo que postula modos de pensamiento existenciales en una confusa concepción romántica.

La repudiación existencialista de Hegel fue así, en lo fundamental, una negativa a admitir que el mundo constituía un sistema. Aunque Kierkegaard no entra explícitamente en el tema, su existencialismo presupone de hecho una teoría del conocimiento realista, en el sen-

tido en que esto se opone a una concepción idealista. Otra objeción muy diferente a Hegel se presenta cuando uno se vuelve a un dualismo kantiano un tanto refinado, movimiento que ocurre en la filosofía de Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) fue hijo de un comerciante de Danzig que admiraba a Voltaire y compartía su respeto hacia Inglaterra. Cuando, en 1793, Prusia se anexionó la ciudad libre de Danzig, la familia trasladóse a Hamburgo. En 1797, Schopenhauer se fue a vivir a París, y, durante sus dos años de estancia allí, casi olvidó la lengua materna. En 1803 se marchó a Inglaterra, permaneciendo seis meses en un internado. Esto bastó para que tomase aversión a las escuelas inglesas y al estudio del idioma. Muchos años después, leía regularmente el *Times* londinense. A su regreso a Hamburgo emprendió de mala gana una carrera comercial, pero la abandonó tan pronto como murió su padre. Su madre se trasladó a Weimar, en donde muy pronto convirtióse en anfitriona de un salón literario frecuentado por muchos de los grandes poetas y escritores entonces residentes allí. En realidad, ella misma no tardó en hacerse novelista. Pero, entre tanto, su hijo, cuyo moroso temperamento no compartía ella, empezó a dar muestras de resentimiento por la vida un tanto independiente de su madre. A los veintiún años, Schopenhauer recibió un pequeño legado, y a partir de entonces madre e hijo fueron distanciándose gradualmente más y más.

El legado le permitió emprender estudios universitarios. Inició estos en Gotinga, en 1809, en donde entró en contacto por primera vez con la filosofía de Kant. En 1811 se trasladó a Berlín, en donde se dedicó fundamentalmente al estudio de la ciencia. Asistió a algunas conferencias de Fichte, pero desdeñó su filosofía. Completó sus estudios en 1813, cuando estallaron las guerras de liberación, pero estos acontecimientos no despertaron en él un entusiasmo

perdurable. En los años siguientes, conoció a Goethe en Weimar, en donde inició sus estudios sobre el misticismo indio. En 1819, empezó a dar clases en la Universidad de Berlín. Estaba convencido de su propio genio, y pensaba, que no sería honesto ocultar este hecho al resto de la humanidad, que acaso no se hubiese enterado todavía de ello. En consecuencia dio sus clases a la misma hora que Hegel. Cuando fracasaron sus esfuerzos para atraerse en masa a los hegelianos, Schopenhauer decidió abandonar sus conferencias y fue a establecerse a Fráncfort, donde permaneció el resto de su vida. Como persona, Schopenhauer fue engreído, agrio y vanidoso. La fama que tanto anhelaba no llegó hasta el final de su vida.

Schopenhauer llegó a la madurez de su concepción filosófica en edad temprana. Su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, apareció en 1818, cuando el autor tenía justamente treinta años de edad. Esta obra fue ignorada al principio por completo. En ella se expone una especie de teoría kantiana modificada, que deliberadamente retiene la cosa en sí. A diferencia de Kant, sin embargo, Schopenhauer identifica la cosa en sí con la voluntad. Así, el mundo experimentado, como en Kant, se considera está compuesto de fenómenos, en el sentido kantiano. Lo que causa estos fenómenos, empero, no es una serie de incognoscibles nóumenos, sino la voluntad noumenal. Esto se acerca bastante a la concepción kantiana ortodoxa. Ya vimos que Kant considera que la voluntad está del lado de los nóumenos. Si yo ejerzo mi voluntad, en el mundo de la experiencia le corresponde el movimiento de mi cuerpo. Observamos de pasada que aquí Kant no consiguió realmente ir más allá del ocasionalismo; porque, como ya vivimos,

no puede haber relación causal entre nóumenos y fenómenos. De todos modos, Schopenhauer considera al cuerpo como una apariencia cuya realidad

reside en la voluntad. Como en el caso de Kant, el mundo noumenal está más allá del espacio, el tiempo y las categorías. La voluntad, en tanto que nóumenos, tampoco está sujeta a ellos. Por consiguiente, está fuera del tiempo y del espacio, lo que implica su unidad. En tanto que soy real, es decir, con respecto a mi voluntad, no soy distinto y separado, lo que sería una mera ilusión fenoménica. Por el contrario, mi voluntad es realmente la única voluntad universal.

Schopenhauer considera a esta voluntad rematadamente mala, y la hace responsable de los sufrimientos que ineluctablemente acompañan a la vida. Además, para él, el conocimiento no es, como para Hegel, fuente de libertad, sino más bien origen de sufrimientos. Así, en lugar del optimismo de los sistemas racionalistas, Schopenhauer despliega una tenebrosa visión en la que no cabe la dicha. En cuanto al sexo, este era también un mal asunto, ya que la procreación no hace sino ofrecer nuevas víctimas al sufrimiento. En relación con este criterio, está la misoginia de Schopenhauer, porque pensaba que el papel de la mujer en este aspecto es más deliberado que el del hombre.

No existe ninguna razón lógica para que la epistemología kantiana se vinculase de este modo a una concepción pesimista de las cosas. El mismo Schopenhauer fue incapaz, por temperamento, de ser feliz, y, por consiguiente, declaró que la felicidad era inasequible. Hacia el final de su taciturna existencia, su obra cobró fama y la situación económica del autor se hizo más desahogada, lo cual le hizo ser, súbitamente, más optimista, a despecho de su teoría. No obstante, tampoco puede decirse que sea sólida la excesiva confianza racionalista en la bondad de este mundo. Así, mientras un pensador como Spinoza, teóricamente al menos, no estaba dispuesto a ver el mal, Schopenhauer se iba al otro extremo y no era capaz de ver el bien en nada.

La solución a este doloroso estado de cosas, según Schopenhauer, debe buscarse en los mitos del budismo. Lo que causa nuestro sufrimiento es precisamente nuestra volición. Aletargando a la voluntad, podemos alcanzar, al fin, la liberación en el *nirvana*, es decir, en la nada. El trance místico nos hace ver a través del velo de Maya, que representa la ilusión. Así, podemos llegar a ver al mundo como una unidad, y, una vez obtenido este conocimiento, podemos conquistar la voluntad. Pero el conocimiento de la unidad aquí no conduce a la comunión con Dios, como en los místicos occidentales del tipo del maestro Eckhart, ni con el mundo panteísta de Spinoza. Por el contrario, la visión del todo y la simpatía con su sufrimiento nos proporciona una salida hacia la nada.

Frente a las doctrinas racionalistas de la escuela hegeliana, la filosofía de Schopenhauer subraya la importancia de la voluntad. Este punto de vista fue adoptado por muchos filósofos posteriores que, por lo demás, tienen muy poco en común. Lo encontramos en Nietzsche y en los pragmáticos. También el existencialismo está muy interesado por la voluntad frente a la razón. En cuanto al misticismo de la doctrina de Schopenhauer, esto más bien se halla al margen de la corriente principal de la filosofía.

Si la filosofía de Schopenhauer busca, en definitiva, escapar del mundo y sus contiendas, Nietzsche (1844-1900) emprende el camino opuesto. No es fácil resumir el contenido de su pensamiento. No es Nietzsche un filósofo, en el sentido corriente de la palabra, y no ha dejado una exposición sistemática de sus opiniones. Tal

vez pudiera describírsele como un humanista aristocrático, en el sentido literal de la expresión. Lo que Nietzsche trató de promover sobre todo, fue la

supremacía del hombre que fuese mejor, es decir, de carácter más vigoroso y saludable. Esto comporta cierto énfasis en la rudeza frente a la miseria, lo que está un tanto en desacuerdo con los cánones éticos recibidos, aunque no necesariamente con la práctica. Concentrándose en estos dos rasgos fuera del contexto de su obra, muchos han visto en Nietzsche al profeta de las tiranías políticas de nuestra época. Puede ser que los tiranos hayan extraído alguna inspiración de Nietzsche, pero sería injusto hacer responsable a este de las fechorías de hombres que, en el mejor de los casos, le han comprendido superficialmente. Porque Nietzsche se habría opuesto agriamente a los acontecimientos políticos de su propio país, si hubiese vivido lo bastante para presenciarlos.

El padre de Nietzsche fue pastor protestante. Esta circunstancia dio a su hogar un fondo de piedad y rectitud, y este matiz se conserva en el tono altamente moral de las obras de Nietzsche, incluso en las más rebeldes. Ya en edad temprana se mostró brillante erudito, y a los veinticuatro años fue nombrado profesor de filología clásica de la Universidad de Basilea. Un año después estalló la guerra franco-prusiana. Como Nietzsche había adquirido la nacionalidad suiza, tuvo que contentarse con servir en cuerpo de sanidad. Después de caer enfermo de disentería, fue licenciado y regresó a Basilea. Nunca había gozado de buena salud, y jamás se recobró por completo de las consecuencias de su servicio en la guerra. En 1879, tuvo que abandonar su puesto, pero una generosa pensión le permitió vivir con razonable holgura. Los diez años siguientes los pasó en Suiza y en Italia, prosiguiendo su labor literaria, generalmente ignorada, en medio de la soledad. En 1889, como tardía consecuencia de una infección venérea contraída en su época de estudiante, se volvió loco y en este estado permaneció hasta su muerte.

La obra de Nietzsche está inspirada, en primer lugar, por los ideales de la Grecia presocrática, y particularmente por Esparta. En su primera obra importante, *El origen de la tragedia* (1872), expuso la célebre distinción entre los modos apolíneo y dionisíaco del alma griega. El oscuro y apasionado rasgo dionisíaco está ligado al reconocimiento de la realidad de la tragedia en la existencia del hombre. El panteón olímpico, por otra parte, es una especie de serena visión que contrabalancea lo desagradable de la vida humana. Esto brota del rasgo apolíneo del alma. Podríamos describir la tragedia griega como una sublimación apolínea de los anhelos dionisíacos. Como ya vimos, Aristóteles sostuvo puntos de vista similares sobre estas cuestiones.

Lo que Nietzsche tomó eventualmente de esta concepción de los orígenes de la tragedia fue el concepto del héroe trágico. A diferencia de Aristóteles, Nietzsche ve en la tragedia no una purificación sustitutiva de las emociones, sino una aceptación positiva de la vida, tal y como es. Mientras Schopenhauer llega a una conclusión pesimista, Nietzsche adopta una posición optimista, que él considera puede discernirse de una adecuada interpretación de la tragedia griega. Sin embargo, debe notarse que el suyo no es un optimismo en el sentido popular de la expresión. Es más bien una especie de aceptación agresiva de las ásperas y crueles realidades de la vida. Como Schopenhauer, también él reconoce la primacía de la voluntad, aunque va más lejos que aquel y considera a una voluntad fuerte como un rasgo preeminente de un hombre bueno,

mientras Schopenhauer había visto en la voluntad el origen de todo mal.

Nietzsche distingue dos tipos de personas y sus respectivas moralidades. Son estas los amos y los esclavos. La teoría ética basada en esta distinción se

expone en su obra *Más allá del bien y del mal* (1886). Por un lado tenemos la moralidad del amo, en la que el bien connota independencia, generosidad, confianza en sí mismo y demás; de hecho, todas las virtudes pertenecientes al hombre de alma grande de Aristóteles. Los defectos opuestos son el servilismo, la mezquindad, la timidez y así sucesivamente, y estos son malos. El contraste entre el bien y el mal es aquí aproximadamente equivalente al que existe entre lo noble y lo despreciable. La moralidad del esclavo opera sobre un principio completamente distinto. Para esta moralidad, el bien reside en una especie de reticencia penetrativa y en todas las cosas que alivian el sufrimiento y el esfuerzo, mientras condena las cosas que son buenas para la moralidad del amo, denominándolas maliciosas más que malas. El bien de la moralidad del amo puede fácilmente ser aterrorizador, y toda acción que provoca el miedo es mala para el esclavo. La moralidad del héroe o del superhombre está más allá del bien y del mal.

Estas doctrinas habían sido expuestas ya en *Así hablaba Zaratustra*, bajo la forma de un manifiesto ético que imita, en el estilo, los escritos de la Biblia. Nietzsche fue un gran artista literario, y sus obras más parecen prosa poética que filosofía.

Lo que Nietzsche aborrecía sobre todas las cosas era la emergencia del nuevo tipo de humanidad masiva que surgía junto con la nueva técnica. Para él la función adecuada de la sociedad es servir de semillero para los pocos grandes hombres que realizan el ideal aristocrático. El sufrimiento que esto pudiera causar al resto de los humildes mortales no parece tener importancia para Nietzsche. La clase de Estado que preconiza tiene mucho de común con el Estado ideal de la *República* de Platón. Considera a las religiones tradicionales como apoyos de la moralidad del esclavo. El hombre libre, según él, debe reconocer que Dios está muerto; a lo que debemos aspirar no es a

Dios, sino a un tipo de hombre más elevado. Nietzsche encuentra en el cristianismo el mejor ejemplo de la moralidad del esclavo, ya que aquel es pesimista al alimentar esperanzas de una vida mejor en otro mundo y tiene en estima las virtudes del esclavo, tales como la mansedumbre y la compasión. Fue a causa de la tardía tendencia de Wagner hacia el cristianismo por lo que Nietzsche terminó atacando al compositor a quien había tenido antes por admirado amigo. En cuanto a su culto al héroe, fue este acompañado por un vehemente antifeminismo, que aboga por la costumbre oriental de tratar a las mujeres como bienes muebles. En esto observamos un reflejo de la propia incapacidad de Nietzsche para entenderse con el bello sexo.

Hay en esta doctrina ética una considerable cantidad de observaciones útiles acerca de diferentes tipos de seres humanos y de las diversas maneras en que estos abordan los problemas de la vida. Hay mucho que decir en cuanto al empleo de cierta inflexibilidad, con tal de que esta se la aplique uno mismo. Lo que resulta menos convincente es la noción de total indiferencia ante los sufrimientos padecidos por los muchos en beneficio de unos pocos.