
MARCO HISTÓRICO Y SOCIOLOGICO DEL IDEALISMO ALEMÁN

Un conjunto de condiciones históricas, culturales y sociales hicieron posible que pensadores como Kant, Fichte, Schelling y Hegel desarrollaran una filosofía centrada en la razón, la libertad y el espíritu. El idealismo alemán no es solo un movimiento intelectual: es la respuesta filosófica a una época de transformaciones profundas.

El Idealismo alemán surge en Alemania entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, en un momento de transformaciones políticas, culturales y científicas decisivas. Es un movimiento profundamente ligado a la Ilustración, el Romanticismo, la Revolución francesa y las guerras napoleónicas.

Línea de tiempo del idealismo alemán (1750–1831)

1750–1780: La Ilustración alemana y el problema de la razón

- Expansión de la *Aufklärung* en Prusia, Sajonia y otros principados.
- Debates sobre educación, moral, autonomía y ciencia.
- Formación del sistema universitario moderno.
- Kant desarrolla su pensamiento precrítico en diálogo con el empirismo británico y el racionalismo continental.

Relevancia: se instala la pregunta central: ¿cómo es posible el conocimiento y la libertad en un mundo regido por leyes naturales?

1781–1789: La revolución kantiana

- Publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781).
- Kant redefine la relación entre sujeto y mundo: el sujeto constituye la experiencia.
- La filosofía alemana gira hacia el problema de la autonomía, la razón práctica y la estructura del conocimiento.
- Se consolida la idea de que la libertad es el fundamento de la vida moral.

Relevancia: Kant crea el punto de partida del idealismo: la actividad del sujeto como principio.

1789–1795: Impacto de la Revolución Francesa

- Entusiasmo inicial por la libertad y la ciudadanía.
- Preocupación por el Terror y la violencia política.
- Kant escribe *La paz perpetua* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

- Fichte emerge como figura central con su *Doctrina de la ciencia* (1794).

Relevancia: la revolución obliga a pensar cómo la libertad puede realizarse históricamente sin destruir el orden social.

1795–1801: Jena como laboratorio del idealismo

- Fichte, Schelling y el joven Hegel coinciden en Jena.
- Schelling desarrolla su Filosofía de la naturaleza.
- Hegel escribe los primeros textos sobre religión, sociedad y espíritu.
- Romanticismo temprano: Novalis, Schlegel, Hölderlin.
- Alemania vive reformas parciales y tensiones pre-napoleónicas.

Relevancia: se consolida la idea de que la naturaleza, la historia y la sociedad son procesos orgánicos y dinámicos.

1801–1815: Guerras napoleónicas y crisis del viejo orden

- Disolución del Sacro Imperio (1806).
- Reformas administrativas y jurídicas impuestas por Napoleón.
- Hegel publica la *Fenomenología del espíritu* (1807).
- Schelling se orienta hacia una filosofía de la libertad.
- Fichte escribe sobre el Estado y la nación alemana.

Relevancia: el colapso del orden imperial impulsa la reflexión sobre el Estado moderno, la libertad concreta y la historia como proceso dialéctico.

1815–1831: Restauración, modernización y culminación hegeliana

- Congreso de Viena y restauración conservadora.
- Industrialización incipiente en Renania y Prusia.
- Hegel ocupa la cátedra de Berlín (1818).
- Publicación de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) y *Filosofía del derecho* (1821).
- Muerte de Hegel en 1831.

Relevancia: Hegel sistematiza el idealismo como filosofía de la historia, del Estado y de la sociedad moderna.

Síntesis del proceso histórico

El idealismo alemán surge como respuesta a tres tensiones históricas simultáneas:

- La Ilustración plantea la autonomía y la razón.
- Las revoluciones atlánticas muestran la libertad en acción, con sus riesgos.
- Las guerras napoleónicas destruyen el viejo orden alemán y exigen pensar un Estado moderno.

Kant inicia la revolución filosófica; Fichte radicaliza el sujeto; Schelling integra naturaleza y espíritu; Hegel culmina el sistema con una filosofía de la historia y de

las instituciones. Cada pensador del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling y Hegel) responde de manera distinta al mismo contexto histórico: Ilustración, Revolución Francesa, crisis del Sacro Imperio, reformas napoleónicas y el surgimiento del Estado moderno. Cada uno toma ese escenario y lo convierte en un proyecto filosófico propio.

Kant: libertad y autonomía frente a la Ilustración y la ciencia moderna. Kant vive el auge de la Ilustración y la revolución científica. Su respuesta es construir una filosofía que garantice la libertad moral en un mundo gobernado por leyes naturales.

- La ciencia newtoniana amenaza con reducir al ser humano a un mecanismo; Kant afirma que la razón práctica funda la libertad.
- La Ilustración exige autonomía; Kant la convierte en principio moral universal.
- La Revolución Francesa muestra la posibilidad histórica de la libertad; Kant la interpreta como un signo del progreso moral de la humanidad.

Su aporte: un marco donde el sujeto racional es el centro de la vida moral y política.

Fichte: el yo activo como fundamento en tiempos de crisis nacional. Fichte vive el impacto directo de la Revolución Francesa y las invasiones napoleónicas. Su filosofía responde a un contexto de crisis nacional y búsqueda de identidad.

- Radicaliza a Kant: el yo no solo conoce, sino que produce el mundo mediante su actividad.
- En un país fragmentado, propone una filosofía del yo libre como base de la comunidad política.
- Durante la ocupación napoleónica, sus Discursos a la nación alemana articulan una idea de nación basada en la educación y la autonomía.

Su aporte: una filosofía del sujeto activo que busca reconstruir la comunidad desde la libertad.

Schelling: naturaleza y espíritu en un mundo transformado por la ciencia y el romanticismo. Schelling responde a dos fuerzas históricas simultáneas: la revolución científica y el romanticismo.

- La ciencia moderna fragmenta la naturaleza; Schelling propone una naturaleza viva, orgánica, creativa.
- El romanticismo valora la unidad entre arte, vida y espíritu; Schelling integra estos elementos en su filosofía.
- Las tensiones políticas y sociales lo llevan a pensar la libertad como algo más profundo que la moral kantiana: una fuerza ontológica.

Su aporte: una visión donde naturaleza, historia y espíritu forman un proceso creativo único.

Hegel: la historia y el Estado como respuesta al colapso del viejo orden alemán. Hegel es quien más directamente responde a las guerras napoleónicas, la caída del Sacro Imperio y la necesidad de un Estado moderno.

- Ve en la Revolución Francesa la realización de la libertad, pero también el peligro de la libertad abstracta.
- Interpreta las guerras napoleónicas como el motor de la historia universal.
- Tras la restauración de 1815, busca un concepto de Estado que supere tanto el absolutismo como el individualismo liberal.
- Su filosofía del espíritu objetivo convierte las instituciones (familia, sociedad civil, Estado) en encarnaciones de la libertad racional.

Su aporte: una filosofía de la historia y del Estado que explica cómo la libertad se vuelve concreta en instituciones.

Comparación general: cuatro respuestas al mismo mundo

Pensador	Problema histórico central	Respuesta filosófica	Resultado
Kant	Ilustración y ciencia mecanicista	Autonomía moral y sujeto trascendental	Fundamento de la libertad moderna
Fichte	Crisis nacional y Revolución Francesa	Yo activo y comunidad ética	Filosofía del sujeto y de la nación
Schelling	Ciencia moderna y romanticismo	Naturaleza orgánica y libertad ontológica	Unidad de naturaleza y espíritu
Hegel	Guerras napoleónicas y Estado moderno	Historia dialéctica y espíritu objetivo	Filosofía del Estado y de la sociedad

Cada uno responde a un aspecto distinto del mismo proceso histórico: Kant a la Ilustración, Fichte a la crisis política, Schelling a la revolución cultural y Hegel a la transformación institucional de Europa.

¿Por qué surge en Alemania?

- Alemania no era un Estado unificado: había fragmentación política pero gran efervescencia cultural.
- Universidades como Königsberg, Jena y Berlín eran centros de innovación filosófica.
- Falta de revolución política → la filosofía se convierte en el espacio donde se piensa la libertad.

Alemania no tenía una tradición filosófica tan consolidada como Francia o Inglaterra, lo que permitió: Mayor libertad para construir sistemas filosóficos ambiciosos. Una intensa vida universitaria (Jena, Königsberg, Berlín) donde los pensadores debatían y se influían mutuamente. La aparición de figuras como Fichte, Schelling y Hegel, que llevaron las ideas kantianas a sus últimas consecuencias.

Relación del idealismo alemán con la burguesía alemana

La relación del idealismo alemán con la burguesía alemana se analiza principalmente desde una perspectiva marxista, donde esta filosofía representa la expresión ideológica de una clase burguesa débil, atrasada y "miserable", incapaz de actuar

políticamente, pero activa en el plano teórico. Influida por la Revolución Francesa, la burguesía alemana, fragmentada por el atraso económico y político de Alemania respecto a Francia o Inglaterra, canalizó sus aspiraciones revolucionarias hacia la filosofía, desarrolló una dialéctica idealista que superaba el mecanicismo ilustrado.

Debilidad Burguesa

La burguesía alemana era "impotente en la práctica", limitada a "pequeñas actividades y grandes ilusiones", según Marx, reflejando su incapacidad para confrontar directamente el feudalismo prusiano.

En la *Crítica de la razón práctica* de Kant, Marx ve la "buena voluntad" como expresión de esta "miseria" burguesa, que solo podía elevarse a ideales abstractos sin traducirlos en acción real. Alemania se convirtió en "gestora de la ideología del progreso", asumiendo la "parte activa" teórica de la revolución que otros pueblos realizaban prácticamente.

Expresión Ideológica

El idealismo, desde Kant hasta Hegel, formuló la moral burguesa: libertad individual, autonomía moral y propiedad privada sagrada, aspirando a abolir las normas feudales y unificar la nación. Fichte, por ejemplo, expresó intereses burgueses en la abolición de privilegios de casta y la unificación nacional mediante un subjetivismo activo. Hegel, ideólogo de la burguesía progresista, concibió la razón mundial evolucionando dialécticamente, pero su inconsecuencia derivó en compromiso con el absolutismo prusiano ante el temor al proletariado.

Influencia Revolucionaria

Nacido en la época ascendente de la burguesía europea, el idealismo alemán reflejó contradicciones: entusiasmo inicial por la Revolución Francesa (Hegel vio a Napoleón como avance histórico) y posterior resignación tras su derrota, bifurcándose en radicalismo burgués y reacción.

Marx superó este idealismo al invertir su dialéctica, convirtiéndola en materialista e histórica, reconociendo su valor como "parte activa" contra el materialismo contemplativo.

Influencia de la Revolución Francesa en el idealismo alemán

La Revolución Francesa influyó profundamente en el idealismo alemán, sirviendo como catalizador histórico que estimuló el entusiasmo por la libertad, la razón y la autonomía moral en pensadores como Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Surgido en los años 1780-1790, este movimiento filosófico se vinculó al contexto de la Revolución (1789) y las guerras napoleónicas, transformando ideas ilustradas en sistemas idealistas que radicalizaron la primacía del sujeto.

Reacción de Kant

Kant, en *El conflicto de las facultades* (1798), expresó una simpatía "rayana en el entusiasmo" por la Revolución, viéndola como manifestación de una disposición moral universal del género humano, pese a sus horrores. Aunque se mantuvo distancia crítica, su filosofía postcrítica —con énfasis en la razón práctica y el imperativo categórico— anticipó ideales republicanos de libertad y derecho cosmopolita.

Fichte y el Republicanismo

Fichte defendió abiertamente la Revolución en Contribución a la rectificación de las opiniones del público sobre la Revolución Francesa (1793), abogando por la autodeterminación de los pueblos y la forma republicana, incluso a costa de sangre. Su idealismo subjetivo, donde el Yo pone el No-Yo, reflejó el afán revolucionario por dominar la naturaleza y lograr la libertad absoluta, emulando en lo espiritual lo logrado políticamente en Francia.

Hegel, Schelling y el Grupo de Tubinga

Hegel, junto a Hölderlin y Schelling, plantó el árbol de la libertad en Tubinga y cantó la Marsellesa, viendo en la Revolución un avance dialéctico de la razón mundial (Napoleón como "espíritu del mundo"). Dilthey destaca la Revolución como uno de los dos hechos clave en la juventud de Hegel, junto a Kant, impulsando su síntesis dialéctica. Schelling integró la libertad revolucionaria en su idealismo objetivo, aunque priorizó el arte y la naturaleza sobre los avatares políticos.

Por qué el idealismo alemán trasladó la revolución al plano metafísico

El idealismo alemán trasladó la revolución del plano político-práctico al metafísico debido a la debilidad estructural de la burguesía alemana, que, a diferencia de la francesa o inglesa, no podía realizar cambios revolucionarios reales por su atraso económico, fragmentación política y sometimiento al absolutismo prusiano.

En lugar de actuar en la realidad material, los filósofos idealistas –Kant, Fichte, Schelling, Hegel– canalizaron las aspiraciones burguesas de libertad, unidad nacional y superación del feudalismo hacia la acción moral, la voluntad subjetiva y la dialéctica del espíritu, pensando "lo que otros vivían" como un "deber ser" ético.

Atraso Burgués Alemán

Alemania, marcada por un desarrollo capitalista regresivo, generó un pensamiento dirigido a su "propia enfermedad": la primacía de la razón práctica (Kant), la *Tathandlung* creadora (Fichte) o la voluntad (Schopenhauer) respondían a la urgencia de acción moral ante la imposibilidad de revolución política. Marx lo resume: la burguesía alemana, "impotente en la práctica", se limitó a "grandes ilusiones" teóricas, elevando la Revolución Francesa a ideal abstracto.

Primacía Ética y Subjetiva

El viraje metafísico parte de Kant, quien limita el conocimiento a fenómenos, pero postula libertad moral en el noúmeno, exigiendo acción individual para realizar la totalidad absoluta. Fichte radicaliza esto suprimiendo la "cosa en sí" y haciendo del Yo puro un agente creador que objetiva el mundo mediante actividad libre, trasladando la praxis revolucionaria a la interioridad subjetiva. Hegel dialectiza el proceso histórico-espiritual, justificando retrospectivamente el Estado prusiano como culminación racional, pero sin impulsar cambio real.

Crítica Marxista

En La ideología alemana, Marx y Engels critican este traslado como ideología: el idealismo invierte la realidad, haciendo del espíritu el motor de la historia en vez de las condiciones materiales, superando así la "antigua conciencia filosófica" hacia el

materialismo histórico. La revolución metafísica expresa la alienación burguesa, resolviendo contradicciones sociales en el pensamiento especulativo en lugar de la praxis transformadora.

Influencia de la Revolución Francesa de 1789

La Revolución Francesa (1789) inspiró ideales de libertad y razón, admirados inicialmente por pensadores como Hegel y Goethe. Las guerras napoleónicas (1803-1815) generaron nacionalismo en Fichte y una dialéctica histórica en Hegel, ante la derrota prusiana en Jena (1806). Esto fomentó un idealismo que unía sujeto y objeto en procesos históricos.

La Revolución Francesa influyó profundamente en Fichte y Hegel, inspirando sus ideas sobre libertad, razón y el rol del sujeto en la historia. Ambos la vieron como un hito de la razón práctica, aunque evolucionaron de admiración inicial a críticas ante el Terror y las guerras napoleónicas.

Fichte defendió la Revolución en su *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa* (1793), equiparándola a una revolución filosófica kantiana que promueve la autonomía moral del Yo. La vio como lucha contra el despotismo, radicalizando el idealismo subjetivo donde el Yo "pone" la realidad para lograr libertad absoluta. Posteriormente, las invasiones napoleónicas lo llevaron a un nacionalismo patriótico en *Discursos a la nación alemana* (1808).

Hegel celebró la Revolución como el "triumfo de la Razón" y la libertad absoluta, plantando un Árbol de la Libertad en 1793 con Hölderlin y Schelling. La interpretó como avance dialéctico del Espíritu mundial, donde la subjetividad se realiza en el Estado, aunque criticó el Terror como "fanatismo destructivo" que disuelve la objetividad. En *Fenomenología del Espíritu* (1807), tras la derrota de Jena, integra sus ideales en una historia racional de la libertad.

Napoleón jugó un rol central en el pensamiento de Hegel como encarnación del "Espíritu del Mundo" (*Weltgeist*), impulsando la dialéctica histórica hacia la realización de la libertad racional. Hegel lo admiró inicialmente por difundir los ideales revolucionarios franceses a través de reformas administrativas y el Código Napoleónico.

Al ver entrar a Napoleón en Jena en 1806 tras la victoria prusiana, Hegel exclamó: "¡He visto al Espíritu Absoluto a caballo!", viéndolo como la fuerza que concentraba la razón en un punto para transformar Europa. Representaba el avance del Espíritu Mundial, materializando la subjetividad absoluta de la Revolución Francesa en un Estado moderno.

En la *Fenomenología del Espíritu* (1807), Hegel interpreta a Napoleón como agente dialéctico que eleva la historia universal, reconciliando lo divino con el mundo real. Sus conquistas simbolizaban el progreso de la libertad, desde el Oriente despótico hasta la modernidad europea.

Tras la derrota napoleónica en Waterloo (1815), Hegel matizó su visión, criticando el exceso imperial y volviéndose hacia el Estado prusiano como culminación racional. Aun así, Napoleón permaneció como figura clave de la "astucia de la razón", donde individuos ambiciosos sirven al fin histórico inconsciente.

LAS REPERCUSIONES INMEDIATAS DE LA FILOSOFÍA DE KANT

El tiempo que va de la muerte de Immanuel Kant (1804) a la publicación de *El origen de la tragedia* de Friedrich Nietzsche (1869) es uno de los más ricos de la historia de las ideas en Occidente. Se puede dividir en dos periodos: el primero está dominado por las repercusiones inmediatas de la filosofía de Kant, y llega hasta la muerte de Hegel en 1831.

A este periodo pertenece el Idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, corriente filosófica inspiradora del Romanticismo alemán y que culmina en el idealismo absoluto de Hegel.

El segundo periodo va de Hegel a Nietzsche (1844-1900). Tras la muerte de Hegel (1831) se dispara la polémica filosófica entre sus discípulos: los "hegelianos de derecha" y los "hegelianos de izquierda", cuyo máximo exponente será Karl Marx (1818-1883).

La reacción positivista contra la filosofía hegeliana tuvo lugar en Francia con Auguste Comte (1798-1857) y en Inglaterra Jeremy Bentham (1748-1832), fundador del utilitarismo moderno, y John Stuart Mill (1806-1873) combatieron igualmente el idealismo alemán.

Immanuel Kant transformó para siempre la filosofía occidental al replantear cómo conocemos el mundo, cómo actuamos moralmente y cómo entendemos la libertad. Su impacto atraviesa la epistemología, la ética, la política, la ciencia y hasta la cultura contemporánea. Su pensamiento marcó un antes y un después en la historia intelectual.

Kant transformó radicalmente el pensamiento occidental al reconciliar empirismo y racionalismo, estableciendo límites al conocimiento humano y fundando una ética autónoma. Su "revolución copernicana" en epistemología influyó en el idealismo alemán y persiste en debates contemporáneos.

Kant, en la *Crítica de la razón pura*, argumenta que el conocimiento surge de formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y categorías del entendimiento, permitiendo juicios sintéticos *a priori* esenciales para la ciencia. Esto superó la dicotomía racionalismo-empirismo, e influyó en la filosofía analítica (epistemología) y continental (sujeto-objeto).

Su imperativo categórico –"obra solo según la máxima que puedas querer que se convierta en ley universal"– basa la moral en la razón autónoma y la buena voluntad, no en consecuencias o inclinaciones. Esta ética deontológica impacta discusiones actuales sobre deber y dignidad humana.

Kant propuso un "derecho cosmopolita" y la "paz perpetua" mediante federaciones republicanas, influyendo en derechos humanos y democracia moderna, como en la Declaración Universal. Su visión del Estado de derecho pone el acento en la autonomía y libertad universal.

En la *Crítica del juicio*, Kant analizó la experiencia estética como un equilibrio entre imaginación y entendimiento. Introdujo la idea del juicio desinteresado, clave para la

crítica de arte. Influyó en el romanticismo, la teoría estética moderna y la filosofía del gusto.

Kant llevaba décadas intentando cerrar su sistema filosófico. Tras la *Crítica de la razón pura* (1781/1787), la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790), seguía trabajando en obras que debían completar su proyecto crítico.

En una carta a su discípulo y confidente Christian Friedrich Schütz, fechada el 19 de septiembre de 1798, Kant describe en ella sus dolencias físicas y la frustración ante la imposibilidad de completar su sistema filosófico.

No es una parálisis física, sino intelectual: las ideas están ahí, pero no puede darles forma final. Kant cree tener la visión del sistema completo, pero no puede materializarlo en un texto coherente.

La carta a Christian Friedrich Schütz, muestra la frustración de Kant ante la imposibilidad de concluir su obra final. En 1798 Kant ya sufría un deterioro cognitivo progresivo: pérdida de memoria, dificultad para escribir, incapacidad para organizar sus ideas como antes.

“El destino de los trabajos del espíritu, cuando por lo demás se goza de una salud corporal bastante buena, es el de sentirse como paralizado; tener ante sí la conclusión completa de mi cálculo en asuntos que conciernen al conjunto de la filosofía, y sin embargo no llegar nunca a verlo terminado: un dolor tantalizante, que sin embargo no pierde la esperanza.”

A finales del siglo XVIII, Kant tenía más de 70 años y se encontraba en la fase final de su vida intelectual. Aunque seguía gozando de un estado físico relativamente bueno –como él mismo dice–, su capacidad de concentración y de trabajo había disminuido notablemente.

Kant se queja de una parálisis de las facultades mentales a pesar de gozar de una salud física relativamente buena («el destino de estar como paralizado para los trabajos intelectuales, pese a un estado corporal bastante aceptable»).

Anhela la «plena culminación» de su «cuenta» filosófica, pero no la ve alcanzada: un «dolor insoportable», que sin embargo no pierde la esperanza. Esto refleja las reflexiones tardías de Kant, por ejemplo, en relación con la complementación de su sistema. El *Opus postumum*, publicado póstumamente a partir de manuscritos desordenados, confirma lo que Kant expresa aquí: ideas brillantes, pero cada vez más fragmentarias, repetitivas, difíciles de organizar.

La esperanza de Kant de llevar su obra sistemática al mismo grado de perfección que la crítica no se cumplió. Su plan, como puede verse en sus escritos póstumos, apuntaba a un sistema de la filosofía trascendental, es decir, a un sistema que debía abarcar todo lo que puede decirse sobre Dios, el mundo y el hombre (las tareas inevitables de la metafísica), considerado desde la disposición racional del ser humano (que es, en lo esencial, de carácter práctico).

La obra que debía completar el edificio quizá habría llevado el título siguiente: *El punto de vista supremo de la filosofía trascendental en el sistema de las ideas. Dios, el mundo y el ser humano en el mundo conforme a su deber*.

CRÍTICAS A LA FALTA DE COHERENCIA INTERNA DEL SISTEMA KANTIANO

Las objeciones que se pueden plantear contra el sistema filosófico kantiano se deben a una falta de coherencia.

«Con Kant, uno se encuentra como en una feria: se observa mucha habilidad, muchos artificios, muchas artimañas que asombran a la multitud; pero todo está predeterminado a funcionar mediante el engaño, no mediante el contenido, sino mediante la forma. Así sucede también aquí: los artificios, la dialéctica, los conceptos auxiliares introducidos arbitrariamente sirven únicamente para confundir y deslumbrar al lector, de modo que no se dé cuenta de que no hay nada detrás de todo ello.» (Schopenhauer: "Crítica de la filosofía kantiana", en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* (1819).

Schopenhauer elogia a Kant por destruir la teología especulativa (filosófica), pero lo acusa de permitir que la religión popular (eclesiástica, folclórica) permaneciera sin oposición por conveniencia u oportunismo. Esta crítica se encuentra entre los ataques más mordaces de Schopenhauer contra Kant.

«Con todo, es injusto considerar a Kant como un ateo disimulado que evita extraer las consecuencias últimas de su pensamiento. Sus escritos, desde la juventud hasta la vejez, muestran consistentemente una genuina exigencia religiosa. El conjunto de las *Críticas* debe comprenderse, según su propia formulación, como un intento de limitar el saber con el fin de abrir un espacio legítimo para la fe.» (Hans Joachim Störig: *Kant – Kleine philosophische Bibliothek*, 1961). Un segundo reproche se refiere a la falta de coherencia de Kant en el ámbito político, en particular al hecho de que, aunque saludó con entusiasmo la Revolución Francesa, rechazó la revolución en el plano filosófico. Paul Johann Anselm von Feuerbach critica a Kant en su *Anti-Hobbes* (1798) por su postura sobre la obediencia incondicional al soberano, similar a la de Hobbes.

Esta crítica está directamente relacionada con la Revolución Francesa. Kant rechazó el derecho de revolución pese a simpatizar intelectualmente con sus valores republicanos como el igualitarismo, viéndola como un evento moralmente inspirador, pero políticamente ilegítimo por promover desobediencia violenta. Feuerbach, en cambio, define la condición de resistencia cuando el soberano usurpa poder y derechos naturales previos al Estado, liberando al individuo de la "necesidad kantiana" de obediencia ciega y separada moral de derecho, lo que algunos llaman un "Anti-Kant".

Otro punto de la crítica a Kant se refiere a su concepto de la "cosa en sí" (*Ding an sich*). Kant no se cansa de recalcar, en primer lugar, que el único material de partida de toda experiencia es la intuición dada sensiblemente, y que conocemos todas las cosas únicamente como fenómenos. En segundo lugar, que las formas *a priori* mediante las cuales nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento elaboran ese material (espacio, tiempo y categorías) solo tienen validez en el ámbito de los fenómenos y carecen de sentido fuera de él.

Kant llega al concepto de la "cosa en sí" a través de la siguiente consideración: si los sentidos nos transmiten sensaciones, entonces obviamente debe haber algo fuera de nosotros que actúa sobre ellas, que las afecta. Sin embargo, no podemos averiguar

nada más sobre ese algo. Pero «tiene que haber algo existente»: se deduce el efecto de la sensación de una causa (la cosa en sí), es decir, una deducción causal, la aplicación de una categoría de causalidad que, según la propia doctrina de Kant, solo se aplica a las apariencias, más allá del ámbito de las apariencias! Se trata de una objeción que ya se planteó en vida de Kant (por parte de Jacobi y de G. E. Schulze en su libro *Aenesidemus*). La posible consecuencia, que Kant no extrajo, sería decir: las sensaciones son el comienzo, son lo primero que se nos da; si existe algo más que las produce, no lo sé, y ello tampoco afecta a mi planteamiento (por cierto, algo parecido sostiene también Hume).

Jacobi y Gottlob Ernst Schulze acusan a Kant de conducir, desde sus propias premisas, a una forma de escepticismo, porque por un lado afirma que la "cosa en sí" es completamente desconocida, pero por otro lado sigue asumiendo un efecto causal de dicha cosa en sí sobre nuestras sensaciones. Si la causalidad es simplemente una forma subjetiva de pensamiento aplicable solo a las apariencias, entonces, según esta interpretación, la cosa en sí misma no puede "evocar sensaciones", y sería más racional permanecer directamente con las sensaciones sin inferir un trascendental desconocido.

Kant se niega a sacar esta conclusión porque rechaza la idea de "quedarse" con las meras sensaciones, porque su proyecto pretende explicar la posibilidad de la experiencia objetiva, es decir, de los objetos, no solo de las experiencias fugaces. Presupone que las sensaciones no están simplemente "ahí", sino que se convierten en objetos de experiencia a través de una síntesis con formas *a priori* (espacio/tiempo, categorías); para asegurar esta objetividad, afirma que algo "trascendental" (la cosa en sí como causa de la sensación) es necesario, aunque no pueda ser conocido en sí mismo.

Hume ya había interpretado la causalidad como una mera conexión habitual de ideas, poniendo así en tela de juicio la existencia de una cosa "generadora" en sí misma. Aunque Kant acepta que Hume lo ha despertado de su "sueño dogmático", se desvía de él al preservar la objetividad de la experiencia mediante una estructura trascendental, y al no llegar a la conclusión de que "todo comienza con las sensaciones" y que no se puede decir nada sobre su causa. Esto implicaría que la conciencia quedaría completamente confinada a su propia esfera. Sin embargo, esto le habría impedido justificar sus convicciones morales y religiosas, especialmente la libertad, apelando al "hombre en sí mismo" (*homo noumenon*).

De manera muy similar se ha formulado una objeción al concepto de libertad de Kant. El propio Kant ha expuesto la (según él, 'aparente') contradicción con una claridad tal que ni siquiera su crítico más severo podría haberlo hecho mejor. La objeción dice así: Si todo en el mundo está sometido a leyes causales necesarias, entonces también lo están nuestras acciones. Pero si nuestras acciones están determinadas, no pueden ser libres. Por tanto, la libertad kantiana es imposible o contradictoria. Kant reconoce que, desde el punto de vista del mundo empírico, todo está determinado. Y, sin embargo, su ética exige que seamos libres para ser responsables.

Kant ofrece una defensa muy ingeniosa basada en su distinción entre dos puntos de vista sobre el ser humano: El ser humano como fenómeno (mundo empírico), en el que estamos sometidos a leyes causales. Todo lo que hacemos tiene causas

naturales. Este es el punto de vista de la ciencia. Pero está, por otra parte, el ser humano como noúmeno (mundo inteligible), aquí no estamos determinados por causas naturales. Somos capaces de iniciar una cadena causal por nosotros mismos. Este es el punto de vista moral.

Según Kant, no hay contradicción porque hablamos de dos modos distintos de considerar al mismo sujeto. Determinismo y libertad no se contradicen porque pertenecen a dos niveles diferentes de explicación. La libertad no es un hecho empírico. No podemos observarla en el mundo físico. Por eso no compite con la causalidad natural.

La libertad es una condición necesaria de la moral. No podemos entendernos como agentes morales sin presuponer que somos libres. La causalidad natural y la libertad son compatibles: La causalidad natural explica cómo ocurren nuestras acciones en el mundo. La libertad explica por qué somos responsables de ellas. De modo que, para Kant, la contradicción es solo "aparente", porque surge cuando confundimos los dos planos: Si tratamos al ser humano solo como fenómeno, no hay libertad. Si lo tratamos solo como noúmeno, no hay causalidad natural. Pero Kant dice que debemos tratarnos como ambos a la vez.

Kant intenta hacer de la libertad algo más que un mero ideal. Busca anclarla en una realidad suprasensible, en el ámbito de la libertad. Con ello –y algo similar vale también para los argumentos de Kant a favor de la inmortalidad y de Dios– sucede, en consecuencia, algo parecido a lo que ocurre con la cosa en sí. Los motivos más profundos de la postura de Kant radican en su *moralidad* incondicional.

De gran peso el otro argumento dirigido contra Kant: al concebir la razón como un instrumento del conocimiento, habría tomado una decisión previa (no críticamente examinada) sobre la esencia de la razón. Además: Kant investiga este instrumento del conocimiento en relación con su función y su rendimiento –¿pero con qué? ¡Con esa misma razón, que se convierte así en la única instancia para juzgarse a sí misma! Una paradoja que conduce a un callejón sin salida.

Los reparos especiales se refieren a la ética de Kant. En efecto, la ética kantiana es una ética de la razón pura y no una ética del sentimiento. Nuestros sentimientos, según Kant, son tan diversos que no pueden proporcionar un criterio general y necesario de lo bueno y lo malo –que es precisamente lo que él busca–.

La exclusión de todo elemento afectivo de la ética, la excesiva tensión del concepto del deber, la tajante oposición entre deber e inclinación (según la cual una acción solo parece moral cuando se realiza por deber en contra de la inclinación), dio pie a un breve poema satírico de su gran discípulo Friedrich Schiller (en el ciclo *Xenien*, en la secuencia "Escrúpulos de conciencia"): "Sirvo con gusto a mis amigos, pero lamentablemente lo hago con inclinación. Y por eso a menudo me molesta no ser virtuoso."

Kant sabía bien que los seres humanos se dejan guiar por los sentimientos. Pero él atribuía todo eso a la "esfera inferior" de los meros sentimientos sensibles de placer y displacer, al "inferior" facultad de desear. Para la acción moral consecuente, no quiso apoyarse en una base emocional. El retorno de Kant a la razón en la ética se basa en que busca un criterio "general y necesario" de la moralidad.

Paul Ernst, destacado escritor alemán de principios del siglo XX, publicó en 1910 la colección *Erdachte Gespräche* ("Conversaciones imaginarias"), en la que inventó diálogos ficticios entre figuras históricas y otros personajes. Una de estas conversaciones es un intercambio hipotético entre Immanuel Kant y una joven madre soltera, que aborda temas morales y filosóficos como la responsabilidad, la libertad y las normas sociales, inspirados en la ética y la antropología kantianas.

En ella, Ernst hace que la joven madre describa su desesperada situación, incluyendo la vergüenza de haber nacido fuera del matrimonio, el conflicto entre el amor maternal y el ostracismo social, y la cuestión de la autonomía moral, con el fin de incitar a Kant a aplicar sus principios a tragedias humanas reales. Primero admira la obra de Kant ("¡Oh! ¡Qué difícil debe ser escribir esos libros! Yo ni siquiera podría leerlos") y muestra con orgullo a su hijo ("¿No es adorable? ¡Mire, profesor, cómo duerme!"). Ella admite su "error", pero lo defiende emocionalmente ("Sé que hice algo mal. Pero también sé que estuvo bien") y rechaza el remordimiento ("No, no me arrepiento"). De luto, piensa en su propia madre fallecida ("Pensé en mi madre, en cómo me llevaba en sus brazos; ahora está muerta, murió de pena por mí") y le habla dramáticamente al niño ("Mátame también cuando seas mayor; ¿qué necesidad tendré entonces de vivir?").

La madre provoca a Kant preguntándole si él habría actuado como su estricto padre («¿Te inquieta esto? ¿No habrías actuado igual que mi padre?») y critica las leyes morales como mera lógica mercantil («¿Por qué promulgan leyes, solo para arrepentirse después? Sigán con sus leyes; son una institución para comerciantes»). Enfatiza su postura cristiana («Pero cada noche junto las manos y rezo: "Perdónanos nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden"»), contrastándola con la naturaleza inflexible de su padre y apelando a los sentimientos humanos frente a la moral abstracta.

En el diálogo ficticio de Paul Ernst, Kant responde a la joven madre con una mezcla de estricta adhesión a los principios morales, reconocimiento empático de sus sentimientos y una apelación a la razón y a los valores cristianos. Él responde a su admiración y a la niña con afecto paternal: «Sí, hija mía, es una criatura preciosa. ¡Que Dios la bendiga!». Reconoce su cariño, pero le advierte contra el autoengaño sentimental. Respecto a su "injusticia justificada" y su falta de remordimiento, se adhiere al imperativo categórico: "La ley es la ley. Se aplica a todos". Explica que la verdadera moralidad no se guía por la inclinación, sino por el deber, y que el remordimiento es necesario para la renovación moral.

Ante la muerte de su madre y el emotivo discurso dirigido a la niña, él ofrece una respuesta reconfortante pero firme: «Dios te perdonará si te arrepientes sinceramente. Pero la ley del padre también es la ley de Dios». Pone el acento en la moral universal por encima de la severidad familiar. Kant elude su provocación (preguntándole si él habría actuado como su padre) con una aclaración: «No soy un padre, soy un filósofo. Mi ley no es para los mercaderes, sino para los seres racionales».

Alaba su oración como señal de bondad interior, pero la insta a someterse a la ley moral y le promete consuelo a través de la libertad y el deber. El diálogo concluye con la oferta de Kant de bendecirla, siempre que demuestre discernimiento moral.

KANT Y EL PUNTO DE ARRANQUE SISTEMÁTICO DEL IDEALISMO ALEMÁN

La historia de la filosofía en el siglo XIX es, en gran medida, la historia de la recepción, difusión, combate, transformación y reanudación de las ideas kantianas. Esto no vale solo para todos aquellos epígonos sobre los que ya Friedrich Schiller –refiriéndose a Kant– dijo: “¡Cómo un solo hombre rico puede dar de comer a tantos mendigos!” Cuando los reyes construyen, los carreteros tienen trabajo.”

Esto vale también para los grandes filósofos del siglo XIX. Todos ellos están, por así decirlo, al menos con un pie en el mundo de las ideas de Kant. “La filosofía nunca volverá a ser tan ingenua como en tiempos anteriores y más sencillos; tuvo que volverse distinta y más profunda porque Kant vivió” (Wilhelm Windelband – *Introducción a la filosofía*, 1914).

Todo empieza con Kant, que impulsa el idealismo alemán, aunque Kant no es idealista en el sentido posterior, pero sin él no habría idealismo alemán. Kant puede entenderse como el punto de arranque sistemático del idealismo alemán, pero ese idealismo nace propiamente cuando los postkantianos radicalizan y modifican su idealismo trascendental entre 1790 y 1800.

Kant, Fichte, Schelling y Hegel comparten una ambición enorme: explicar cómo es posible el conocimiento, la libertad y la realidad misma a partir de la actividad del sujeto. La filosofía de Kant inspiró el idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel expandieron su sistema trascendental hacia el absoluto. Su “giro copernicano” –la idea de que la mente estructura la experiencia– abrió la puerta a los idealistas alemanes para desarrollar sus sistemas donde la conciencia, el yo o el espíritu se convierten en el fundamento último de la realidad.

Kant abre la puerta; los idealistas entran y remodelan toda la casa. Los filósofos posteriores toman a Kant como punto de partida, pero cada uno intenta superar lo que consideran inconsistencias.

Es un idealismo trascendental (Kant), subjetivo (Fichte), objetivo (Schelling) o absoluto (Hegel), pero siempre idealismo. Kant es su precursor: al hacer depender la objetividad de estructuras del sujeto, ofrece el marco que los postkantianos convertirán en ontología del espíritu o de la razón.

Fichte, Schelling y Hegel reaccionan críticamente a la *Crítica de la razón pura*: consideran inaceptable la escisión entre fenómeno y noúmeno y el carácter meramente subjetivo de las categorías. Su paso consiste en “ontologizar” lo que en Kant era solo forma subjetiva: las categorías y la estructura del conocer se convierten en estructura misma de la realidad (Absoluto, Espíritu, Razón).

Filósofo	Qué toma de Kant	Qué rechaza o transforma
Fichte	La actividad del yo como fundamento	Elimina la cosa en sí: todo procede del Yo absoluto
Schelling	La libertad y la creatividad del sujeto	Busca una identidad entre naturaleza y espíritu
Hegel	La racionalidad histórica	Reemplaza el dualismo kantiano por un sistema dialéctico total

El Idealismo Alemán se desarrolló en un ambiente marcado por la Ilustración y la fe en la razón; el Romanticismo, que enfatizaba la subjetividad y la creatividad; la Revolución Francesa, que inspiró ideas de libertad y autonomía.

Kant como el "precursor" del Idealismo Alemán: Introdujo un modelo donde la mente es activa y constitutiva; limitó el conocimiento para hacer espacio a la libertad; mostró que la razón tiene una estructura que puede investigarse críticamente. Su sistema dejó preguntas abiertas que Fichte, Schelling y Hegel intentaron resolver.

Comparación entre Kant, Fichte, Schelling y Hegel

Filósofo	Punto central	Relación sujeto–realidad	Aporte clave
Kant	Idealismo trascendental	El sujeto organiza la experiencia, pero no conoce la cosa en sí	Giro copernicano; límites de la razón
Fichte	Idealismo del Yo	El Yo absoluto crea el mundo como oposición a sí mismo	Eliminación del noúmeno; libertad como actividad
Schelling	Filosofía de la identidad	Naturaleza y espíritu son manifestaciones de una misma realidad	Unidad absoluta; puente entre idealismo y romanticismo
Hegel	Idealismo absoluto	La realidad es el despliegue dialéctico del Espíritu	Dialéctica; historia como realización de la razón

En conjunto, Fichte, Schelling y Hegel consideran el dualismo kantiano (fenómeno/cosa en sí, naturaleza/libertad, sensibilidad/entendimiento) como una estructura provisional que debe ser superada, y convierten el idealismo trascendental en sistemas donde sujeto y objeto se reconcilian en un principio absoluto (Yo, Naturaleza/Identidad, Espíritu).

Cada uno radicaliza un aspecto distinto de Kant: Fichte subjetiviza el absoluto, Schelling lo "naturaliza" como identidad, y Hegel lo sistematiza dialécticamente para eliminar el resto incognoscible de la cosa en sí.

Kant distingue entre fenómenos (objetos tal como aparecen bajo nuestras formas de intuición y categorías) y cosas en sí (realidad independiente, pensable pero incognoscible para la razón teórica), dando lugar a un dualismo entre lo cognoscible y lo que sólo puede pensarse como fundamento.

Este dualismo se refleja también en las separaciones naturaleza/libertad y fenómeno/noúmeno: solo en el ámbito práctico (moral) puede postularse la libertad y el mundo inteligible, mientras que el conocimiento queda limitado al dominio de la experiencia posible.

Fichte parte de la crítica escéptica (Jacobi, Schulze) al estatuto causal de la cosa en sí en Kant y sostiene que hablar de un "algo" absolutamente incognoscible es contradictorio: o bien entra en relación con la conciencia (y entonces es cognoscible), o bien no, y entonces nada puede decirse de ello.

Para resolver este residuo "dogmático" en el criticismo, elimina la cosa en sí y la sustituye por la actividad originaria del Yo que se autopone y, al mismo tiempo, se limita mediante el No-Yo, de manera que la oposición sujeto/objeto pasa a ser una escisión interna de la autoactividad del Yo, no un dualismo entre dos órdenes heterogéneos.

Schelling critica tanto el dualismo kantiano como el unilateral subjetivismo de Fichte, argumentando que Kant no ofrece una explicación suficiente de cómo naturaleza y libertad coexisten y se unifican en un mismo sistema.

En su *Naturphilosophie* concibe la naturaleza no como mero ámbito de fenómenos frente a un noúmeno inaccesible, sino como un proceso dinámico que es, en último término, idéntico al espíritu, de modo que la división kantiana entre naturaleza como apariencia y naturaleza en sí queda reinterpretada como efecto de nuestra postura reflexiva, no como escisión real en el absoluto.

Hegel ve en la cosa en sí kantiana y en el recurso a una "afectación" por parte de lo incognoscible una contradicción: Kant afirma a la vez que el contenido empírico nos viene de algo en sí independiente de las categorías y que toda experiencia está condicionada por la actividad categorial del entendimiento.

Califica este resto inaccesible como expresión de un "punto de vista de la finitud" y, mediante la lógica dialéctica, transforma las oposiciones kantianas (fenómeno/noúmeno, finito/infinito) en momentos de un proceso en el que el pensamiento se reconcilia con su objeto, de manera que ya no hay un más-allá incognoscible, sino el saber absoluto en el que sujeto y objeto se identifican.

SCHELLING, HÖLDERLIN Y HEGEL EN EL SEMINARIO EVANGÉLICO DE TUBINGA

A finales del siglo XVIII, el Stift de (Tübingen) –un internado teológico evangélico en Tubinga (Tübingen), fundado en 1536 y destinado a formar pastores y teólogos– se convirtió, casi sin proponérselo, en el laboratorio donde germinaron algunas de las ideas más influyentes del idealismo alemán. Allí coincidieron tres jóvenes que, con el tiempo, transformarían la filosofía y la poesía europeas: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Friedrich Hölderlin (1770–1843) y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854).

Era un seminario protestante luterano estricto, con reglas rígidas como asistir a misa tres veces por semana y prohibiciones como fumar o patinar en trineo. El Stift era un lugar disciplinado, casi monástico. Sin embargo, fuera de sus muros estallaba la Revolución Francesa, y los tres jóvenes la vivían con entusiasmo. Leían a Rousseau, a Kant, a los griegos, y soñaban con una regeneración espiritual y política de Europa.

Allí estudiaban teología jóvenes talentos, incluyendo a Johannes Kepler antes que ellos. Los tres –Hölderlin y Hegel (nacidos en 1770) y el más joven Schelling (15 años al ingresar en 1790)– formaron un "trío estelar" que influiría en la historia intelectual europea. Aunque compartían habitación, lecturas y aspiraciones, cada uno desarrolló una voz propia. Pero durante esos años se produjo una fertilización cruzada que dejó huellas profundas en sus obras posteriores.

Hölderlin y Hegel llegaron en 1788; Schelling se unió en 1790, compartiendo una habitación estrecha y caldeada en invierno con otros siete estudiantes, probablemente en el segundo piso sobre la entrada. Forjaron una amistad profunda, debatiendo apasionadamente la Revolución Francesa y las ideas de Kant, en un ambiente de disciplina opresiva que criticaban. Esta "habitación filosófica compartida" fomentó el germen del idealismo alemán.

Los tres vivieron juntos en una celda del seminario. La tradición cuenta que plantaron un árbol de la libertad en honor a la Revolución Francesa, un gesto simbólico que revela su espíritu común: Hölderlin, el poeta, aportaba la sensibilidad estética y el amor por Grecia, Hegel, el más sistemático, buscaba una filosofía de la vida ética y la comunidad, Schelling, el prodigio precoz, se inclinaba hacia la naturaleza y la especulación metafísica. Esa convivencia fue un crisol donde se mezclaron poesía, política, teología y filosofía.

Aunque la relación fue profunda, no estuvo exenta de tensiones. Schelling, más joven pero precoz, avanzó rápidamente en fama académica. Hölderlin, más frágil y poético, quedó en los márgenes. Hegel, más lento en despegar, maduró su sistema con el tiempo. Aun así, la huella de esa amistad temprana nunca desapareció.

Sus conversaciones sobre libertad, revolución y filosofía trascendental moldearon sus obras futuras: Hölderlin como poeta, Schelling y Hegel como filósofos. Aunque sus caminos se separaron –Hegel y Schelling colaboraron en Jena antes de separarse– esta etapa en Tubinga se considera seminal para el idealismo. Hoy este seminario es un sitio histórico que se puede visitar.

DIFERENCIAS ENTRE EL IDEALISMO DE HEGEL Y EL DE FICHTE O SCHELLING

Hegel transformó el idealismo alemán en un sistema absoluto mediante la dialéctica, superando el subjetivismo de Fichte y la identidad objetiva de Schelling al concebir la realidad como autodesarrollo lógico del Concepto o Espíritu Absoluto. Mientras Fichte y Schelling resolvían la relación sujeto-objeto mediante postulados subjetivos o intuiciones indiferenciadas, Hegel introdujo contradicción y mediación como estructura inmanente de lo real, culminando el traslado metafísico al plano especulativo.

Idealismo Subjetivo (Fichte)

Fichte parte del "Yo absoluto" que se autopone y genera el "No-Yo" (mundo) mediante actividad práctica infinita, enfatizando libertad como deber moral y lucha constante contra limitaciones externas. Para Hegel, esto queda atrapado en subjetividad: el Yo nunca sale de sí mismo, convirtiendo la objetividad en mera oposición a superar éticamente, sin verdadera síntesis.

Idealismo Objetivo (Schelling)

Schelling postula una "identidad absoluta" indiferenciada entre sujeto y objeto, manifestada en naturaleza como autoobjetivación del Absoluto, captada por intuición intelectual. Hegel critica su disolución de diferencias en unidad estática, donde libertad es reconocimiento de armonía subyacente, no proceso dinámico.

Aspecto	Fichte (Subjetivo)	Schelling (Objetivo)	Hegel (Absoluto)
Principio	Yo absoluto, actividad práctica	Identidad absoluta (sujeto-objeto)	Concepto/Espíritu dialéctico
Método	Deducción constructiva	Intuición intelectual	Dialéctica (tesis-antítesis-síntesis)
Relación Sujeto-Objeto	El Yo genera No-Yo como límite	Unidad originaria indiferenciada	Mediación por contradicción
Libertad	Deber infinito, lucha moral	Expresión de identidad natural	Autoconciencia en historia
Crítica de Hegel	Subjetivismo cerrado	Estática sin diferencia	Totalidad concreta y racional

EL IDEALISMO ALEMÁN

«Queremos saber lo que de veras es el vino, porque la mente nos hace mirarlo desde el punto de vista de lo que es de veras. La resolución y combinación me dan a conocer, en sus principios lo que es el vino, pero no que lo que es de veras esto que hay aquí sea vino. Si saber es demostrar por principios, no hasta entender lo que el vino es de veras; hay que entender cómo lo que verdaderamente es, es aquí y ahora vino y no otra cosa; hay que entender no solo "lo que" es la cosa, sino "la cosa que es"; no solo la esencia, sino la cosa misma; no solo la idea en sí mismo, sino como principio de la cosa.

Lo primero se expresa diciendo "el vino es tinto...". Lo segundo diciendo: "lo que de veras es esto, es vino". Ahora bien; en "ser de veras" conviene todo; más aun, lo que llamamos "todo", no es sino el conjunto de todas las cosas en cuanto "son de veras". Ser de veras esto y no otra cosa, significa, pues, escindir en todo lo que es de veras el vino de todo lo demás. Entender el vino desde sus principios, serán entonces entenderlo desde el "ser de veras".

El principio de las cosas es este "ser de veras" y, por tanto, el todo. Lo que llamamos determinadamente "cada" cosa, es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado, ha "llegado a ser". En cada cosa está, pues, en principio, todo, cada cosa no es sino una especie de espejo, *speculum* que, cuando incide sobre ella la luz de la mente, refleja el todo, único que plenariamente es de veras. El ser de las cosas es un ser "especular" (tomado el vocablo como adjetivo). El todo está en la cosa *especularmente*. Saber una cosa por sus principios es saberla especulativamente, es ver reflejado en su idea el todo que de vera es, ver cómo lo que es "de veras" ha llegado a ser aquí vino.

Entendida así la cosa, co-entendemos en cierto modo todo lo demás. Esta comunidad radical y determinada de cada cosa con todo es lo que se ha llamado *sistema*. Saber algo es saberlo sistemáticamente, en su comunidad con todo. *Ciencia es entonces sistema*. Este sistema no es sino la manera como lo que de veras es, ha llegado a ser "esto", vino. El logos que enuncia sistemáticamente el ser especulativo de las cosas no dice simplemente lo que es, sino que expresa este "llegar a ser", no es

silogismo, sino *dialéctica*; mientras aquel deduce o induce, esta *educe*. No es combinación, sino general principal de verdades. Las ideas se conquistan dialécticamente. Si se ha logrado esto, se habrá entendido no solo por qué lo que de veras es, es necesariamente vino, sino también por qué tenía que parecer otra cosa. El ser de veras es a un tiempo principio del parecer. El conocimiento especulativo es *absoluto*. Así se cierra el ciclo que comenzamos.

El *noûs* (νοῦς – ‘intelecto’, ‘entendimiento’, ‘mente’ o incluso ‘espíritu’) no solamente ha descubierto los principios de lo que ve, sino el principio de la visibilidad misma, del ser de veras. Al hacerlas visibles la mente se ve a sí misma reflejada en el espejo de las cosas en cuanto son. En las cosas que son de veras, se patentiza en pureza *la* verdad. El saber especulativo es así finalmente un descubrirse la mente a sí misma. Entonces es cuando esta es *efectivamente* y con plenitud de sentido, principio de principios, principio absoluto. Tal es la obra genial del idealismo alemán de Fichte a Hegel. La primera mitad del siglo XIX ha sido el frenesí romántico de esta especulación. El científico fue el elaborador de sistemas especulativos. Frente a él se alzó la voz de “vuelta a las cosas”. Saber no es raciocinar ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 199-200]



«Todas las grandes producciones del pensamiento filosófico moderna han sido censuradas, cuando no condenadas, por la Iglesia católica, motivo más que suficiente, se nos dice, para presumir su raigambre religiosa. Y, en efecto, se nos traen a la memoria los esfuerzos de Leibniz por la unión de las Iglesias y por la reconciliación teológica, a la que dedicó su *Monadología*. Kant debe, sin duda alguna, a su educación pietista el carácter de su moral, de donde arrancarían todo el idealismo, no solo de la Razón práctica, sino también de la Razón pura. Finalmente, sabemos todos que Schelling y Hegel proceden de la teología y que todo el idealismo además es, en el fondo, una metafísica de la libertad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 20]



«Kant no se pregunta tan solo por la posibilidad de la ciencia, sino que se pregunta también cómo es posible la metafísica. Por lo que hace a Fichte, es pueril creer que su teoría de la ciencia tengo algo que ver con la ciencia positiva. Se trata aquí de la ciencia, tal como la entiende el idealismo alemán: un saber absoluto de lo absoluto, es decir, justamente el saber filosófico. Y cuando Hegel dice que la filosofía fundamental es ciencia de la lógica, entiende por lógica el carácter de una metafísica que capta el ser, el *ón* en y por el *lógos*. La filosofía moderna es, pues, pura filosofía. Pero, aunque pretende ser “filosofía pura”, de hecho, es “pura filosofía”, porque se desenvuelve en el horizonte teológico de la creación, que va de San Agustín a Hegel.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 22]

Hegel y los idealistas postkantianos argumentaron que Kant limita el conocimiento al fenómeno, excluyendo el noúmeno, lo que hace incoherentes los juicios sintéticos *a priori* al no captar la realidad en sí.

¿QUÉ ENTIENDEN POR CIENCIA LOS IDEALISTAS ALEMANES?

«La ciencia teórica es el saber de que algo "es", la ética es el saber de que algo "debe ser". Pues bien, la conjunción de estos saberes entendidos al modo de Kant abre la puerta a un saber peculiar: el saber de que algo "es" porque "debe ser". Es la esperanza. Con lo cual, Kant resuelve la conjunción de la naturaleza y el bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana.

El hombre no es ni algo meramente dado ni algo tan solo personal: es algo por hacer. Lo "puesto" o "dado" (*das Gegebene*) es "pro-puesto" (*das Aufgegebene*). Al concebirlo así, Kant no solo supera a la Ilustración, sino que esboza lo que serán después de él el Idealismo y el Romanticismo.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 101-102]

«Kant quiere saber cómo es posible la matemática, la metafísica, la ciencia natural; y cuando se pregunta cómo es posible la física, lo que en realidad significa su interrogación es ¿cómo es posible un saber sobre la naturaleza?

Por lo que respecta a Fichte y a Hegel, es trivial creer que su teoría de la ciencia tiene relación con la ciencia física. Se trata aquí de la ciencia tal y como la entendía el idealismo alemán en el sentido de saber verdadero y universal.

Es decir, justamente un saber filosófico. Y cuando Hegel dice que la filosofía es ciencia de la lógica, entiende por lógica el carácter fundamental captable tan solo y por el *lógos* (*lógos* – 'razón', 'palabra' y 'principio racional del universo').» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 90-91]

Cuando Kant habla de ciencia (*Wissenschaft*), no se refiere a la ciencia que se ha creado a partir de la segunda mitad del siglo XVII, la ciencia positiva, sino que entiende por Ciencia un "saber" (*Wissen*) en cierto modo absoluto y radical.

De igual modo, años más tarde, cuando Fichte escribe las varias ediciones de su *Wissenschaftslehre*, ahí no significa "teoría de la ciencia", algo así como una metodología de las ciencias; por el contrario, el significado que tiene "ciencia" es el de una ciencia de la verdad transcendental, una ciencia absoluta; es un saber transcendental. De esto es de lo que se trata.

Los idealistas alemanes –Fichte, Schelling y Hegel– hablan de ciencia en un sentido muy distinto al actual. Para ellos, la "ciencia" (*Wissenschaft*) no es solo investigación empírica, sino un saber sistemático, fundamentado y total, capaz de explicar la realidad desde sus primeros principios.

Los idealistas alemanes emplean frecuentemente el término ciencia para referirse a la filosofía como una ciencia sistemática y rigurosa. En el idealismo poskantiano, *ciencia* no denota solo el saber empírico moderno, sino un conocimiento absoluto y deductivo que abarca la totalidad de la realidad. Fichte titula su obra magna *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la ciencia), presentándola como el fundamento de toda filosofía científica.

El concepto de Hegel se encuentra en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, una ciencia que integra la lógica, la naturalidad y el espíritu en un sistema de dialectos absolutos. Para él, la filosofía es una ciencia en una forma más elevada, superando

las ciencias particulares. Se basa en la aspiración ilustrada de una ciencia universal, transformada por el idealismo y un saber especulativo que parte del sujeto pensante.

Hegel utilizó el término *Ciencia* en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) para diseñar el saber absoluto o filosófico, es decir, un conocimiento sistemático y riguroso que integraba la experiencia de la conciencia en un todo orgánico y dialéctico.

Según Hegel, la ciencia no tiene equivalencia con la ciencia experimental moderna, pero también tiene una filosofía especulativa que contiene el concepto (término) que corresponde al objeto, en la creación del sujeto-objeto kantiana. Es el saber de lo absoluto, que culmina en el prefacio: "La ciencia, en su formación, se fenomenologiza", justificando así su método dialéctico como único riguroso.

Fichte en su *Doctrina de la Ciencia* (Wissenschaftslehre) entiende la ciencia como la exposición sistemática del acto por el cual el Yo se autopone. La ciencia debe partir de un principio absolutamente cierto: el Yo. Todo el sistema filosófico se deduce de ese acto originario. La ciencia es, por tanto, una autoconciencia metódica. Para Fichte, la ciencia no describe el mundo externo, sino cómo la actividad del Yo produce la experiencia.

Schelling entiende la ciencia como unidad de naturaleza y espíritu. Schelling amplía la idea de Fichte y afirma que la ciencia debe mostrar la identidad profunda entre naturaleza y espíritu. La naturaleza es "espíritu visible". El espíritu es "naturaleza invisible". La ciencia es un sistema que revela esta identidad absoluta. En Schelling, la ciencia incluye tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía del arte, porque ambas expresan la misma estructura racional.

Para Hegel la *Ciencia de la Lógica* es un saber absoluto. Hegel lleva la idea al extremo: la ciencia es la exposición del movimiento dialéctico del concepto. La ciencia es el saber que se sabe a sí mismo.

La lógica no es un método externo, sino la estructura misma de la realidad. El sistema filosófico culmina en el saber absoluto, donde sujeto y objeto coinciden. Para Hegel, la ciencia es la autodespliegue racional del Espíritu, que se realiza en la historia, la sociedad y el pensamiento.

Aunque su concepto de ciencia no coincide con el de la ciencia empírica actual, los idealistas influyeron en: La idea de sistema y fundamentación del conocimiento. La reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia (heredada de Kant). El surgimiento de las ciencias humanas (historia, sociología, psicología). La noción de que la ciencia necesita principios filosóficos para interpretarse.

«El saber especulativo es un descubrirse la mente a sí misma. Entonces es cuando ésta es *efectivamente*, y con plenitud de sentido, principio de principios, principio absoluto. Tal es la obra genial del del idealismo alemán de Fichte a Hegel.

La primera mitad del siglo XIX ha sido el frenesí romántico de esta especulación. El saber especulativo ha desarrollado todo el problema para el lado de la verdad, dejando en suspenso, tan sólo como propósito firme, la realidad de lo que es.

No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas. Por esto, eso que pudiéramos llamar *ideísmo* ha sido, en última instancia, *idealismo*.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 47-48]

JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762-1814) – IDEALISMO SUBJETIVO

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) nació en Rammenau, Sajonia (actual Alemania), en una familia humilde de tejedores, de escasos recursos. Su talento intelectual fue descubierto por un barón local que financió su educación en la escuela Pforta (1774-1780), seguida de estudios en las universidades de Jena (1780) y Leipzig (1781-1784), inicialmente en teología. Trabajó como preceptor para mantenerse, trasladándose a Zúrich en 1788, donde conoció a Johanna Maria Rahn, con quien se casó secretamente en 1793. Inesperadamente se hizo famoso por su escrito primerizo *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), que publicado casualmente anónimo, pasó por obra de Kant largo tiempo esperada sobre filosofía de la religión. Tanto había entrado Fichte en el pensamiento de Kant.

Abandonó la teología por la filosofía tras leer la *Crítica de la razón pura de Kant* en 1790. Publicó obras tempranas como su ensayo sobre la Revolución Francesa en 1793. Obtuvo la cátedra de filosofía en Jena en 1794 gracias a su *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794/1795). Jena era la ciudad de los primeros románticos, en la que también Schelling y Hegel iniciaron su docencia.

En 1799, un escándalo por ateísmo (controversia sobre el ateísmo) le costó la cátedra en la Universidad de Jena en 1799. Se originó por una disputa entre Fichte y el teólogo K. C. E. Schmid sobre la interpretación de la religión en sus escritos filosóficos, especialmente en ensayos como *Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina* (1798). Estudiantes conservadores acusaron a Fichte de ateísmo y panteísmo, alegando que negaba la existencia de Dios como entidad personal, lo que llevó a una publicación anónima que avivó el debate público.

El gobierno de Sajonia-Weimar, temiendo pérdida de matrículas y presión de autoridades eclesiásticas sajones, emitió un decreto en marzo de 1799 amenazando con prohibir estudiantes en Jena si Fichte no era sancionado. Fichte replicó con *Eine öffentliche Apologie des gegen mich erhobenen Atheismusvorwurfs* (1799), pero las autoridades ducales de Sajonia-Weimar lo destituyeron preventivamente, forzándolo a renunciar. Esto marcó el fin de su período en Jena, aunque Fichte negó ser ateo y vio el incidente como un ataque a la libertad académica. Factores agravantes incluyeron su temperamento impulsivo, conflictos con corporaciones estudiantiles por costumbres "viciosas" y envidias de colegas, culminando en su renuncia voluntaria para evitar un despido formal.

Se mudó luego a Berlín, donde dio conferencias públicas y en 1810 fue nombrado profesor y luego rector de la Universidad de Berlín. Berlín era el centro de todo un movimiento intelectual, apoyado especialmente en los cenáculos románticos (Federico Schlegel, Dorotea Veit, Federico Schleiermacher).

Durante la ocupación napoleónica, escribió los *Discursos a la nación alemana* (1808), que influyeron en el nacionalismo alemán. En 1813, durante la Guerra de Liberación, dejó sus deberes para unirse a la milicia. Fichte murió a causa de una infección de tifus, una enfermedad infecciosa que contrajo mientras cuidaba a su esposa enferma. Su fallecimiento ocurrió en plena época de epidemias en Europa; las epidemias de tifus eran frecuentes, especialmente durante y después de las guerras napoleónicas. Está enterrado en el cementerio Dorotheenstadt junto a su esposa.

Relación de Fichte con Kant:

La relación personal entre Johann Gottlieb Fichte e Immanuel Kant fue breve pero decisiva para la carrera de Fichte, marcada por admiración inicial y un posterior distanciamiento intelectual. Fichte se considera continuador de Kant, no opositor. Kant, sin embargo, rechazó la interpretación pública de la filosofía de Fichte, especialmente en la disputa del ateísmo. La relación entre maestro y discípulo es distante y crítica. Aun así, ambos son pilares del idealismo alemán, donde Fichte radicaliza la dimensión práctica ya presente en Kant.

En 1791, Fichte viajó a Königsberg para conocer a Kant, su gran referente filosófico. Aunque Kant recibió con sorpresa la visita inesperada del joven pensador, quedó impresionado por el manuscrito de *Ensayo de una crítica de toda revelación*, que recomendó publicar de forma anónima a su editor; la obra se atribuyó inicialmente al propio Kant.

Fichte se proclamaba un fiel seguidor de Kant, considerando su *Doctrina de la Ciencia* como un "kantismo bien entendido". Esta admiración práctica impulsó su ascenso en el mundo académico, aunque pronto surgieron tensiones por diferencias doctrinales, como el rechazo de Fichte de la "cosa en sí" en la filosofía de Kant.

Kant criticó públicamente aspectos de la filosofía de Fichte, especialmente tras el escándalo del *Atheismusstreit*, rechazando su interpretación como continuación auténtica del criticismo. A pesar de ello, no hay evidencia de un conflicto personal directo; la relación pasó de maestro-alumno a una polémica más doctrinal que afectiva.

Relación de Fichte con Schelling:

Después de 1799, la relación entre Johann Gottlieb Fichte y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling pasó de una colaboración inicial y admiración mutua a una ruptura profunda, marcada por desacuerdos filosóficos y personales.

Schelling había sido discípulo de Fichte en Jena, sucediéndolo en la cátedra tras la *Atheismusstreit*; inicialmente defendió el idealismo fichteano, pero pronto desarrolló su propia "filosofía de la naturaleza", criticando el subjetivismo excesivo de Fichte en obras como *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

Hacia 1801-1802, Fichte rechazó la filosofía de la identidad de Schelling, viéndola como una desviación panteísta que diluía la primacía del Yo moral; esto se agudizó con publicaciones mutuas de críticas, como las cartas de Fichte denunciando la "inconsistencia" de la filosofía de Schelling.

La enemistad se consolidó en 1804-1806: Fichte atacó públicamente las ideas de Schelling en *Características de la época actual* (1806), mientras Schelling, apoyado por Hegel, lo acusó de formalismo estéril; nunca se reconciliaron, y Fichte evitó referencias directas a Schelling en sus obras berlinenses posteriores.

Relación de Fichte con Hegel:

Fichte y Hegel mantuvieron una relación biográfica breve, tensa y profundamente filosófica. Ambos pertenecen a la misma generación intelectual y se mueven en los mismos círculos filosóficos tras Kant. Durante la estancia de Hegel en Jena, ambos filósofos están muy próximos, aunque no existe una amistad íntima documentada.

La relación entre Fichte y Hegel es fundamental en el idealismo alemán, donde Fichte actúa como puente entre Kant y el sistema hegeliano, aunque Hegel critica y supera aspectos clave de la filosofía de Fichte. Hegel aprecia la deducción Yo/No-Yo en sus primeros escritos, viéndola como base para la ciencia del espíritu, pero la considera incompleta por su énfasis subjetivo y falta de historicidad concreta.

En la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801) y la *Fenomenología del Espíritu* (1807), Hegel acusa a Fichte de subjetivismo formal: el Yo de Fichte permanece abstracto, incapaz de captar la dialéctica real del espíritu histórico y la facticidad. Hegel transforma la dialéctica de Fichte en un proceso objetivo, donde la historia de la autoconciencia (inspirada en Fichte) se concreta en la dialéctica de la conciencia y el *Geist* (espíritu) colectivo.

Ambos conciben la filosofía como "historia pragmática de la mente humana", con la fenomenología como exposición del desarrollo del saber; Hegel, sin embargo, integra finitud y facticidad, superando el dualismo de Fichte. Fichte influye en el título y método de la *Fenomenología*, pero Hegel la objetiva hacia el absoluto.

Obras

La producción de Fichte es extensa. Sus obras principales son varias elaboraciones sucesivas, cada vez más maduras, de una obra capital, su *Wissenschaftslehre* o Teoría de la ciencia. En Fichte hay siempre una propensión a la acción pública y oratoria, y su significación para la formación de la nacionalidad alemana ha sido muy grande. Su estilo literario es enérgico, brioso y expresivo.

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) es su primera obra filosófica importante, un tratado donde examina si una revelación divina puede ser pensada *a priori*, es decir, desde los principios de la razón pura. Fichte sostiene que la religión auténtica surge de la ley moral, no de hechos externos. La revelación solo es legítima si no contradice la razón moral. Fue la obra que lanzó a Fichte a la fama. Kant elogió el texto, lo que consolidó la reputación del joven filósofo. El texto fue tan cercano al estilo crítico de Kant que inicialmente se creyó que era obra del propio Kant. Es un intento de fundamentar racionalmente el concepto de revelación, sin recurrir a dogmas teológicos.

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794–1795): Doctrina de la ciencia, su obra filosófica más influyente. En esta obra, Fichte echa el puente de la deducción trascendental de Kant al idealismo postkantiano, y señala el nacimiento de una filosofía absoluta del espíritu, la filosofía del subjetivismo alemán. Fichte reescribe constantemente la *Doctrina de la ciencia*, con ediciones como la *nova methodo* (1796-1799). Sus textos, densos y dialécticos, priorizan la autoposición del Yo como fundamento del conocimiento y la acción.

Über das Wesen des Gelehrten – Sobre la naturaleza del erudito (1805) – es una obra programática en la que define al erudito como la figura moral y práctica que guía a una sociedad libre. Desarrolla una imagen ideal del erudito como mediador entre la idea absoluta y el mundo empírico. Educador de la humanidad y modelo a seguir en el ámbito moral. El erudito se relaciona con un orden superior y divino. Su conocimiento surge de la representación del Absoluto en el mundo. Es portador de la libertad y del poder progresista de la sociedad.

Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre – Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia (1797): textos fundamentales de su filosofía, publicados como prólogo a la *Wissenschaftslehre nova metodo* – Doctrina de la Ciencia nova methodo (1796-1799).

Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre – Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría científica (1796–1797): aplicación del sistema al derecho. Es un trabajo fundamental del idealismo alemán, donde Fichte aplica principios de su *Wissenschaftslehre* para desarrollar una filosofía del derecho. Deduce sistemáticamente el concepto de derecho natural a partir de la actividad autopoicionante del yo absoluto, haciendo hincapié en la libertad como individual e intersubjetiva.

System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre – El Sistema de la Teoría de la Conciencia (1798): desarrollo de su ética. Expone el sistema ético de Fichte, derivado directamente de los principios de su Ciencia del Conocimiento (*Wissenschaftslehre*) de 1794. Representa la forma completa de su filosofía práctica, que enfatiza la autoconciencia absoluta (Ich) como punto de partida para la deducción moral. La moralidad surge del *acto-hecho* del propio yo, introduciendo una dimensión práctica donde el yo absoluto exige armonía entre la voluntad subjetiva y la realidad objetiva. La acción ética implica un impulso original (*Trieb*) hacia la ley moral infinita, experimentada como deberes concretos en lugar de reglas abstractas; la libertad se realiza al esforzarse contra el *no-yo*. A diferencia de la ética empírica, Fichte deduce todo el contenido moral –virtudes, voluntad y obligación– de la forma misma de la conciencia, priorizando lo práctico sobre lo teórico.

Der geschlossene Handelsstaat – El Estado Comercial Cerrado (1800) –, propone un modelo utópico de un Estado nacional autosuficiente. En él se contempla una economía racional, aislada del comercio exterior, para garantizar la prosperidad interna y la armonía social. Los ciudadanos se organizan en estamentos (por ejemplo, productores, artesanos, comerciantes), y el gobierno asigna los bienes en función de las necesidades calculadas para promover el igualitarismo y eliminar la competencia impulsada por el lucro. El dinero debe permanecer dentro del estado y las fronteras están fijas para evitar el expansionismo; las importaciones extranjeras iniciales solo se permiten para lograr la autosuficiencia en todos los productos esenciales.

Fichte considera que el libre comercio conduce a la ruina económica, la desigualdad, el desempleo y los conflictos interestatales, comparando la competencia de mercado con la guerra. Al cerrar las fronteras, el Estado logra el pleno empleo, la estabilidad de precios y un espíritu nacional unificado, evitando así el colonialismo y las revueltas internas. La propiedad privada se redefine como derechos de uso otorgados por el Estado, priorizando el bienestar colectivo sobre el beneficio individual.

Über die Bestimmung des Menschen – El destino del hombre (1800) es una obra filosófica popular dirigida a un público amplio que aborda la libertad y el destino humanos mediante la reflexión dialógica. Surgió en el contexto de la controversia sobre el ateísmo y contrapone conocimiento, duda y creencia para propiciar la

transición de una cosmovisión materialista a una idealista. Combina el escepticismo epistemológico con una orientación ético-religiosa. Fichte examina la naturaleza de la humanidad como un ser trascendente y libre que moldea el mundo mediante la razón práctica. En su esencia reside el impulso hacia la autoactividad y el deber de actuar en armonía con el «espíritu de la naturaleza» y una voluntad eterna. La libertad no surge únicamente del conocimiento, sino de la entrega consciente a lo incomprensible.

Esta obra, que sirvió de puente entre la teoría científica y la ética popular, influyó en el Romanticismo y, posteriormente, en los Idealistas. Enfatiza la insuficiencia del entendimiento finito y la necesidad de la fe.

Die Anweisung zum seligen Leben – Instrucciones para una vida bienaventurada, o Instrucción en orden a la vida dichosa (1806) –: obra tardía sobre religión y vida espiritual, publicada a partir de las conferencias impartidas ese año en Berlín. Presenta su teoría de la ciencia de una forma más accesible y popular, dirigida a un público más amplio, haciendo hincapié en la filosofía religiosa práctica.

Fichte describe un camino en tres etapas para que el individuo alcance la autorrealización y la unión con lo divino. Primero, el ego finito persigue la felicidad sensorial en oposición a la voluntad de Dios; segundo, se enfrenta a una elección entre su propia voluntad y la ley divina; tercero, adopta la voluntad divina, disolviendo toda oposición en pura moralidad y dicha, donde «el ser humano se funde con Dios». Fichte relaciona esto con el «verdadero cristianismo», especialmente con el Evangelio de Juan, argumentando en la sexta conferencia que la vida misma es bienaventuranza como amor, mientras que la existencia sin bienaventuranza es mera muerte o ilusión.

Este texto se relaciona con la teoría científica madura de Fichte (1804), que transforma la fe en intuición intelectual («La Observación»). Critica la finitud egoísta, promoviendo el ser eterno como algo simple, inmutable y autosuficiente: solo el ser verdadero existe, más allá del devenir o la multiplicidad.

Las características de la edad actual o Los caracteres de la edad contemporánea (1806) es una reflexión filosófica sobre su propia época, la era de la Ilustración, que vive en tensión entre la emancipación de la razón y la crisis de los valores. En estas lecciones, Fichte desarrolla una filosofía de la historia que divide la vida humana en cinco grandes épocas sucesivas, de modo que el fin último de la especie consiste en organizar todas las relaciones humanas “con libertad según la razón” sobre la tierra.

La edad contemporánea, para él, corresponde a una tercera fase en la que se ha roto el dominio de la autoridad externa y de la fe dogmática, pero aún no se ha alcanzado una verdadera vida racional y liberadora.

Fichte describe la época como “la edad de la indiferencia absoluta hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección”. La razón ya no se somete pasivamente a la autoridad, pero tiende a vaciar las ideas de contenido moral y religioso, reduciéndolas a críticas abstractas o a meros modos de expresión.

La Ilustración aparece como un fenómeno esencialmente negativo: consiste en liberarse de lo que se recibió en la niñez (autoridad, dogmas, tradiciones), pero sin

sustituirlo aún por un orden racional positivo. Todos, incluso "el más humilde", se apropian de un cierto "arte de concebir por sí mismos", pero este pensamiento propio se vuelve reactivo y superficial, más que productivo de una nueva vida ética.

La época contemporánea exalta la experiencia al rango de principio supremo, lo que lleva a un escepticismo científico y práctico en el ámbito moral, político y religioso. El individuo se siente incapaz de acceder a verdades universales y se refugia en lo empírico, lo utilitario o lo momentáneo.

Fichte critica la "impotencia" de su edad para crear y comunicar una verdadera ciencia, reemplazada por manía de escribir y de publicar, con proliferación de revistas y críticas que no producen conocimiento profundo. Esta literatura, sin embargo, genera una nueva conciencia histórica: el hombre contemporáneo toma conciencia de su ser como ser histórico, diferenciando entre "antiguo" y "moderno".

La edad contemporánea aparece como una etapa de disolución de una organización instintiva-racional previa, que debe abrir paso a una organización puramente racional y libre de la vida humana. Por eso, para Fichte, la época actual es radicalmente histórica: no es el fin del proceso, sino un momento transitorio en el que la razón debe ser asumida explícitamente por el individuo y por la especie.

Reden an die deutsche Nation (Discursos a la nación alemana) (1807–1808): Textos patrióticos y pedagógicos escritos en Berlín. Representan un hito en su pensamiento tardío y en la filosofía política del idealismo alemán. Pronunciados entre diciembre de 1807 y marzo de 1808 en la Universidad de Berlín, bajo la ocupación napoleónica, estos 14 discursos buscan regenerar el espíritu alemán mediante una profunda renovación moral y educativa.

Fichte los impartió tras la derrota prusiana en Jena (1806), cuando el Sacro Imperio Romano Germánico se desmoronaba y Francia dominaba gran parte de Alemania. Propone superar la crisis no con reformas políticas –ya imposibles–, sino con una "nueva educación" que despierte la conciencia nacional y la misión histórica del pueblo alemán como portador de la libertad y la perfectibilidad humana.

Define lo "alemán" (*deutsch*) por la lengua viva y el carácter interior, opuesto a la superficialidad "romanizada" de otros pueblos. Llama a un patriotismo racional, eterno, que trascienda estados particulares y clases sociales.

Aboga por un sistema educativo estatal que forme individuos autónomos, elevando la cultura intelectual hasta impregnar la vida cotidiana y preparar a la nación para liderar el progreso humano.

No es mero chauvinismo, sino un llamado cosmopolita: Alemania debe erigirse interiormente para cumplir un destino universal, combinando libertad individual con unidad colectiva.

Publicados en 1808, inspiraron el nacionalismo romántico y el despertar alemán contra Napoleón, influyendo en figuras como Humboldt en la reforma educativa prusiana. Hoy se leen con cautela por su tono mesiánico, precursor de interpretaciones posteriores, pero destacan por su énfasis en la educación como base de la soberanía espiritual.

IMMANUEL KANT COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA DE FICHTE

La filosofía de Kant y la de Fichte representan dos etapas clave del idealismo alemán, con Fichte radicalizando y transformando el planteamiento kantiano. Mientras Kant mantiene un dualismo entre fenómeno y noúmeno, Fichte elimina esta distinción para priorizar la actividad absoluta del Yo.

Kant separa el mundo fenoménico (conocido mediante categorías *a priori*) del noúmeno o "cosa en sí", inaccesible, para preservar la libertad frente a la causalidad natural. Fichte rechaza la "cosa en sí" como límite escéptico y la convierte en un "No-Yo" dependiente del Yo, que postula su propia actividad como origen de la realidad, logrando un monismo donde la naturaleza es producto de la libertad.

En Kant, el sujeto trascendental unifica la experiencia mediante formas *a priori* estáticas, pero las categorías son dadas, no generadas dinámicamente. Fichte dinamiza esto: el Yo absoluto se autopone ("Yo=Yo") y genera categorías en la interacción dialéctica con el No-Yo, poniendo el acento en la praxis y la autoconciencia como libertad absoluta.

En Kant, el yo es sobre todo una función formal que limita y unifica la experiencia posible; en Fichte, el yo es la actividad originaria que crea (pone) tanto al yo como al no-yo en un proceso productivo. Parte de esta diferencia se basa en los modelos de idealismo: uno crítico-limitativo (Kant) y otro genético-productivo (Fichte).

Kant equilibra razón teórica (conocimiento) y práctica (moral), con primacía de la razón práctica, pero sin absorber la teoría. Fichte invierte esto: la razón práctica es fundante, el Yo actúa éticamente para realizarse en el mundo, superando el dualismo kantiano en un idealismo de la voluntad. Kant busca exactitud sistemática y límites del conocimiento; Fichte impulsa ambición revolucionaria, con mayor intensidad y provocación dialéctica.

Tema	Kant	Fichte
Origen del conocimiento	Condiciones trascendentales dadas	Acto originario del Yo
Objeto	Fenómeno condicionado por el sujeto	Producto del Yo como límite para su actividad
Cosa en sí	Necesaria como límite	Eliminada como incoherencia
Método	Crítico-analítico	Genético-deductivo

Según Fichte: Kant no explica cómo surge la unidad del Yo. La cosa en sí es un "resto dogmático". La libertad no es solo un postulado: es fundamental. La filosofía es un sistema, no un fragmento crítico.

Según Kant: Fichte confunde condiciones del conocimiento con creación ontológica. Suprime el límite crítico y cae en un idealismo excesivo. El Yo de Fichte es demasiado absoluto para ser filosóficamente seguro.

Kant funda la filosofía crítica; Fichte la transforma en un idealismo radical donde el Yo es principio absoluto. Ambos comparten la centralidad de la libertad, pero Kant la limita y Fichte la absolutiza. La tensión entre ambos sistemas define el nacimiento del idealismo alemán.

Diferencia entre el Yo de Fichte y el sujeto de Kant

Fichte estructura su *Doctrina de la Ciencia (Wissenschaftslehre)* en tres principios dialécticos que reproducen el desarrollo de la autoconciencia. El primero es la tesis: "El Yo se pone a sí mismo" (YO=YO), afirmando la identidad absoluta y originaria del Yo. El segundo introduce la antítesis: "Al Yo se opone un No-Yo", derivada de un sentimiento práctico de resistencia que limita la actividad del Yo infinito. El tercero logra la síntesis: "En el Yo se opone un Yo divisible a un No-Yo divisible" (YO (YO/NO-YO)), resolviendo la oposición en una limitación recíproca que funda tanto el conocimiento teórico como la acción práctica.

Fichte se presenta como un "kantiano consecuente", pero supera el dualismo kantiano eliminando la cosa en sí y priorizando la razón práctica sobre la teórica. Mientras Kant parte de la experiencia sensible, Fichte deriva todo del Yo actuante (*Tathandlung*), una intuición intelectual que une lo sensible y lo inteligible en la autoconciencia activa. Esto invierte la epistemología: el No-Yo (mundo) no es un dato externo, sino un producto pospuesto por el Yo para realizar su libertad.

Fichte representa un desarrollo radical del idealismo kantiano, centrado en el Yo absoluto como principio fundamental de la realidad y el conocimiento. Radicaliza la subjetividad al rechazar la "cosa en sí" kantiana, proponiendo que la conciencia se autopone y genera tanto el mundo interno como el externo mediante una actividad dialéctica.

El Yo de Fichte representa una radicalización activa y absoluta del sujeto trascendental kantiano, transformándolo en principio creador de la realidad. Mientras Kant concibe el sujeto como unificador pasivo de la experiencia, Fichte lo dinamiza como autoposición absoluta ("Yo=Yo").

El sujeto en Kant es trascendental y formal: unifica intuiciones mediante categorías a priori estáticas, pero permanece limitado por la "cosa en sí". El Yo de Fichte es absoluto e infinito, actividad pura que se pone a sí mismo y genera el No-Yo (mundo) dialécticamente, eliminando todo límite externo.

Kant distingue sujeto empírico (individual, contingente) del trascendental (universal, lógico). Fichte eleva el Yo a esencia universal de toda subjetividad, no individual sino demiurgo de la naturaleza e historia, coincidente con razón y voluntad en acción constante ("¡Actuar!").

En Kant, el sujeto teórico es receptivo; la libertad es práctica pero separada. Fichte unifica: el Yo es libre por autodeterminación, productor de objeto desde su praxis, donde toda limitación (No-Yo) es proyección propia superable.

Kant parte de la apercepción ("yo pienso"); Fichte la hace intuitiva e intelectual, captando la unidad Yo-objeto en el obrar, no en contemplación.

En la filosofía moral, Fichte pone el acento en la primacía de la voluntad racional y la libertad absoluta del Yo. La autoconciencia surge socialmente mediante la "invocación" recíproca entre yoes finitos, fundando el derecho natural en la intersubjetividad. Su imperativo es actuar éticamente para superar las limitaciones del No-Yo, culminando en obras como El sistema de la doctrina del derecho y La vocación del hombre.

Unidad y multiplicidad

La distinción kantiana entre Conciencia trascendental y Sujeto trascendental, tal como aparece en la *Crítica de la razón pura* (especialmente en la "Deducción trascendental"), se vuelve especialmente clara cuando se sigue el hilo de la "Deducción trascendental" en la *Crítica de la razón pura*, y se vuelve aún más nítida cuando se compara con la transformación que Fichte hace del "yo" kantiano.

La relación entre unidad y multiplicidad en Kant, comparada con Fichte, muestra un giro decisivo: lo que en Kant es una *condición trascendental del conocimiento*, en Fichte se convierte en una *actividad absoluta del Yo*. La diferencia no es solo técnica: implica dos modelos distintos de subjetividad, de mundo y de filosofía trascendental.

En Kant, la unidad es la forma en que el entendimiento organiza la multiplicidad sensible. Esa unidad es condición de posibilidad de la experiencia, pertenece al sujeto trascendental, pero no crea la multiplicidad: la recibe de la sensibilidad. La fórmula es: multiplicidad dada → síntesis → unidad del yo pienso. El sujeto kantiano es activo en la síntesis, pero pasivo en la recepción del material sensible.

Fichte considera que Kant no fue suficientemente radical. Si la unidad trascendental es condición de toda experiencia, entonces: no puede depender de algo "dado" desde fuera, no puede haber una multiplicidad que llegue al sujeto sin que el sujeto la haya producido.

Por eso Fichte afirma: El Yo se pone a sí mismo. El Yo pone también el No-Yo. Esto significa que la unidad no es solo una forma de organizar datos, sino la actividad originaria que produce tanto la unidad como la multiplicidad. La fórmula de Fichte es: Yo absoluto → pone unidad → pone multiplicidad (No-Yo).

En Kant la multiplicidad sensible es dada. La unidad es puesta por el entendimiento. El sujeto es finito: depende de algo que no produce.

Para Fichte no hay lo "dado": todo debe ser deducido de la actividad del Yo. La multiplicidad es puesta por el Yo como límite a su propia actividad. El sujeto es originariamente infinito, pero se autolimita para poder conocerse.

En Kant, la multiplicidad es un problema epistemológico. En Fichte, es un problema genético: ¿cómo surge la oposición Yo/No-Yo?

En Kant la síntesis es una operación del entendimiento que unifica datos sensibles. Es una condición del conocimiento, no del ser. En Fichte la síntesis es un acto originario del Yo que genera la estructura misma de la realidad fenoménica. Es un acto ontogenético: crea la oposición y luego la resuelve.

Por eso Fichte habla de tesis: el Yo se pone, antítesis: el Yo pone el No-Yo, síntesis: limitación recíproca Yo/No-Yo.

Para Kant el sujeto es trascendental finito, condicionado. Para Fichte el Yo es absoluto, actividad infinita que se autolimita.

Kant el objeto es el fenómeno dado en la sensibilidad y organizado por categorías. Para Fichte es producto del Yo como resistencia necesaria para su autoconciencia.

Para Kant la libertad es práctica, no fundamento del conocimiento. Para Fichte la libertad es absoluta como principio de todo saber.

Tema	Kant	Fichte
Origen de la multiplicidad	Dada por la sensibilidad	Producida por el Yo
Origen de la unidad	Entendimiento (categorías)	Yo absoluto (actividad)
Relación Yo/mundo	Dualismo trascendental	Monismo idealista
Función de la síntesis	Unificar datos	Generar Yo/No-Yo
Tipo de sujeto	Finito	Originariamente infinito
Filosofía	Crítica	Idealismo absoluto

Diferencia fundamental entre Kant y Fichte:

Kant: la unidad organiza una multiplicidad que no produce.

Fichte: la unidad produce la multiplicidad como condición de su propia autoconciencia. Por eso Fichte se ve a sí mismo como quien "completa" el proyecto kantiano: elimina el residuo de pasividad y convierte la filosofía trascendental en una teoría de la actividad absoluta del Yo.

La "deducción trascendental" en Kant y la crítica de Fichte

Fichte retoma la Deducción trascendental de Kant para radicalizarla: donde Kant busca justificar las categorías como condiciones de posibilidad de la experiencia, Fichte convierte ese proyecto en una fundamentación absoluta del Yo como principio originario de toda conciencia. Su lectura es simultáneamente continuidad, profundización y ruptura respecto del maestro de Königsberg.

En la "Deducción trascendental" (*Crítica de la razón pura*) Kant intenta responder a una pregunta decisiva: ¿Cómo es posible que las categorías del entendimiento tengan validez objetiva, es decir, que se apliquen necesariamente a los objetos de la experiencia?

- Las categorías no provienen de la experiencia; son condiciones *a priori* de toda experiencia posible.
- Su validez se demuestra mostrando que sin ellas no habría unidad de la experiencia.
- El fundamento último es la unidad sintética de la apercepción: el "Yo pienso" que debe poder acompañar todas mis representaciones.

Kant, sin embargo, mantiene límites estrictos:

- El Yo no es una sustancia ni una intuición intelectual.
- La deducción se mantiene dentro del marco de la experiencia posible.
- El *Ding an sich* ("la cosa en sí") permanece como límite problemático.

Fichte considera que Kant no llevó su propio descubrimiento hasta el final. Según él, la filosofía crítica solo puede completarse si se reconoce que:

El principio absoluto no es la experiencia posible, sino el Yo que se autopone. Esto implica tres movimientos fundamentales:

1. Radicalización

Fichte toma la unidad de apercepción kantiana y la convierte en un acto originario:

- El Yo se autopone (*Tathandlung*).
- Todo lo que aparece –objeto, no-yo, mundo– es puesto por el Yo como límite para su actividad.
- La deducción de las categorías ya no se hace desde la experiencia, sino desde la estructura dinámica del Yo.

Esta radicalización es un punto central en la recepción que hace Fichte de Kant.

2. Continuidad

Fichte insiste en que su *Wissenschaftslehre* es “la filosofía kantiana correctamente entendida”. En particular:

- Mantiene el carácter trascendental (no psicológico) del Yo.
- Conserva la idea de que las categorías son condiciones de posibilidad del conocimiento.
- Acepta la función regulativa de las Ideas de la razón, aunque las reinterpreta.

3. Ruptura

Pero Fichte también rompe con Kant en puntos decisivos:

- Elimina el *Ding an sich*: no hay nada fuera del Yo que limite desde “afuera”.
- Reemplaza la deducción kantiana (basada en la experiencia posible) por una deducción genética desde el Yo absoluto.
- Transforma la filosofía trascendental en un sistema enteramente derivado del Yo.

La deducción de las categorías: Kant vs. Fichte

Aspecto	Kant	Fichte
Punto de partida	Experiencia posible	Acto originario del Yo
Fundamento	Unidad de apercepción	Autoposición del Yo
Método	Deducción trascendental (crítica)	Deducción genética (constructiva)
Estatus del objeto	Independiente pero condicionado por las formas del sujeto	Puesto por el Yo como límite
<i>Ding an sich</i>	Límite necesario	Eliminado
Meta	Justificar validez objetiva de las categorías	Fundar todo el saber en el Yo absoluto

Según la interpretación de Fichte, Kant no completó su proyecto:

- Kant se quedó “a mitad de camino” al no reconocer que la unidad del *Yo pienso* implica una actividad absoluta.
- La deducción kantiana depende todavía de la sensibilidad y de la referencia a objetos dados.

- Para Fichte, esto compromete la autonomía de la razón y deja sin resolver el problema del fundamento último.

¿Qué aporta Fichte a la deducción trascendental?

Fichte convierte la deducción trascendental en un sistema del Yo, donde:

- El Yo es principio, método y contenido.
- Las categorías se derivan de la estructura dinámica del Yo.
- La filosofía se vuelve un saber estrictamente autofundado.

Fichte no abandona la deducción trascendental: la reinterpreta como deducción del Yo absoluto, llevando el criticismo hacia un idealismo radical. A juicio de Fichte, Kant ha tomado sus categorías de la experiencia; de ningún modo podrá demostrar que tales categorías constituyen "el sistema de las formas necesarios del obrar" de la conciencia. El hecho de que subsistan para Kant las cosas en sí y las afecciones sensibles emanadas de aquellas, muestra bien claro que Kant no ha logrado mostrar los puros modos del entendimiento. Las categorías kantianas tuvieron otro origen bien distinto de la deducción trascendental.

Fichte toca luego una aporía muy molesta para Kant, que también señalaron Jacobi y otros. Es la ya mencionada objeción de que si se dan efectivamente un significado a las afecciones causadas por las cosas en sí, cae por tierra la espontaneidad de las formas *a priori*, y si, por el contrario, se quiere salvar esta espontaneidad, las afecciones están de más.



Kant introduce la unidad trascendental de la apercepción como la condición formal de toda experiencia posible. Es una *unidad lógica*, no psicológica. Su función es que todas mis representaciones puedan ser pensadas como pertenecientes a un mismo "yo pienso". No es un objeto. No es una sustancia. No es una experiencia interna. Es la forma de unidad que hace posible que haya experiencia unificada. Kant insiste en que esta unidad es originaria, pura y necesaria.

El sujeto trascendental es la instancia que realiza las síntesis que permiten esa unidad: síntesis de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento. Es una función estructural, no un yo empírico. No es cognoscible como cosa. No es fundamento metafísico del alma. Es la actividad que aplica categorías y organiza lo dado. En Kant, por tanto, la conciencia trascendental es la unidad formal; el sujeto trascendental es la actividad sintetizadora que produce esa unidad.

La *Deducción trascendental* es el lugar donde Kant muestra que las categorías no son meras formas lógicas, sino condiciones necesarias de la experiencia. Allí la distinción se despliega en tres momentos.

a) La apercepción como principio supremo (unidad formal). Kant afirma que la unidad trascendental de la apercepción es "el más alto principio de todo entendimiento". Esta unidad es condición de posibilidad de que haya objetos para nosotros. Aquí aparece la conciencia trascendental como estructura formal.

b) Las síntesis como actos del entendimiento (actividad del sujeto). Para que esa unidad sea posible, debe haber síntesis: síntesis de la intuición (sensibilidad), síntesis

de la imaginación (reproducción), síntesis del entendimiento (reconocimiento). Estas síntesis no son dadas: son actos del sujeto trascendental. Aquí aparece el sujeto como agente.

c) Las categorías como reglas de síntesis. Las categorías son las reglas *a priori* que el sujeto trascendental aplica para constituir objetos. La conciencia trascendental no "usa" categorías; es el sujeto trascendental quien las aplica.

La Deducción muestra que la conciencia trascendental es la condición formal de unidad. El sujeto trascendental es la instancia activa que sintetiza lo múltiple según categorías. Kant mantiene ambas nociones separadas para evitar que el yo trascendental se convierta en un objeto metafísico (como en la psicología racional) y para evitar que la unidad de la experiencia se reduzca a psicología empírica.

Comparación con Fichte: continuidad y ruptura

Fichte toma el núcleo de Kant, pero lo transforma radicalmente. Fichte considera que Kant dejó el yo trascendental "demasiado vacío", demasiado formal. Por eso propone: El yo se autopone: es actividad absoluta que se produce a sí misma.

Esto implica tres diferencias clave:

1. Identificación entre conciencia trascendental y sujeto trascendental. En Kant están diferenciadas; en Fichte se funden. El yo de Fichte es la unidad y es la actividad que la produce. No hay separación entre forma y agente.
2. El yo como principio absoluto. Para Kant, el yo trascendental es condición de posibilidad, pero no fundamento ontológico del mundo. Para Fichte, el yo es principio absoluto del sistema: todo deriva de su actividad.
3. El yo como productividad infinita. En Kant, el sujeto trascendental sintetiza lo dado. En Fichte, el yo produce incluso aquello que Kant llamaba "lo dado" (el no-yo). La pasividad kantiana de la sensibilidad desaparece.

Tema	Kant	Fichte
Relación entre conciencia y sujeto	Distinción estricta	Identidad absoluta
Naturaleza del yo	Función formal y límite	Principio absoluto y productivo
Papel de la sensibilidad	Recibe lo dado	Producida por el yo
Estatus del yo	No cognoscible como objeto	Autoposición evidente
Finalidad	Condiciones de posibilidad del conocimiento	Sistema absoluto del saber

La lectura de Fichte ayuda a ver que Kant deliberadamente mantiene: una conciencia trascendental que no es sustancia, un sujeto trascendental que no es fundamento ontológico, una actividad sintetizadora que no se absolutiza, un límite: la cosa en sí y la receptividad.

Fichte elimina todos esos límites. Kant los conserva para mantener su proyecto crítico: explicar la experiencia sin convertir el yo en un absoluto metafísico.

FICHTE Y SU ACTITUD FILOSÓFICA FUNDAMENTAL

“Qué filosofía uno elige depende de qué tipo de persona se es” (Fichte), es decir, la filosofía que adoptas dice más sobre ti que sobre el mundo. Esta no es una frase casual de Fichte: resume el núcleo de su *Doctrina de la Ciencia (Wissenschaftslehre)*.

La filosofía que una persona elige revela su carácter moral. Para Fichte, la elección filosófica no es un acto puramente intelectual, sino una expresión del carácter moral y de la actitud vital de cada persona. No elegimos una filosofía porque sea “más lógica” o “más demostrable”. La elegimos porque resuena con nuestra manera de situarnos en el mundo.

Esta frase de Fichte vale sin duda para todo ser humano, para todo filósofo, pero en un grado muy especial también para el propio Fichte. Él estaba, según el juicio de un contemporáneo, “poseído por una fe desmesurada en la fuerza creadora de la voluntad”. Él mismo dijo en numerosas ocasiones que solo conocía una necesidad: actuar, influir más allá de sí mismo.

Este rasgo fundamental de la personalidad de Fichte debe tenerse en cuenta para comprender su obra, junto con las condiciones históricas generales de su actividad y pensamiento, así como con la situación particular que encontró en la filosofía (la filosofía de Kant).

Fichte distingue dos grandes actitudes frente a la filosofía:

La “realista” o dogmática: Cree que el mundo existe independientemente del yo. Piensa que la conciencia está determinada por fuerzas externas. Se siente “objeto” del mundo, no creador. Según Fichte, esta postura suele corresponder a personas que: buscan seguridad, prefieren explicaciones externas, se sienten más cómodas con un orden dado.

La “idealista”: Afirma que el yo es activo, creador, fuente de sentido. El mundo es, en cierto modo, producto de la actividad del yo. Esta postura corresponde a personas que: valoran la libertad, se sienten responsables de su vida, creen en la autodeterminación.

La filosofía es un test moral. Fichte no dice simplemente que “cada uno piensa distinto”. Dice algo mucho más fuerte: Tu filosofía revela tu nivel de libertad interior. Si eliges el dogmatismo, es porque *quieres* creer que no eres libre. Si eliges el idealismo, es porque *asumes* tu libertad y responsabilidad. Para él, la filosofía no es un espejo del mundo, sino un espejo del alma.

Para Fichte la pregunta fundamental no es “¿qué es real?”, sino: ¿qué postura permite la libertad moral? Y su respuesta es clara: solo el idealismo reconoce al yo como agente libre.

La filosofía no se elige por argumentos, sino por carácter. Cada filosofía expresa una actitud moral ante la libertad. El idealismo es la filosofía de quienes se reconocen como libres. El dogmatismo es la filosofía de quienes prefieren verse determinados.

Para Kant la libertad es un postulado moral. No podemos demostrar que somos libres. Pero debemos suponer la libertad para que la moral sea posible. La razón práctica

exige creer en la autonomía del sujeto. La libertad es una condición moral, no una descripción metafísica del mundo.

Fichte radicaliza la libertad kantiana. Parte de Kant, pero lo lleva a un extremo que Kant nunca habría aceptado. Según Fichte, la libertad no solo se supone, se afirma como fundamento del ser. Fichte toma esa idea y la convierte en el centro de su sistema: El Yo no es solo autónomo moralmente. El Yo es productivo, creador, originario: constituye el mundo.

La filosofía que eliges depende de si te reconoces como un Yo libre y activo (idealismo) o como un ser determinado por cosas externas (dogmatismo). Fichte convierte la libertad kantiana en una estructura ontológica: no solo actuamos libremente, sino que somos libertad.

Kant: la libertad es necesaria para la moral. Fichte: la libertad es el fundamento del mundo y de la filosofía. Por eso, elegir una filosofía es un acto moral, no solo intelectual.

Esta actitud filosófica explica la relación de Fichte con el Romanticismo alemán: el Yo creador como fuerza vital. Los románticos alemanes (Novalis, Schlegel, Hölderlin, Schelling en parte) vieron en Fichte algo profundamente inspirador: El Yo como fuerza creadora.

El Romanticismo toma de Fichte la idea de que: El Yo no es pasivo. El Yo crea sentido, proyecta, imagina, da forma al mundo. Esto encaja perfectamente con la sensibilidad romántica: exaltación de la subjetividad, creatividad como principio absoluto, rechazo del mecanicismo ilustrado.

Para los románticos, la vida es algo que se construye, no que se recibe. La vida es una obra de arte. Eso es puro Fichte: el Yo se autodetermina. La frase de Fichte se vuelve romántica porque sugiere que la filosofía es una expresión del alma, igual que el arte o la poesía.

El Romanticismo ve el dogmatismo (el mundo determina al sujeto) como: frío, mecánico, anti-creativo. El idealismo de Fichte, en cambio, es: dinámico, poético, afirmación de la libertad creadora. Kant pone la base: la libertad como condición moral. Fichte la convierte en principio absoluto: el Yo crea el mundo. El Romanticismo la transforma en estética y vida: el Yo crea significado. La frase de Fichte es el puente entre la seriedad moral kantiana y la explosión creativa romántica.

Tema	Kant	Fichte	Romanticismo
Libertad	Postulado moral	Fundamento del ser	Fuerza creadora vital
Yo	Autónomo en lo moral	Productivo, absoluto	Poético, imaginativo
Mundo	Fenómeno regulado por leyes	Proyección del Yo	Escenario para la creación
Filosofía	Crítica racional	Expresión del carácter moral	Expresión del alma

Schelling y Hegel nacen directamente del gesto de Fichte, pero cada uno lo transforma de un modo muy distinto. La frase de Fichte –que la filosofía depende del

tipo de persona que uno es- funciona como un punto de partida que ambos aceptan y a la vez superan.

Schelling: del Yo moral al Yo-naturaleza. Schelling empieza como discípulo de Fichte, pero pronto se rebela. Lo que toma de Fichte es: la idea de que el Yo es actividad, que la filosofía expresa una actitud vital, que la libertad es el núcleo del sujeto. Pero Schelling piensa que Fichte se queda corto: reduce todo al Yo moral.

Para Schelling, Fichte convierte el mundo en una simple "proyección" del Yo. Eso es demasiado subjetivo, demasiado moralista. Schelling quiere una filosofía donde la naturaleza también tenga dignidad, no sea solo un producto del Yo. Schelling amplía la idea de Fichte del Yo creador: La naturaleza también es actividad, también es libertad, también es espíritu.

Schelling lo resume en una fórmula: La naturaleza es el espíritu visible; el espíritu es la naturaleza invisible. Esto es impensable sin Fichte, pero va más allá de él. Schelling sí acepta la idea de Fichte de que la filosofía depende del tipo de persona que uno es, pero la reinterpreta: No solo hay "personas morales" (idealistas) o "personas pasivas" (dogmáticas). Hay espíritus artísticos, espíritus naturales, espíritus especulativos. La filosofía se vuelve una expresión del genio, no solo del carácter moral. Esto es profundamente romántico.

Hegel también parte de Fichte, pero lo considera insuficiente. Hegel: del Yo subjetivo al Espíritu objetivo. Hegel toma de Fichte la idea de que la filosofía expresa una forma de vida, la centralidad de la libertad, el dinamismo del Yo. Pero Hegel cree que Fichte se queda en un idealismo subjetivo.

La crítica de Hegel: Fichte no sale del Yo individual. Para Hegel, Fichte no logra explicar: la historia, la sociedad, las instituciones, el Estado, la objetividad del mundo. Todo queda reducido al Yo moral que se autodetermina.

Hegel quiere una filosofía que explique cómo la libertad se realiza en el mundo, no solo en la conciencia. Para Hegel, el Espíritu objetivo es la libertad hecha realidad. La libertad no es solo una actitud personal. Es algo que se encarna en instituciones, en la historia, en la cultura.

La filosofía ya no depende solo del tipo de persona que uno es, sino del nivel de desarrollo del Espíritu en una época. Hegel acepta la intuición de Fichte, pero la universaliza: No solo las personas tienen "carácter". Las épocas históricas también lo tienen. Cada filosofía expresa el espíritu de su tiempo.

La frase de Fichte se convierte en Hegel en: La filosofía que surge depende del grado de libertad alcanzado por un pueblo y una época.

Schelling toma la idea de Fichte sobre la libertad y la expande hacia la naturaleza y el arte. Hegel toma la idea de Fichte sobre la libertad y la expande hacia la historia y las instituciones.

Para ambos la frase de Fichte es verdadera hasta cierto punto, pero no expresa toda la verdad: la filosofía no depende solo del individuo, sino de fuerzas más amplias (naturaleza, historia, espíritu).

Tema	Fichte	Schelling	Hegel
Fundamento	El Yo moral	Naturaleza y espíritu como unidad	Espíritu objetivo e histórico
Libertad	Acto del Yo	Fuerza creativa de la naturaleza	Realización histórica
Filosofía	Expresión del carácter moral	Expresión del genio creativo	Autoconciencia del Espíritu
Crítica	Subjetivismo	Fichte reduce la naturaleza	Fichte no explica la objetividad social

Cómo interpreta Ortega y Gasset a Fichte

Ortega parte de la idea de que toda filosofía se apoya en metáforas fundamentales. Las metáforas no son adornos literarios: son estructuras profundas del pensamiento. Cada época piensa el mundo según una imagen fundamental, y esa imagen condiciona su filosofía. En su propia obra, Ortega propone sustituir la metáfora del "mundo-escenario" por la de la "vida-navegación", porque esta última expresa mejor la condición humana como actividad, riesgo y proyecto vital.

Primera metáfora: el mundo como "escenario". Procede de la filosofía griega. El mundo es un espacio fijo, estable, donde las cosas "aparecen". Consecuencias filosóficas: El ser humano es espectador. La filosofía se vuelve contemplativa. Se privilegia la esencia, el ser, lo permanente. Domina desde Platón hasta buena parte de la tradición clásica.

Segunda metáfora: la vida como "navegación". Es la metáfora moderna, vinculada a la experiencia del riesgo, el movimiento y la acción. Consecuencias filosóficas: La vida es quehacer, proyecto, decisión. El mundo no es un escenario fijo, sino un medio cambiante. El ser humano es navegante, no espectador. La filosofía se orienta hacia la vida, la circunstancia y la acción.

Ortega adopta la metáfora de la navegación como base de su propia filosofía. Su idea central: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo." La vida es tarea, no contemplación. La metáfora moderna expresa mejor la condición humana como actividad y riesgo.

Ortega interpreta a Fichte fundamentalmente como el verdadero iniciador del idealismo moderno y como un pensador de la actividad creadora del yo, pero lo re-lee desde su propia filosofía de la vida y de la circunstancia.

Ortega subraya que Fichte no es un simple "eslabón" entre Kant y Hegel, sino el primer y más genuino representante del idealismo alemán, porque radicaliza la centralidad del Yo como principio activo. Le interesa el Fichte de la creatividad: el yo como tarea, proyecto, impulso de autoconstitución, más que el sistema técnico de la Doctrina de la ciencia.

Ortega recoge de Fichte la idea de un yo que no es mera cosa dada, sino empresa y auto-construcción, pero rechaza el idealismo puro que disuelve el mundo en el sujeto. En "Meditaciones del Quijote" convierte el Yo fichteano en un yo inseparable de su

mundo: "yo soy yo y mi circunstancia", es decir, el carácter activo del yo se mantiene, pero ahora siempre situado.

Ortega "salva" a Fichte distinguiendo entre su impulso creador y su unilateralidad idealista: conserva el pathos de la libertad y de la creación, pero lo corrige con la apelación a la realidad vital y a la circunstancia.

Así, Fichte queda para Ortega como una fuente decisiva de su propio idealismo histórico-vital, pero integrado en una ontología de la vida que rechaza tanto el subjetivismo abstracto como el realismo ingenuo.



«El concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas. El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse –Leibniz– superar el estatismo haciendo consistir al espíritu en actividad, en *dýnamis*.

Solo Fichte representa un caso aparte. Se advierte que palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa, y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente. De aquí ese aspecto conmovedor de ciego caminante que lleva Fichte por las sierras de la metafísica.» [Ortega y Gasset, J.: "Historia como sistema", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VI, p. 30-31]



«Nosotros, gente mediterránea y, por lo tanto, contemplativa, quedaremos siempre estupefactos viendo que Kant, en vez de preguntarse: ¿cómo habré yo de pensar para que mi pensamiento se ajuste al ser?, se hace la opuesta pregunta: ¿cómo debe ser lo real para que sea posible el conocimiento, es decir, la conciencia, es decir, Yo? La actitud de la inteligencia pasa de humilde a conminatoria.

Entonces nos acordamos de los magníficos bárbaros blancos que irrumpieron un día en las glebas blandas e irradiantes del Sur. Eran un tipo nuevo de hombres que, como dice Platón de los Escitas, se caracterizaban por su ímpetu – *thymós* (θυμός – 'ánimo', 'ímpetu vital', 'espíritu', 'pasión' y también 'ira'). Con ellos entra en la historia un principio nuevo, al cual se debe la existencia de Europa; la voluntad personal, el sentido de la independencia autónoma frente al Estado y al Cosmos. Bajo su influjo, la vida, que era clásicamente una acomodación del sujeto al universo, se convierte en reforma del universo. La posición pasiva queda abolida y existir significa esforzarse.

Dondequiera que la pura inspiración germánica sopla germina un principio activista, dinámico, voluntarista. A la física de Descartes, que es inerte geometría, Leibniz agrega la noción de fuerza –vis, ímpetus, conatio. La realidad no es otra cosa sino afán. Y del seno de Kant, como el fruto revelador de la simiente, va a emerger frenético Fichte sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación, sino aventura, hazaña, empresa– *Tathandlung*.» [Ortega y Gasset, J.: "Kant" (1929), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. IV, p. 46-47]

LA IDEA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA DE FICHTE

El Evangelio de San Juan comienza con una de las declaraciones teológicas más influyentes del cristianismo: "En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios." "Verbo" traduce el término griego *Lógos*, que puede significar 'palabra', 'razón', 'sentido' o 'principio'. Juan lo utiliza para presentar a Jesús como la Palabra eterna de Dios, origen de la creación y fuente de vida y luz.

Johann Wolfgang von Goethe pone en boca de Fausto en su obra *Fausto* (1808): "En el principio era la acción". Goethe la introduce como una reinterpretación audaz del inicio del Evangelio de San Juan: sustituyendo "la Palabra" por "la Acción".

Fausto, insatisfecho con la palabra "Verbo", va probando alternativas que expresen mejor lo que él cree que es el fundamento del mundo. Fausto va descartando opciones una por una: "En el principio era la Palabra." → Le parece demasiado estático. "En el principio era el Sentido." → Más profundo, pero aún insuficiente. "En el principio era la Fuerza." → Más dinámico, pero todavía no lo convence. Finalmente concluye: "En el principio era la Acción." (*Im Anfang war die Tat.*)

Goethe está proponiendo una visión moderna del ser humano: El mundo no se transforma solo con ideas. La verdad no se alcanza solo con palabras. La existencia se realiza actuando, no solo pensando. Es una crítica al intelectualismo puro y una afirmación del hacer como motor de la vida. La reinterpretación de Goethe se convirtió en un lema para quienes creen que la acción precede al pensamiento, o que el pensamiento solo cobra sentido cuando se encarna en actos.

El punto de partida de la metafísica de Fichte y, a la vez, el punto de entronque con la filosofía de Kant, es la determinación del *yo*, fundamento de la filosofía fichteana.

El *yo* era en Grecia una cosa secundaria: era una cosa con ciertas peculiaridades, pero era una cosa. El ser humano era un ente peculiar, con una propiedad extraña: sabe las demás cosas y, siendo él una entre ellas, la envuelve a todas. Cuando los griegos tenían que hablar del *yo* hablaban en plural: ἡμεῖς (*hē-meís* - 'nosotros'). En griego antiguo los pronombres personales se usaban menos que en español, porque la forma verbal ya indica la persona. Pero ἡμεῖς se empleaba para acentuar el "nosotros".

Después de Grecia, el *yo* se convierte en sujeto de una misión, de un destino, en la Edad Media cristiana: el *yo* es una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, es sujeto de un destino y de una misión personal. Dios queda envuelto en el problema del hombre. Dios no es nunca ajeno al hombre, es su idea ejemplar.

Después del Renacimiento, en el siglo barroco (1600–1700), va a comenzar una carrera ascendente. Leibniz llama al ser humano *un petit Dieu* ('un pequeño Dios'). Más tarde, Kant hace del *yo* el sumo legislador de la naturaleza. Y este ascenso del *yo* culminará en Fichte: "el *Yo* es todo".

Antes de la Edad Moderna se había hablado del hombre. En la Edad Moderna se empieza a hablar del *yo*, de la voluntad, de la razón, de la luz natural, etc., pero no se habla del hombre. Descartes dice *ego sum rescogitans*, no dice *el hombre es*, sino que dice *yo*. Descartes y Kant hablan del *yo*, mientras que Aristóteles hablaba del hombre.

El punto de partida de la filosofía de Fichte es el yo que se autopone, es decir, el acto originario en el que el yo se afirma a sí mismo ("yo soy") como fundamento incondicionado de todo saber. A partir de este acto de autoposición del yo absoluto, Fichte deduce tanto el no-yo (la resistencia u oposición que limita al yo) como la estructura entera de la conciencia teórica y práctica en la *Doctrina de la ciencia*.

Fichte radicaliza a Kant eliminando la "cosa en sí" y sosteniendo que la conciencia no necesita fundamento en un mundo nouménico (de νοούμενον – noumenon – 'aquello que existe independientemente de la experiencia sensible') externo, sino solo en su propia actividad. De este modo, la realidad conocida se entiende como producto de la actividad del sujeto, en un idealismo que parte del yo y no de los objetos.

El primer principio de la *Doctrina de la ciencia* se formula como "el yo se pone a sí mismo" (autoposición), entendido como un acto originario (*Tathandlung*), no como un hecho empírico. El yo se pone, y al ponerse pone el no-yo. Y yo se pone en un acto, y en todo acto va implícita la posición del yo que lo ejecuta. En términos lógicos, este principio se expresa como identidad reflexiva "yo = yo", que sirve como base para derivar los demás principios.

Del primer principio se sigue que al yo se le opone necesariamente un no-yo que lo limita; este segundo principio introduce el momento de negación. El tercer principio articula una síntesis: el yo se determina a sí mismo en relación con el no-yo, dando la estructura dinámica de la conciencia (a menudo descrita como tesis, antítesis, síntesis).

Posición era en Kant ponerse entre las cosas. En Fichte, el yo, al ponerse en un acto, pone lo otro que el yo, frente al cual se pone. La posición del yo no puede darse sola, sino que es posición *con* lo otro. La posición del yo y no-yo (*todo*) resulta en un *acto*. La realidad es, pues, *actividad, agilidad*, no sustancia ni cosa. La verdadera realidad, lejos de ser sustancia, es *actividad, agilidad, hazaña (Tathandlung)*. La realidad pierde su carácter sustancial y se convierte en puro dinamismo.

La *Tathandlung* es la acción originaria mediante la cual el Yo se autopone. No es una acción concreta ni un acto voluntario en el sentido psicológico, sino un acto fundante, previo a toda experiencia y a toda distinción entre sujeto y objeto. Es un acto que es a la vez hecho y acción. Fichte juega con el doble sentido de *Tat* (acto) y *Handlung* (acción). No es algo que el Yo "hace" después de existir, sino el acto por el cual llega a existir como Yo. Es la autoposición del Yo.

El Yo no deriva de nada anterior; se constituye a sí mismo mediante un acto originario: El Yo se pone a sí mismo como Yo. Es un acto no empírico, sino trascendental. No ocurre en el tiempo, no es psicológico ni consciente. Es la condición de posibilidad de toda conciencia. Es el fundamento de todo el sistema de la *Doctrina de la Ciencia*.

A partir de esta *Tathandlung*, Fichte explica cómo surgen el No-Yo, la oposición, la limitación y, finalmente, el mundo de la experiencia. Fichte quiere evitar que el Yo sea una "cosa" o una sustancia dada. Para él, el Yo es actividad pura. Por eso la *Tathandlung* no es un hecho que se pueda observar, sino la estructura dinámica que hace posible cualquier experiencia, pensamiento o acción. Fichte lo expresa así: el Yo es "actividad que se pone a sí misma" y esta autoposición es la *Tathandlung*.

Y como la realidad se funda en un *acto del yo*, la filosofía de Fichte es idealismo. Para Fichte, es un idealismo trascendental, única filosofía propia del hombre libre: "Qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de hombre se es".

La realidad primera es el *yo*. Fichte no dice que hay una realidad, uno de cuyos ingredientes es el *yo*, que se encuentra necesariamente frente a un *no-yo*, sino que dice que el *yo* se pone y, al ponerse, pone automáticamente el *no-yo*. Al *yo* la acompaña necesariamente el *no-yo*, pero este *no-yo* no es originario, sino que solo se pone en tanto en cuanto lo pone el *yo*: por tanto, el *no-yo* radica en el *yo*, es el *yo* el que pone el *no-yo*. Un *yo* puro, sin más, un *yo* solo, sería indeterminado e irreal. El *yo* funda el *no-yo*, este *yo* tiene una prioridad radical, y esto es ya *idealismo*.

La necesidad del *no-yo* en Fichte no es un capricho metafísico: es una consecuencia inevitable de cómo concibe el *yo*. Para Fichte, el *yo* no es una sustancia, sino actividad pura, y esa actividad solo puede desplegarse si encuentra resistencia, límite, oposición. De ahí que el *no-yo* sea indispensable.

El *yo* se afirma como tal frente al *no-yo*, en una posición que es pura actividad (*Tathandlung*), que consiste en *estarse haciendo*. El *yo*, en Fichte, es autoposición. Pero una actividad absolutamente ilimitada sería indistinguible de la nada. Para que el *yo* pueda determinarse, necesita algo que lo detenga, que lo confronte. Ese "algo" es el *no-yo*.

El *no-yo* permite que el *Yo* sea consciente. La conciencia surge cuando el *yo* se encuentra con algo que no es él. Sin oposición, no habría distinción, y sin distinción no habría conciencia. El *Yo* se afirma. Encuentra un límite. Ese límite hace posible la autoconciencia. En otras palabras: el *Yo* solo se reconoce a sí mismo al encontrarse con lo que no es él.

El mundo exterior no es algo dado "fuera", sino el resultado de la estructura del *Yo*: El *yo* se autopone. Para poder actuar, se contrapone un *no-yo*. Esa oposición funda la experiencia del mundo. El *no-yo* es, por tanto, una exigencia interna del *yo*, no una realidad independiente. Sin *no-yo* no habría moralidad ni libertad. Fichte piensa la libertad como actividad que supera obstáculos. Si no hubiera *no-yo*: no habría resistencia, no habría deber, no habría acción moral. El *no-yo* es el "campo de juego" donde la libertad se realiza.

El *yo* absoluto es concebido como actividad libre, práctica, y el conocimiento es posible solo como manifestación de esta actividad de autoposición. Por eso la filosofía de Fichte otorga primacía a la razón práctica: la voluntad racional que se da ley a sí misma coincide con el *yo* que se pone a sí mismo.

El punto de partida no es un dato psicológico ("me descubro existiendo"), sino una condición trascendental de posibilidad de todo juzgar y de toda experiencia. La deducción de Fichte busca mostrar que cualquiera que piense y juzgue debe presuponer implícitamente este *yo* que se autopone como condición universal del saber.

Lo que hace la síntesis del *yo* y del *no-yo* es el *saber*. "No tenemos nosotros el saber, sino que el conocimiento nos tiene a nosotros. No está el saber en nosotros, sino nosotros en el saber", dice Fichte *Die Bestimmung des Menschen* (La vocación del hombre), en el Libro II: "Wissen".

El *no-yo* desempeña un rol fundamental en el sistema de Fichte como segundo principio dialéctico, introduciendo la limitación y oposición necesaria para que el *yo* absoluto desarrolle su actividad autoconsciente. Surge del primer principio ("el *yo* se pone a sí mismo") como una resistencia inevitable que el *yo* encuentra al intentar extenderse infinitamente, evitando así un solipsismo absoluto.

El *no-yo* actúa como *Anstoß* (empuje o choque), una negación que delimita al *yo* y lo hace finito en la experiencia empírica, permitiendo la estructuración de la realidad objetiva. Sin esta oposición, el *yo* puro sería indiferenciado; el *no-yo* lo "despierta" a la conciencia de su propia actividad pospuesta.

En la *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)*, el tercer principio sintetiza ambos: el *yo* divisible se opone al *no-yo* divisible, generando la reciprocidad entre sujeto y objeto en la conciencia teórica. El *no-yo* no es una "cosa en sí" kantiana, sino un producto del *yo* mismo, puesto como su propia limitación para explicar la multiplicidad del mundo.

En la filosofía práctica de Fichte, el *no-yo* representa la materia sensible y el mundo externo que el *yo* debe superar éticamente mediante la acción moral absoluta. Así, impulsa la libertad: el *yo* se realiza luchando contra esta resistencia, tendiendo hacia la infinitud práctica.

Diferencias entre Wissenschaftslehre de 1794 y 1804

La *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/1795 y la de 1804 representan dos etapas clave en el pensamiento de Fichte, con diferencias en método, estructura dialéctica y concepción del absoluto. La primera enfatiza la oposición *yo/no-yo* como base dinámica, mientras la segunda la supera hacia un saber absoluto unitario.

Aspecto	WL 1794/95	WL 1804/II
Método	Analítico-sintético; tres principios deductivos (<i>yo=yo</i> , <i>yo/no-yo</i> , síntesis).	Genético-dialéctico; parte del "saber absoluto" como proceso vivo (25 síntesis).
Rol del <i>no-yo</i>	Central como <i>Anstoß</i> (resistencia limitadora esencial para la conciencia).	Superado; oposición se transforma en saber vs. ser, sin <i>dualismo</i> real.
Estructura	Dualismo sujeto-objeto; deducción desde el <i>yo</i> finito.	Monismo absoluto; integra idealismo-realismo en un proceso unitario.
Primer principio	Autoposición del <i>yo</i> : <i>Ich setzt sich selbst.</i>	Intuición intelectual del saber vivo; elimina distracciones previas.
Contexto	Jena: énfasis subjetivo post-kantiano.	Berlín: respuesta a críticas, giro místico-práctico.

En 1794, Fichte construye un sistema bipolar para fundamentar el conocimiento finito, pero lo considera apresurado y dualista. Para 1804, tras revisiones como la

nova methodo (1796-99), adopta un enfoque unitario: el absoluto es "saber vivo" que se realiza sin necesidad de oposición externa, culminando la "Kehre" fichteana.

La 1804 pone el acento en la filosofía como "ciencia del saber" incondicionado, priorizando la certeza absoluta sobre la deducción analítica. Ambas buscan unificar teoría y práctica, pero la posterior integra más elementos religiosos y éticos.

En las obras posteriores de Fichte, la oposición *yo/no-yo* evoluciona de una dialéctica central en su primera *Wissenschaftslehre* (1794/95) hacia una superación progresiva, donde el *no-yo* pierde su rol limitador y se integra en un saber absoluto o en tensiones más espirituales. Esta transformación marca la transición del "primer Fichte" (Jena) al "segundo Fichte" (Berlín, post-1800), influida por críticas como la polémica del ateísmo.

Primera Wissenschaftslehre (1794/95)

Aquí el *no-yo* es el segundo principio: oposición indispensable (*Anstoß*) que limita al *yo* absoluto, permitiendo la síntesis dialéctica y la conciencia finita. Sin esta resistencia, no hay autoconciencia ni mundo objetivo.

Nova methodo y versiones intermedias (1796-1801)

La oposición persiste, pero se dinamiza: el *no-yo* es puesto por el *yo* como su propia limitación, enfatizando la "agilidad" del *yo* frente a la resistencia real pero idealmente elaborada. Pone el acento en la finitud bipolar (*yo* finito vs. *no-yo* finito) para explicar el cuerpo propio y la experiencia.

Wissenschaftslehre 1804 y posteriores

Fichte sustituye explícitamente la oposición *yo/no-yo* por saber vs. ser, rechazando el dualismo y postulando un absoluto vivo que integra pensamiento y existencia. El *no-yo* "desaparece" como mera apariencia; el saber absoluto es incondicionado, y la realidad se deriva de un principio único sin necesidad de oposición externa.

Etapas tardías (post-1810, *Die Tatsachen des Bewusstseins*)

La dialéctica se espiritualiza: pasa a ser oposición entre luz y oscuridad o fe absoluta vs. mundo sensible, donde el *no-yo* se convierte en mera ilusión a superar en la llamada divina. Primacía del *yo* ético-religioso, que trasciende la limitación material hacia la infinitud práctica.

LA ÉTICA SEGÚN FICHTE

La ética de Fichte es una de las propuestas más originales y exigentes del idealismo alemán. No es una ética de normas externas ni de deberes impuestos desde fuera, sino una ética fundada en la actividad del Yo, en su impulso infinito hacia la libertad. Para Fichte, el Yo no es una cosa, sino pura actividad, un impulso incesante hacia la autodeterminación. La moralidad nace de esa actividad: ser moral es realizar la libertad que ya somos en nuestro núcleo más profundo. Por eso la ética no es algo añadido al Yo: es la expresión misma de su esencia.

El mundo exterior no es un obstáculo accidental. Es un límite necesario que el Yo encuentra para poder actuar. Sin resistencia, no habría acción. Sin acción, no habría

moralidad. El mundo es, por tanto, el campo de trabajo del Yo, aquello que debe transformar para realizar su libertad.

La pregunta ética fundamental para Fichte no es "¿qué debo hacer?", sino: ¿Cómo puedo actuar de modo que mi acción provenga de mí mismo y no de influencias externas? La moralidad consiste en: actuar por convicción propia, desde la razón, sin dejarse arrastrar por impulsos, deseos o presiones externas. Esto es lo que él llama autonomía radical. Cuando el Yo se deja dominar por las cosas, por los deseos o por la comodidad, cae en lo que él llama "el mal radical": la inercia del Yo.

La metafísica de Kant culmina en la afirmación del primado de la razón práctica sobre la teórica, y la persona moral, el *yo puro* de Kant, se determinaba a sí mismo prácticamente de un modo incondicionado: *haz lo que quieras*: haz lo que puedas querer. El imperativo moral para Fichte dice: *llega a ser el que eres (werde, der du bist)*.

Kant decía "haz lo que quieras", es decir, "sé libre"; Kant pide al hombre que se determine a sí mismo con libertad, que obre de acuerdo con lo que últimamente es. Aunque el yo empírico está determinado por muchas cosas, debe obrar, según Kant, como si fuera libre: el yo empírico debe tender a ser el *yo puro* que esencialmente es. Fichte le dice al hombre: "sé el que eres", tiende a ser el que eres esencialmente. En definitiva, la moral de Fichte, como la de Kant, consiste en ajustarse a lo que verdaderamente se es, en no falsearse.

La "mundo" –el compendio de nuestras representaciones, sentimientos y pulsiones– procede ciertamente del yo, pero de un acto preconsciente, de modo que no depende de mi conciencia ni de mi voluntad consciente. En este sentido, constituye para mí un verdadero límite.

Sin embargo, la manera en que me relaciono con ese límite depende de mí. Puedo capitular ante él, dejarme determinar y arrastrar por las "cosas" –tal inercia es, para Fichte, "el mal radical en el ser humano"–, o bien puedo esforzarme por ser libre de él, por volverme interiormente independiente de todas las influencias externas y, con ello, actuar conforme a la esencia más profunda de mi yo, que es una actividad que se proyecta hacia lo infinito.

El Yo es "una fuerza a la que se le ha puesto un ojo". Esa fuerza no es ciega. El Yo no solo actúa: se ve actuar. El "ojo" simboliza la autoconciencia, la capacidad de volverse sobre sí mismo, de observarse, juzgarse, dirigirse. El Yo es actividad consciente de sí misma. No es un impulso bruto, sino un impulso que se sabe, se reconoce y se orienta. Tal libertad de todo lo exterior es, en su perfección, una meta situada en lo infinito; pero la perfección es la vocación del ser humano.

Así, la vida humana es un proceso continuo de purificación de las escorias ajenas que, aunque le son indispensables para cumplir su destino, tiene como tarea llegar a ser libre de ellas. El mundo aparece como límite para la fuerza del yo; la moralidad es la tarea de superar ese límite.

De este modo, el ser humano puede aproximarse al estado en el que pueda exclamar al inconmensurable universo: "Tú eres mudable, no yo, y yo permaneceré siempre intacto, suspendido sobre los escombros de tus formas. Cuando, entre los millones de soles que brillan sobre mi cabeza, el más joven haya hecho tiempo emitido su

último destello de luz, yo seguiré aún intacto e inmutable, siendo el mismo que soy ahora”.

El ser humano nunca alcanza la libertad perfecta. Pero su vocación es avanzar hacia ella sin cesar. Por eso la ética de Fichte es una ética del progreso moral infinito: purificar la propia voluntad, liberarse de dependencias externas, actuar cada vez más desde la razón, acercarse a la independencia interior absoluta.

La libertad no es un estado interior pasivo. Es acción en el mundo. Fichte insiste en que la moralidad exige: trabajar, crear, transformar la realidad, contribuir al progreso de la humanidad. La ética es, en última instancia, actividad social.

LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO EN FICHTE

La doctrina moral de Fichte se diferencia de la de Kant, al igual que su filosofía teórica, sobre todo en que Fichte acentúa aún más que aquel las tareas prácticas del ser humano y, con ello, sus deberes como miembro de una comunidad social. Esto se manifiesta especialmente en su teoría del Estado (*Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, 1796; *El Estado comercial cerrado*, 1800).

Fichte combina su idea de libertad con una visión muy dinámica de la vida social. Fichte no es un pensador del Estado autoritario, pero tampoco un liberal clásico: su propuesta es más profunda y más exigente.

Para Fichte, el ser humano tiene una vocación moral: debe realizar su libertad, perfeccionarse y actuar racionalmente. Pero esta tarea no puede cumplirse en aislamiento. Necesita un entorno que haga posible: la seguridad, la cooperación, el desarrollo de las capacidades, la educación moral. De ahí surge el Estado.

A diferencia de Hobbes, el Estado no nace del miedo; a diferencia de Rousseau, no nace de un pacto histórico; a diferencia de Kant, no es solo un garante jurídico. Para Fichte, el Estado es la estructura racional que permite que cada individuo pueda realizar su libertad moral en el mundo. Sin Estado, la libertad sería solo una idea abstracta.

Fichte distingue tres funciones fundamentales del Estado:

1. Garantizar la seguridad: Proteger a los ciudadanos de agresiones externas e internas. Sin seguridad, no hay acción moral posible.
2. Asegurar la propiedad y el trabajo: la propiedad no es un derecho natural, sino un derecho derivado del trabajo. El Estado debe: garantizar que cada persona pueda trabajar, impedir monopolios y desigualdades extremas, asegurar que nadie quede excluido del sustento.
3. Promover la educación moral: El Estado tiene un papel activo en la formación del ciudadano. No se limita a administrar leyes: educa para la libertad.
4. El Estado no es un fin en sí mismo, el Estado es un medio, no un fin. Su finalidad es permitir que los individuos se vuelvan autónomos. Por eso, en su obra madura, llega a decir que el Estado ideal es aquel que, una vez cumplida su función educativa y moral, tiende a desaparecer como instancia coercitiva. Cuanto más libres y racionales sean los ciudadanos, menos Estado se necesita.

5. *El Estado comercial cerrado* (1800). En esta obra, Fichte desarrolla una visión económica muy avanzada para su época: propone un Estado que controle el comercio exterior, regule la economía interna, garantice trabajo para todos, evite la pobreza estructural. No es socialismo, pero tampoco liberalismo: es una economía planificada éticamente, orientada al bien común.

6. El Estado como comunidad ética: En sus últimos escritos, especialmente en los *Discursos a la nación alemana*, Fichte concibe el Estado como una comunidad espiritual unida por la educación, la lengua y la cultura. No es nacionalismo étnico, sino cultural: la nación es una comunidad de educación moral.

FICHTE Y LA NACIÓN ALEMANA

La relación entre Fichte y la nación alemana es uno de los capítulos más influyentes –y también más debatidos– de la filosofía política moderna. Su pensamiento sobre la nación no es un nacionalismo vulgar ni étnico, sino una construcción cultural, ética y educativa, profundamente ligada a su idea de libertad.

Cuando Fichte pronuncia sus *Discursos a la nación alemana* (1807–1808), Berlín está ocupado por las tropas de Napoleón. Fichte busca despertar la moral, fortalecer la identidad cultural, y promover una regeneración espiritual del pueblo alemán. No es un discurso de odio ni de exclusión, sino un llamado a la autotransformación moral.

Para Fichte, una nación no es una raza ni un territorio. Es una comunidad de educación, unida por la lengua, la cultura, la formación moral, la historia compartida. La nación es, ante todo, un proyecto educativo. Por eso afirma que el verdadero patriotismo alemán incluye un ideal cosmopolita: ser alemán significa aspirar a una humanidad universal.

La lengua alemana como fundamento de identidad: Fichte sostiene que la lengua alemana –según él, menos “corrompida” por influencias externas– conserva una relación más viva con el pensamiento. Por eso la considera un instrumento privilegiado para la educación moral. No es una afirmación biológica, sino lingüístico-cultural: la lengua moldea la conciencia.

Para Fichte el pueblo alemán tiene una misión moral. Fichte atribuye a la nación alemana una tarea histórica: ser ejemplo de renovación moral y educativa para Europa. No se trata de dominación política, sino de liderazgo espiritual. La grandeza de una nación no está en su poder militar, sino en su capacidad de elevar moralmente a la humanidad.

Los *Discursos* de Fichte son, en realidad, un programa pedagógico. Fichte propone: una educación pública unificada, formación del carácter, disciplina interior, desarrollo de la autonomía moral. La nación se construye educando, no conquistando.

Fichte un nacionalista si entendemos por nacionalismo la defensa de la identidad cultural alemana, la afirmación de la unidad nacional, la crítica a la dominación extranjera.

No lo es, si entendemos nacionalismo como algo étnico, como supremacismo racial, como exclusión del otro. Fichte concibe la nación alemana como portadora de un ideal universalista, no como una comunidad cerrada.

«Es emocionante perseguir cómo estos grandes alemanes de la primera mitad del siglo pasado, que –sobre todo los primeros– llevan aún pegado a las asentaderas el cascarón nacionalista y antihistórico del siglo XVIII, van poco a poco forjando el auténtico y sustancial concepto de Nación. Tienen que luchar con la idea –vivaz aún dentro de ellos– de que hay una sola manera propiamente humana de ser hombre, una «naturaleza humana», de suerte que las diferencias nacionales serían solo desviación de esa ejemplaridad.

Fue menester un cierto coraje sentimental para hacer valer, no obstante, los modos diferenciales de cada país. Este es el comienzo del nacionalismo. Meinecke lo llama acertadamente «nacionalismo negativo». Herder fue el divino audaz que rompe marcha y se atreve a entusiasmarse; al menos, con los más íntimos *manierismos* de las poesías populares. Mas –a *tout seigneur tout honneur*– fue el inglés Edmund Burke (1729–1797), estadista, filósofo político y escritor irlandés, considerado uno de los padres intelectuales del conservadurismo moderno, en quien, por primera vez, aparecen resueltamente afirmados la tradición, las costumbres, el instinto, los impulsos espontáneos de cada pueblo que habían sido considerados hasta entonces como los *pudenda* de la historia.

Fichte, que es el primero en sentir con pasión –con su brío de filósofo búfalo– la nación alemana, es, a la vez, en quien más enérgico perdura el estilo racionalista de pensar. Este conflicto, como el del pedernal con el eslabón, hace saltar una chispa genial. El pueblo alemán –piensa Fichte– tiene que ser radicalmente, con frenesí, el pueblo *alemán* –pero lo característico de este pueblo es ser el «pueblo de la Humanidad». Nótese lo que esto significa. Fichte se siente hasta la médula patriota, «nacional». Pero su modo de sentirse nacional es el que yo llamaba «ser agilidad», esto es, ver su nación proyectada sobre el porvenir como el mejor programa de ser hombre que cabe, por tanto, por Humanismo, Universalismo o Cosmopolitismo. Hay que ser alemán porque ser alemán significa ser la Humanidad. Al revés, pues, que los hipernacionalismos recientes, que querían hacer alemana a la Humanidad.

Sin embargo, su idea del pueblo alemán como *Menschheitsvolk* (“pueblo de la humanidad”) le lleva lógicamente a pensar que «el último fin de toda cultura nacional es siempre, no obstante, que esta cultura se extienda por todo el género humano». Pero el derecho y hasta la obligación de esta germanización del mundo se funda para Fichte en que previamente Germania se haya hecho Humanidad. Para mí esta «fórmula» de Fichte, *exactamente entendida*, es la más clara expresión vivida –y en este sentido, *no* teórica– de lo que en pura teoría es la definición formal de lo que es una nación.

Es admirable cómo en esta idea del pueblo alemán en cuanto «pueblo de la Humanidad» el siglo XVIII, racionalista, utópico y ucrónico, viene a enchufarse, a encapsularse en el pensamiento histórico del romanticismo del siglo XIX. Así anticipa Fichte, en los albores del siglo decimonono, lo que en 1862 –nótese la perpetuación de la idea– dirá J. E. Erdmann: “Una opinión siempre muy apreciada por los portadores de la cultura alemana es que el verdadero y mejor sentimiento nacional alemán incluye también el ideal cosmopolita de una humanidad supranacional; que es antialemán ser únicamente alemán.”

Lo característico del nacionalismo alemán hasta Bismarck es haber sido, a la par, cosmopolitismo. Lo cual quiere decir que para aquellos alemanes la afirmación de su nacionalidad era inseparable, era una misma cosa con la afirmación de las demás nacionalidades y de su conjunto Europa. Porque se trata de un cosmopolitismo que, en realidad, no tiene a la vista más que la colectividad de pueblos europeos y es, por tanto, europeísmo.» [Ortega y Gasset, J.: "De Europa meditatio quaedam", en *O. C.*, Madrid: Revista de Occidente, vol. IX, 1962, p. 302-303]

La idea de nación en Fichte

Idea	Significado
Nación = comunidad espiritual	Unida por lengua, cultura y educación
Patriotismo moral	No es étnico, sino ético
Educación como base	La nación se forma educando
Misión universal	Renovar moralmente a la humanidad
Contexto histórico	Resistencia cultural a Napoleón

Fichte, Herder, Hegel y los románticos sobre la nación

Herder es el gran "padre" del concepto moderno de nación cultural: la nación como organismo cultural vivo. La nación es una comunidad natural, no política. Su fundamento es la lengua, las costumbres, la poesía popular, la historia. Cada pueblo tiene un espíritu propio (*Volkgeist*), irreductible a los demás. No hay pueblos superiores: cada uno expresa una forma única de humanidad. Herder es pluralista, culturalista y antiimperialista. La nación es un organismo vivo que crece orgánicamente, no un proyecto político.

Fichte toma elementos de Herder, pero los transforma profundamente: la nación como comunidad ética y educativa. La nación no es solo cultura: es una comunidad moral. La lengua alemana es importante porque permite una educación más auténtica. La nación alemana tiene una misión universal: regenerar moralmente a la humanidad. La nación se construye mediante la educación pública, no por la sangre ni la raza. Su nacionalismo es defensivo y regenerador, surgido en la ocupación napoleónica. Fichte es ético, pedagógico y universalista. La nación es un proyecto moral que aspira a elevar a toda la humanidad.

Hegel lleva la idea de nación al terreno político-filosófico más ambicioso: la nación como encarnación del Espíritu en el Estado. La nación solo se realiza plenamente en el Estado. El Estado es la encarnación del Espíritu objetivo, la forma suprema de la vida ética. Cada nación histórica expresa un momento del Espíritu universal. No todas las naciones tienen el mismo papel: algunas son "portadoras del Espíritu del mundo". Hegel es político, estatalista y teleológico. La nación se define por su Estado y por su papel en la historia universal.

Los románticos (Arnim, Brentano, los hermanos Grimm, Novalis, etc.) desarrollan una visión más emocional y estética: la nación como alma colectiva. La nación es una comunidad espiritual profunda, casi mística. Se expresa en la poesía, los mitos, las leyendas, la música, el folclore. La identidad nacional es sentimiento, no concepto.

Idealizan la Edad Media como época de unidad orgánica. Los románticos son estéticos, intuitivos y emocionalistas. La nación es un alma colectiva que se revela en la cultura popular.

Autor	Fundamento de la nación	Carácter	Finalidad
Herder	Lengua, cultura, tradición	Orgánico, pluralista	Expresar la diversidad humana
Fichte	Educación moral, lengua	Ético, universalista	Regeneración moral de la humanidad
Hegel	Estado, historia universal	Político, racional	Realización del Espíritu en la historia
Románticos	Espíritu del pueblo, arte	Emocional, intuitivo	Vivir la identidad cultural profunda

Herder: la nación es cultura. Fichte: la nación es educación moral. Hegel: la nación es Estado. Románticos: la nación es alma poética. Cada uno aporta una pieza distinta al concepto moderno de nación, y juntos forman el núcleo del pensamiento nacional europeo del siglo XIX.

FICHTE Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La filosofía de la historia de Fichte es una pieza clave para entender no solo sus *Discursos a la nación alemana*, sino toda su visión del ser humano como ser moral en proceso de autoperfeccionamiento. Es una filosofía profundamente dinámica, ética y orientada al futuro. No se parece a la de Herder (más cultural), ni a la de Hegel (más sistemática y estatal), aunque dialoga con ambas.

El punto de partida de Fichte: la historia como progreso moral, la historia no es una sucesión de hechos, guerras o imperios. Es el proceso mediante el cual la humanidad avanza hacia la libertad. La historia tiene un sentido, y ese sentido es ético: La humanidad progresa cuando aumenta la autonomía moral de los individuos. No es un progreso garantizado ni automático: depende de la acción humana.

En la base de todo está la idea del Yo como actividad infinita. La historia es la expresión colectiva de esa actividad: el Yo individual busca libertad, los pueblos buscan libertad, la humanidad entera avanza hacia formas superiores de libertad. Por eso la historia es un proceso abierto, no un ciclo cerrado.

Tres etapas del desarrollo histórico

Fichte describe la historia como un camino de tres grandes fases:

1. Estado de naturaleza (dependencia): El ser humano está dominado por impulsos, necesidades, fuerzas externas. Predomina la heteronomía.
2. Estado de legalidad (coerción externa): Aparece el Estado, que impone leyes para garantizar la convivencia. Es un progreso, pero todavía imperfecto: la moralidad depende de la ley externa.
3. Estado moral (autonomía). La meta final: los individuos actúan moralmente por convicción, no por obligación. El Estado se vuelve cada vez menos necesario.

La historia es el tránsito de la coerción externa a la autodeterminación interna.

El papel de los pueblos en la historia: Fichte no cree que todos los pueblos tengan el mismo papel en cada momento. Algunos, en ciertos periodos, se convierten en portadores del progreso moral. En los *Discursos*, atribuye a la nación alemana una misión particular: renovar la educación, regenerar la moral, servir de ejemplo a Europa. Pero esta misión no es de dominación, sino de elevación espiritual.

La educación como motor de la historia: Para Fichte, la historia avanza gracias a la formación del carácter. La educación es el instrumento que transforma: al individuo, a la nación, y a la humanidad. Por eso su filosofía de la historia es, en el fondo, una pedagogía universal.

La historia no está predeterminada: A diferencia de Hegel, Fichte no cree que la historia esté guiada por una lógica absoluta que garantice el resultado final. Para Fichte: la libertad humana es real, el progreso puede estancarse, la historia puede retroceder. La historia es una tarea, no un destino.

Fichte hereda mucho de Kant, pero también se distancia. La historia tiene un sentido moral. El fin último es la libertad. La educación y el derecho son instrumentos del progreso. Kant es más escéptico: el progreso no está asegurado. Fichte es más voluntarista: el progreso depende de la acción consciente. Kant ve la historia como un proceso natural hacia la sociabilidad Fichte la ve como un proceso ético hacia la autonomía. Kant describe el progreso; Fichte lo exige.

Hegel y Fichte comparten el idealismo, pero divergen profundamente. Coincidencias: La historia tiene racionalidad. Los pueblos cumplen misiones históricas. La libertad es el fin último. Diferencias decisivas: Para Hegel, la historia es el despliegue necesario del Espíritu. Para Fichte, la historia es una tarea abierta, sin garantía. Para Hegel, la libertad se realiza en el Estado. Para Fichte, el Estado es solo una etapa transitoria hacia la autonomía moral. Hegel ve la historia como un proceso lógico; Fichte la ve como un proceso ético que depende de la voluntad humana.

Tema	Fichte	Kant	Hegel
Sentido de la historia	Progreso moral hacia la libertad	Progreso posible, no seguro	Realización necesaria del Espíritu
Motor del progreso	Educación y acción moral	Antagonismo social	Estado y razón histórica
Papel del individuo	Central: la libertad se conquista	Importante, pero limitado	Secundario frente al Espíritu
Papel del Estado	Medio transitorio	Garantía jurídica	Fin supremo de la vida ética
Carácter del proceso	Abierto, voluntarista	Indeterminado	Necesario, teleológico

En la *Doctrina de la Ciencia*: la historia es el despliegue del Yo hacia la libertad. En los *Discursos a la nación alemana*: la nación alemana es llamada a impulsar ese progreso mediante la educación: "Resultamos ser los elegidos del plan universal divino" (Fichte: 14º *Discurso a la nación alemana – Conclusión*, 1808).

FICHTE SOBRE LA RELIGIÓN

Kant había exigido cumplir el deber sin tener en cuenta la felicidad terrenal. Sin embargo, también se había preguntado: ¿qué me es lícito esperar? A partir de su concepto de "felicidad", bienaventuranza, y del anhelo de la razón por una justicia compensatoria, concluyó entonces en la certeza de una compensación justa en el más allá por parte de un juez superior.

La filosofía de la religión de Fichte es una de las partes más malentendidas de su pensamiento. No se parece a la religión tradicional ni a la teología clásica: es una religión de la libertad, una espiritualidad racional que nace del mismo impulso moral que estructura toda su filosofía.

Punto de partida de Fichte: Dios no es un ser, sino actividad moral, Para Fichte, Dios no es un ente separado del mundo, ni un creador externo, Dios es: la ley moral misma, el orden racional del universo, la fuerza que impulsa al Yo hacia la libertad. No es un "objeto" que pueda conocerse teóricamente. Solo puede vivirse en la acción moral. Dios es "el orden moral del mundo". La religión nace de la acción, no de la contemplación. Fichte rechaza la idea de una religión basada en dogmas, ritos o revelaciones externas. La verdadera religión surge cuando el ser humano: actúa moralmente, se siente llamado por un deber absoluto, experimenta una fuerza que lo trasciende. La religión es, por tanto, conciencia vivida del deber. No se cree en Dios: se experimenta a Dios en la acción moral.

En la *Wissenschaftslehre* Fichte describe al Yo como actividad infinita que se autolimita para poder actuar. La religión aparece cuando el Yo reconoce que su impulso moral no proviene de lo sensible, sino de una fuente absoluta, que lo llama a superar toda determinación externa. Esa fuente es lo que llamamos "Dios". La religión es la autoconciencia del Yo absoluto en el individuo. En su visión histórica, la humanidad avanza hacia la libertad moral. Ese progreso no es solo ético: es religioso. La historia es el camino hacia una humanidad más consciente de su vocación moral. Cuanto más libre y autónomo es el ser humano, más se acerca a lo divino. La religión es el horizonte último de la historia. La historia es el proceso por el cual la humanidad se hace capaz de Dios.

En los *Discursos a la nación alemana*, Fichte no habla de religión en sentido confesional, pero sí en sentido espiritual: La nación alemana debe regenerarse moralmente. Esa regeneración es, en el fondo, una tarea religiosa. La educación nacional debe formar individuos capaces de vivir según el deber. La nación es el instrumento histórico para realizar la misión moral y religiosa de la humanidad.

Fichte fue acusado de ateísmo y panteísmo, pero Fichte no identifica a Dios con la naturaleza (Spinoza), ni lo concibe como un ser personal separado. Dios es la realidad moral absoluta que se manifiesta en la conciencia. es inmanentismo, pero no naturalismo. Es espiritual, pero no teísta. Para Kant, Dios es un postulado práctico. La religión es moralidad. La razón no puede conocer a Dios. Fichte va más lejos: Dios es la moralidad misma, no un postulado. Hegel: Dios es el Espíritu absoluto que se despliega en la historia. La religión es una forma de conciencia del Espíritu. La historia es la realización de Dios en el mundo. Para Fichte, Dios no se realiza en el Estado ni en la historia objetiva, sino en la conciencia moral del individuo.

CRÍTICA DE XAVIER ZUBIRI AL PLANTEAMIENTO DE FICHTE

Para Fichte, el Yo absoluto es el principio originario que se autopone y del que deriva todo lo real. La realidad es, en última instancia, una construcción del Yo en su actividad.

Zubiri considera que este planteamiento es radicalmente insuficiente porque: Reduce la realidad a un acto del Yo. Confunde el modo en que conocemos la realidad con el modo en que la realidad es. Hace depender el ser de las cosas de la subjetividad. Para Zubiri, esto es un error de raíz: la realidad no procede del Yo, sino que se impone al Yo.

Zubiri clasifica a Fichte dentro de lo que llama *idealismo de la posición*: filosofías que creen que la realidad se constituye por un acto del sujeto (posición, puesta, construcción). Su crítica es tajante: La realidad no es algo puesto, sino algo de suyo, anterior a cualquier acto del Yo. El Yo no "pone" el mundo; lo encuentra. La subjetividad no es fundamento, sino fundada en la realidad. Zubiri insiste en que la realidad es de suyo (en propio), no "para mí".

Fichte piensa que la actividad del Yo es esencialmente intelectual: un acto de autoposición y deducción. Zubiri responde con su teoría de la inteligencia sentiente: El conocimiento no es un acto puramente intelectual. La aprehensión de la realidad es sentiente, no una construcción del pensamiento. La realidad se nos da antes de cualquier elaboración conceptual. Esto destruye la base del idealismo fichteano: si la realidad se impone en la aprehensión primordial, no puede ser producto del Yo.

En Fichte, el no-Yo es una limitación que el Yo se impone a sí mismo para poder actuar. Zubiri considera esto una ficción filosófica: El no-Yo no es una "limitación" del Yo. Es realidad independiente, que se impone al Yo en la aprehensión. La alteridad no es derivada, sino primaria. Para Zubiri, Fichte no logra explicar la resistencia y facticidad del mundo real.

Zubiri sostiene que Fichte (y el idealismo alemán en general) comete un error al formalizar la inteligencia como algo que "constituye" la realidad. La inteligencia no constituye la realidad. La inteligencia queda afectada por la realidad. La filosofía debe partir de la realidad y no del Yo. Para Zubiri la realidad es previa, independiente y se impone al sujeto en la aprehensión primordial sentiente.



«En la autoconciencia no aparecen para nada las cosas, sólo aparecen mis pensamientos acerca de ellas, aquello de que la conciencia en la fase anterior se dio cuenta. Ahora aparezco yo con mi pensamiento, nada más que yo. Tal es el dominio de la autoconciencia, el dominio del yo en el que la filosofía, desde Descartes hasta Kant, había centrado todo el saber filosófico.

Para Hegel, esto es algo de segundo o cuarto orden; porque, en efecto, ¿en qué consiste ese yo? En tenerse a sí mismo como objeto. Y tengo mis pensamientos, soy un yo que tengo mis pensamientos, mis certezas, mis posibles dudas.

Entonces el yo aparece como un objeto, excelente, pero como un objeto de la autoconciencia, del mismo modo que este vaso de agua aparece como un objeto de conciencia directa.

Es justamente la "cosificación" del yo. De este yo, así constituido como "objeto", ¿qué se puede decir? Todo lo que han dicho las filosofías montadas sobre la apercepción, por ejemplo, Leibniz y Kant: que es un yo que acompaña todas las representaciones, que se mantiene idéntico en todas ellas. Si quitásemos de ese yo toda la concreción de los actos que están montados sobre él, ¿con qué nos quedaríamos?

Pura y simplemente con la forma radical y general de la identidad del objeto en cuanto tal: es la filosofía de Fichte.

Fichte hace arrancar toda su filosofía –según nos dice Hegel– de esa identidad: A es A, el yo es idéntico a sí mismo; lo que quiere Fichte, mediante un proceso muy largo que llena muchos tomos de su obra, es obtener desde ahí todo el mundo, cuando en realidad en cada una de las divisiones que va haciendo Fichte se va abriendo cada vez más la gran escisión, sin llegar nunca a reconquistar esa unidad postulada al principio, sencillamente porque esa unidad es vaga y formal; es una vaguedad formalista puesto que no puede olvidarse que desde el principio yo con mis pensamientos no sólo tengo mis pensamientos, que son míos, sino que con ellos conozco la cosa y, en la medida en que conozco la cosa, son de ella, puesto que la conozco como verdad.

En mi autoconciencia descubro que la certeza, que el yo, no solamente consiste en que las cosas sean en sí y que el yo sea una cosa en sí más, sino que, en la medida en que son conocidas por el yo, las cosas son para mí.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 265-266]



«En eso es en lo que consiste justamente el primer carácter del sistema: hay una co-determinación. Una co-determinación en virtud de la cual cada nota no es plenamente lo que es sino en conexión con otras. Una realidad sustantiva es un sistema de notas en cierto modo finito, clausurado. Evidentemente. Una realidad que estuviera abierta a todas sus notas sería algo así como el Yo de Fichte, abierto hasta el infinito a sus predicados, y naturalmente no llegó ese Yo a reposar en ninguno, y en definitiva no llegó a adquirir ninguno. La cosa es clara. El sistema tiene necesariamente un cierto momento de clausura.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 31-32]



«Tomemos la alteridad radical, aquella forma de conciencia en la que el yo se opone a algo, conciencia de lo que no es yo. En el juicio "A no es B" hay varios momentos. Primeramente, hay oposición. Opongo en ella A frente a B. Esta es una forma externa de oposición. Pero hay formas de conciencia en las que rigurosamente se opone algo.

Cuando opongo B a A, ese A, a quien B se opone, tiene que ser lo que es para que se oponga a B. La oposición se opone a lo que anteriormente se pone: al yo. Conciencia de sí es escindir-se del resto. Y así, junto a la forma de ponerse, hay la de oponerse. Pero esto no basta. Oponerse a lo que no es "yo" es concederle al mundo el carácter negativo de no ser yo. Fichte dice que esto no es suficiente. El mundo existe para el hombre en tanto que mundo, o sea, en tanto que distinto. La oposición

tiene que estar puesta por y para el yo. Y yo pone el no-yo. El no-yo es no-yo en tanto que lo es para el yo.

¿Qué quiere decir Fichte con que el yo pone el no-yo? ¿Qué tiene que ver esto con la libertad? Un sentido falso de la posición del no-yo sería pensar que esta es creación del yo. Fichte afirma algo distinto. Hay una profunda diferencia entre la manera de existir el yo y la de las cosas. Las operaciones, actividades del yo, no se *añaden* a su ser, sino que son su ser. En las demás cosas hay que distinguir entre lo que ellas son y el que sean. Esta distinción es vieja y ya se encuentra en Platón y Aristóteles. El problema de la posición está enfilado por el carácter del ser en Aristóteles.

Es evidente que cuando se afirma que el yo pone el no-yo lo que quiere decirse es que el yo pone la no-yoidad. Si el yo puede saber lo que las cosas son, es porque se pone dirigido hacia lo que no es él. Lo que Fichte afirma no es que el no-yo se opone al yo, sino al revés: es él quien se opone al no-yo. *La oposición la pone el yo*. Al hablar del no-yo se habla todavía de la esencia misma del yo. Porque un yo pone el ámbito de su no-yoidad es posible descubrir lo que las cosas son *en sí mismas*.

¿Es posible que hablando del no-yo estemos hablando del yo? Parece una contradicción. El sentido mismo de poner el no-yo se añadirle el "no" al yo: poner lo que no es él. Por otra parte, es el yo el que se opone al no-yo al poner este. En definitiva, el yo se opone y no se opone. No hay simple contradicción dialéctica, sino ontológica. La acción por la que el yo se "pone" no es solo mismidad, sino que hay que ver en esa acción también su alteridad. El yo existe naturalmente bajo forma positiva de la conciencia de sí mismo. Además, en virtud del no-ser en la oposición, las cosas se ponen, pero *para* un yo. Hay que descubrir una acción que no sea en sí ni para sí misma, pero que constituye algo en sí y para sí. Este es el origen de Hegel.

Al poner el no-yo no se trata de anular la conciencia del yo, sino que este queda conservado como aquello de quien el no-yo es negación. El yo se limita por lo que es no-yo. El yo y el no-yo se "com-ponen". En el momento de poner el no-yo está puesto ya el yo. No se puede poner el yo a sí mismo sin contraponer el resto. La mismidad integral del yo es la de un yo que es él mismo a través de todas las cosas distintas de él. En la limitación el yo se hace gracias a que se opone a todo lo que no es él. Así comprendemos lo que Fichte entiende por no-yo: los objetos que tiene que saber el yo para ser sí mismo. [...]

Al hablar de las cosas no hablamos sino de la esencia del yo. El yo, carente de razón suficiente, es raíz de toda razón y, por tanto, libertad. Necesitaríamos ver cómo la idea de razón suficiente no está bien determinada. Por eso dice Hegel que Fichte parte de una base falsa. La metafísica de Fichte es filosofía de la reflexión. En cuanto se pretende salir del yo para ir a las cosas, Fichte apela al mágico poder de la razón para iluminar a las cosas. Fichte solo ha tomado la dimensión "yo pienso". Pero hay que ver cómo el yo hace posible el pensamiento de algo. Fichte nos deja a oscuras respecto a esto. Ni la posición del yo ni su negación son suficientes, sino que ambas formas caen en la determinación. Para Hegel en el "yo pienso" está lo *pensado*. No basta con interpretar el fenómeno del conocimiento (y el yo como raíz suya) como marcha hacia las cosas, sino que hay que preguntarse por qué y para qué tiene esos momentos ontológicos.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 15-17; 19]

«Zubiri interpreta a Husserl como la culminación de la modernidad: algo así como la última forma posible de pensador moderno después de Hegel (“madurez de Europa”). Sería, pues, la filosofía husserliana del sujeto el eslabón que une el idealismo secular de la Europa moderna con la postmoderna, a saber, la de la disolución del sujeto “en una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir” (SE 5).

El yo transcendental del idealismo, ya fuere el de Kant, Fichte o Husserl, sería el antecedente inmediato de la disolución de la persona en el existencialismo. Refiriéndose al yo transcendental de los idealismos Zubiri dice: “el yo personal sería un sujeto evanescente; se habría convertido en pura vaciedad eso que todos sentimos que es lo más rico de nosotros mismos” (SH 108).» [Tirado San Juan, V. M.: “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”. En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 559-560]



«Para Zubiri, el concepto de persona es intraaprehensivo. Surge en el mero acto de descripción de la aprehensión primordial de realidad. Por supuesto, aquí persona no significa lo mismo que en los horizontes antiguo y moderno. Eso es algo que no suele decirse, y que lleva a la mayor de las confusiones. Para la filosofía antigua la persona es una realidad “en sí”, o la condición ontológica de un tipo de realidades “en sí”, las realidades inteligentes y libres.

A su vez, la filosofía moderna concibió la persona como el yo o la conciencia pura, y por tanto como la realidad sustantiva “en mí”, la *res cogitans* cartesiana, o el yo puro fichteano.

En ambos casos se trata de una realidad entitativa. Por el contrario, la persona de que habla Zubiri es distinta, ya que define solo el carácter de un “de suyo”, con independencia de su condición de “en sí”.

Esa es la razón de que Zubiri utilizara, para denominar esta condición personal, un término nuevo, el de “personeidad”. Del mismo modo que el “de suyo” de la cosa en tanto que actualizada no es sustancia en el sentido antiguo o moderno.

No se trata de la clásica doctrina de la sustancia y de la persona, sino de otra muy distinta, que habla de sustantividad y personeidad.» [Gracia, Diego: “La antropología de Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 96-97]



«El hombre en tres siglos ha ido escindiéndose de la Naturaleza. Primero Descartes muestra su irreductibilidad a las sustancias extensas, porque es sustancia pensante. Luego Leibniz subraya el carácter reflexivo, mediato de ese pensar humano. Kant escinde radicalmente la persona humana del resto del Universo.

De Fichte a Hegel, posteriormente, no se hace sino comentar –en el Idealismo trascendental– esa irreductibilidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 250-254]

CRÍTICA DE KLAUS HEINRICH AL PLANTEAMIENTO DE FICHTE

Klaus Heinrich, un destacado especialista en ciencias de la religión alemán (1927-2020), desarrolló una crítica ideológica a formas filosóficas, religiosas y estéticas que desplazan ansiedades humanas mediante abstracciones, promoviendo en cambio una "alianza" (*Bündnis*) contra la "fe en el origen" (*Ursprungsgläubigkeit*). Esta perspectiva se alinea con lecturas críticas del idealismo alemán, pero prioriza la religión como lo reprimido de la filosofía.

Heinrich critica la filosofía clásica, que ve como veladora de conflictos irresolubles presentes en las religiones; la *Tathandlung* fichteana (acto originario del Yo) manifiesta el interés en la unidad de experiencia y reflexión. Heinrich veía en sistemas filosóficos como el idealismo alemán una represión de lo material y afectivo, similar a mecanismos religiosos; el Yo absoluto de Fichte, que postula la realidad como producto de la actividad del sujeto, encaja en esta crítica al ocultar la heterogeneidad de la experiencia vital bajo una unidad especulativa.

Heinrich veía en Kant un "idealismo a medias" que postula la cosa en sí como límite externo al sujeto, manteniendo una heterogeneidad empírica, pero sin resolverla dialécticamente, lo que genera una "fe en el origen" reprimida; Fichte, en cambio, elimina esa cosa en sí al hacer del Yo productor absoluto de la realidad, pero esto agrava la abstracción al fundar todo en la autoconciencia activa, ocultando la materialidad fragmentaria de la experiencia. Para Heinrich, ambos sistemas filosóficos funcionan como mitos secularizados que encubren conflictos irresolubles, similar a parábolas religiosas.

EL MÁS ANTIGUO PROGRAMA SISTEMÁTICO DEL IDEALISMO ALEMÁN

El texto conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* es un breve manuscrito de 1796/97, atribuido a los jóvenes Hegel, Schelling y Hölderlin, y considerado el primer esbozo conjunto de un sistema filosófico idealista.

Se trata de un manuscrito fragmentario, redactado alrededor de 1796–1797, hallado en la Biblioteca Real de Berlín y publicado por primera vez en 1917 por Franz Rosenzweig. Aunque está escrito con la letra de Hegel, su autoría es discutida: podría ser de Hegel, Schelling o Hölderlin, o incluso fruto de su colaboración. Representa un primer intento de formular un sistema filosófico total, característico del idealismo alemán temprano.

Este programa fue redactado en la antigua Residencia Teológica en la ciudad alemana de Tubinga. Este internado teológico evangélico formaba pastores protestantes con un programa estricto.

Hölderlin (1770-1843) y Hegel (1770-1831) ingresaron en 1788 a los 18 años, mientras Schelling (1775-1854) lo hizo en 1790 con solo 15, como excepción por su precocidad. Compartieron habitación y se les conoce como los "tres de Tübingen", influyéndose mutuamente en sus ideas idealistas pese a la censura oficial.

El currículo duraba cinco años: dos iniciales de filosofía (lógica, metafísica, matemáticas, historia de la filosofía) y tres de teología (Antiguo y Nuevo Testamento, historia eclesiástica, teología sistemática y práctica). Requería dominio de latín

(*Latinum*) y griego (*Graecum*), con disciplina estricta y prohibición de lecturas "peligrosas" como Spinoza, Kant o Voltaire, aunque los estudiantes las accedían en privado.

Más allá del programa oficial, los tres leyeron intensamente a Platón, neoplatónicos (Proclo, Plotino) y autores ilustrados, sentando las bases del idealismo alemán.

Alrededor de 1796-1797 elaboraron el "Programa sistemático más antiguo del idealismo alemán", un fragmento manuscrito (en letra de Hegel) que propone una "nueva mitología" poética uniendo razón, ética y belleza, posiblemente coescrito por los tres.

Los Tres de Tübingen radicalizaron su crítica a la religión oficial desde perspectivas complementarias. Hegel, Hölderlin y el "Programa" compartían el rechazo a la teología dogmática del internado, proponiendo una fe transformada por la razón y la libertad.

Hegel veía la religión oficial como "teología gótica" rígida, que usaba a Kant para apuntalar dogmas obsoletos; proponía perturbarla con filosofía crítica. Influido por Kant moral, rechazaba elementos "positivos" (históricos, no racionales) de la fe, buscando una religión de la razón donde el cristianismo se elevara a "religión consumada" mediante autoconciencia.

Hölderlin fusionaba helenismo y cristianismo contra la fe devota y formal: Cristo continúa a Dionisio, trayendo pan y vino terrenales. Rechazaba la religión como obediencia externa, y defendía una visión cíclica histórica y trágica (caída griega), expresada poéticamente para unir paganismo y modernidad.

El "Programa más antiguo" (atribuido colectivamente a los tres autores) critica el clero que finge razón; exige "libertad absoluta de espíritus" y subvertir falsas creencias. Propone una "mitología racional" nueva, religión universal de la razón que integre ética, libertad y estado, uniendo filósofos e ilustrados contra el positivismo religioso.

El manuscrito (*Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*) propone un nuevo sistema filosófico donde la libertad, la moral y la belleza se integran en una visión unitaria del ser humano y del mundo. Es un texto breve, casi un manifiesto, pero cargado de ambición.

El manuscrito es un intento temprano de formular lo que luego será el gran sueño del idealismo alemán: un sistema que explique la totalidad de la realidad desde la libertad. No es casual que los tres posibles autores –Hegel, Schelling, Hölderlin– estuvieran en ese momento obsesionados con la idea de un "todo orgánico".

Puntos clave del *programa*:

- La metafísica debe desembocar en la moral. La filosofía futura no será especulación abstracta, sino una ética de la libertad. Aquí se siente la influencia de Kant, pero también el deseo de superarlo: la moral ya no es solo deber, sino expresión de libertad creadora.
- La primera idea de la nueva filosofía: el Yo libre. La libertad no es un atributo, sino el fundamento de toda realidad. Esto anticipa el idealismo de Fichte, pero con un tono más existencial y poético.

- Crítica al Estado como mecanismo. El Estado moderno trata a los individuos como piezas de una máquina. Esta crítica es sorprendentemente radical para 1796. El texto sueña con una comunidad libre, no con instituciones coercitivas. La crítica al Estado es sorprendentemente fuerte: el Estado es "mecánico", no orgánico, y por tanto no puede encarnar la libertad. Esto contrasta con el Hegel maduro, que hará del Estado la realización de la libertad. Por eso muchos piensan que esta parte es más propia de Hölderlin o del joven Schelling.
- Necesidad de una nueva mitología racional. La humanidad necesita símbolos, imágenes y relatos que unan razón y sensibilidad. Esta es la parte más famosa del texto. Es una llamada a una "religión estética" que inspire libertad. La "nueva mitología" es el corazón del texto.

La razón ilustrada ha destruido las viejas mitologías, pero no puede gobernar sola. Hace falta una mitología de la razón, una síntesis entre: claridad racional, fuerza simbólica, sensibilidad estética. Es una intuición que influirá en el romanticismo y en la filosofía posterior del arte.

- La belleza como síntesis suprema. El acto más alto de la razón es un acto estético. Aquí se ve la influencia de Hölderlin: la estética como reconciliación de sujeto y mundo.

El manuscrito concluye que el acto más alto de la razón es un acto estético, donde verdad y bondad se reconcilian en la belleza. ¿Por qué es tan importante?

- Es el primer documento donde se vislumbra el proyecto de un sistema idealista total, que luego desarrollarán Hegel y Schelling.
- Refleja el espíritu revolucionario de los jóvenes filósofos del Stift de Tubinga, marcados por la Ilustración, la Revolución Francesa y el deseo de una nueva cultura espiritual.
- Su mezcla de ética, política, estética y metafísica anticipa temas centrales del idealismo alemán posterior.

La afirmación de que la razón culmina en la belleza es revolucionaria. Implica que la verdad no es solo conceptual, la moral no es solo normativa, la libertad no es solo jurídica, sino que todo ello se expresa plenamente en la creación estética. Esto anticipa la idea romántica de que el arte es la forma más alta de conocimiento.

La influencia del *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* en el Romanticismo alemán es profunda, aunque el texto sea breve y su autoría incierta.

De hecho, muchos historiadores de la filosofía lo consideran uno de los manifiestos no oficiales del primer Romanticismo, porque anticipa casi todos sus grandes temas: la unidad perdida, la crítica a la modernidad mecanicista, la centralidad del arte y la necesidad de una nueva mitología.

El *Programa* es como puente entre Idealismo y Romanticismo.

El manuscrito surge en 1796/97, justo cuando el círculo de Jena –Novalis, los Schlegel, Tieck, Schelling joven– está empezando a formular lo que será el Romanticismo temprano. Aunque no fue conocido por ellos (se publicó recién en 1917), expresa el mismo clima intelectual: una reacción contra el racionalismo

ilustrado y un deseo de reintegrar razón, sentimiento, naturaleza y espíritu. El Programa no influyó históricamente en los románticos, pero filosóficamente pertenece a su misma constelación.

La estética como fundamento del saber: núcleo romántico. El texto afirma que: "El acto supremo de la razón es un acto estético." Esta frase podría haber sido escrita por Novalis o por Friedrich Schlegel. La idea de que el arte es la forma más alta de conocimiento es el corazón del Romanticismo: El arte no es imitación, sino creación. El artista no copia la naturaleza: la continúa. La belleza es la reconciliación de opuestos (razón/sensibilidad, libertad/necesidad).

El *Programa* anticipa esta visión al colocar la estética por encima de la moral y la metafísica. Es una inversión radical del orden kantiano, que los románticos. Los románticos no eran anarquistas, pero sí anti-mecanicistas. El *Programa* comparte esa sensibilidad: la libertad no puede realizarse en estructuras rígidas.

La idea de totalidad orgánica: El Romanticismo alemán está obsesionado con la totalidad: la unidad perdida del ser, la reconciliación de naturaleza y espíritu, la integración de ciencia, arte y religión. El Programa formula esta aspiración en términos filosóficos: un sistema que unifique ética, estética y metafísica, una visión orgánica del mundo, una humanidad libre y creadora. Es el mismo impulso que llevará a Schelling a su filosofía de la identidad y a los Schlegel a su teoría de la poesía universal. Aunque el *Programa* no influyó directamente en los románticos, el texto: anticipa su estética, comparte su crítica cultural, formula su sueño de una nueva mitología, y expresa la misma aspiración a la totalidad. Por eso muchos lo consideran un documento fundacional del Romanticismo filosófico.

¿Cómo se sitúa este manuscrito dentro del movimiento idealista?

Texto	Autor	Fecha	Idea central	Relación con el Programa
Crítica de la razón práctica	Kant	1788	La moral como autonomía racional	El Programa quiere ir más allá: de la moral al sistema total
Fundamento del derecho natural	Fichte	1796	El Yo absoluto como fundamento	El Programa comparte la idea del Yo libre, pero añade estética y mitología
Cartas sobre la educación estética del hombre	Schiller	1795	La belleza como mediación entre razón y sensibilidad	El Programa radicaliza esta idea: la belleza es el acto supremo
Sistema del idealismo trascendental	Schelling	1800	Identidad entre naturaleza y espíritu	El Programa es un germen de esta visión orgánica
Fenomenología del espíritu	Hegel	1807	Desarrollo dialéctico de la conciencia	El Programa es pre-dialéctico, más poético y utópico

El *Más antiguo programa sistemático* es como una chispa: no es un sistema, sino el sueño de un sistema. Pero esa chispa encendió el fuego del idealismo alemán posterior.

FRIEDRICH SCHELLING (1775–1854) – IDEALISMO OBJETIVO

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling es uno de los máximos exponentes del idealismo alemán y de la corriente romántica en la filosofía alemana. Schelling nació en Leonberg (Wurtemberg), y es, junto con Hölderlin y Hegel, uno de los muchos varones ilustres que ha dado a la cultura alemana Suabia (región situada en el sur de Baden-Württemberg y el suroeste de Baviera; un área cultural amplia que incluye Stuttgart, Ulm y el Jura de Suabia).

Era hijo de un pastor luterano, y desde muy joven mostró una gran precocidad; hacia los ocho años dominaba ya las lenguas clásicas. Su precocidad extraordinaria es algo extraño en filosofía. Entre 1790 y 1795 estudió teología en el seminario teológico protestante de Tubinga, en el que entró con quince años y donde coincidió con Hegel, cinco años más viejo que él, así como con Hölderlin, que fueron sus amigos, lo que influyó decisivamente en su pensamiento. "Entre alemanes todos me entienden enseguida cuando digo que la filosofía está viciada por la sangre teológica; basta nombrar el seminario de Tubinga" (Federico Nietzsche).

A los veinte años publicó su *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (Del yo como principio de la filosofía – 1795), donde expone el pensamiento de Fichte, pero lo relaciona con su admirado Spinoza.

La circunstancia que llevó más tarde a la ruptura de Schelling con Fichte fue una estancia prolongada de Schelling en Leipzig, durante la cual entró en estrecho contacto con la ciencia natural de su tiempo, que se encontraba en un enorme progreso; un mundo que siempre le había resultado ajeno a Fichte. Schelling absorbió rápidamente los nuevos conocimientos de la química, la teoría de la electricidad, la biología y la medicina.

Dos años después escribe las *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Ideas para una filosofía de la naturaleza – 1797), primera gran exposición sistemática de su *Naturphilosophie*. Y al año siguiente (1798), a los 23 años, publica *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (Sobre el alma del mundo. Una hipótesis de la física superior para explicar el organismo universal). Estos escritos llamaron la atención de Goethe y le valieron al joven de veintitrés años un nombramiento como profesor extraordinario en la Universidad de Jena, ciudad que se convertía en el centro del romanticismo alemán.

En Jena entra en relación con los círculos románticos (Tieck, el historiador de la literatura española; Novalis, los hermanos Schlegel; se casó con la exmujer de Augusto Guillermo Schlegel, doce años mayor que él: Carolina Schlegel tuvo una interesante personalidad, dentro de los núcleos románticos. No solo fue un vínculo amoroso, sino también intelectual, social y literario, con un impacto real en la obra de Schelling y en el círculo romántico de Jena. Caroline era una de las mujeres más brillantes del círculo romántico. Cuando Schelling llegó a Jena en 1798, con apenas 23 años, encontró en Caroline una interlocutora capaz de seguirle el ritmo en filosofía, ciencia y estética.

Carolina fue una de las primeras en comprender su proyecto de *Naturphilosophie*. Caroline tenía un conocimiento sorprendente de botánica, medicina y literatura científica. Su sensibilidad hacia los procesos orgánicos y vitales influyó en la manera

en que Schelling concebía la naturaleza como un organismo vivo. Caroline tenía una sensibilidad estética excepcional. Su presencia se nota en la transición de Schelling hacia una filosofía del arte más madura, especialmente en su idea de la obra de arte como revelación del Absoluto. Caroline murió en 1809 y Schelling quedó devastado y prácticamente dejó de escribir durante años. Su obra posterior, más religiosa y metafísica, lleva la marca de esa pérdida.

En Jena, Schelling escribe una de sus obras capitales: *System des transzendentalen Idealismus* (Sistema del idealismo trascendental) y *Darstellung eines Systems der Philosophie* (Exposición de un sistema de filosofía). En Jena desarrolló su filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*) y se acercó al idealismo trascendental, diferenciándose de Fichte y colaborando con Hegel en la revista *Kritisches Journal der Philosophie*. Pasa a Würzburg y Landshut, y luego se traslada a Múnich en 1806, donde entró en la Academia de Ciencias y dirigió la Academia de Bellas Artes. Desde 1820 a 1827 fue profesor en Erlangen, y de 1827 a 1841 fue profesor en Múnich.

En Múnich Schelling entra en contacto con las ideas de Franz Xaver von Baader, pensador católico. El encuentro fue tan intenso que transformó profundamente su pensamiento. Es una de esas conexiones intelectuales que parecen inevitables cuando uno mira la trayectoria de ambos: misticismo cristiano, teosofía, crítica al racionalismo, interés por Jakob Böhme... estaban destinados a encontrarse.

Schelling se había alejado de su punto de partida original, de Kant y de Spinoza; se había enemistado con Fichte. Su amigo y compañero de estudios Hegel, que al principio había sido el entusiasta profeta de Schelling, se había apartado de él y siguió su propio camino. La muerte de su primera esposa también lo distanció de su anterior círculo de amigos románticos.

La relación entre la influencia de Franz Xaver von Baader y la de Jakob Böhme en el pensamiento de Schelling es uno de los puntos para entender su giro desde la *Naturphilosophie* hacia la filosofía de la libertad, la teosofía y, finalmente, la filosofía positiva. Ambos influyeron profundamente en él, pero de maneras distintas y complementarias. Baader no es tanto una fuente original como un mediador, sistematizador y catalizador. Le ayuda a organizar y racionalizar las intuiciones de Böhme. Lo orienta hacia la filosofía positiva, donde la revelación y la historia tienen un papel central. Refuerza su crítica a la filosofía puramente negativa o racional (incluida la de Hegel). Baader aporta estructura, método y una orientación cristiana explícita.

“*Las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809) de Schelling, así como todas sus obras posteriores, como *Las Edades del Mundo* (1813), muestran la orientación místico-religiosa que había tomado su pensamiento. Su filosofía tardía es una ‘filosofía y mitología de la revelación’ y constituye la continuación de ese camino.

En 1841 es llamado por Federico Guillermo IV de Prusia a la Universidad de Berlín, no como un profesor cualquiera, sino como el filósofo elegido por Dios y llamado a ser maestro de su época, cuya sabiduría, experiencia y fortaleza de carácter el rey deseaba tener cerca para su propio fortalecimiento.

Federico Guillermo IV llamó a Schelling a Berlín en 1841 con una misión muy concreta: "aniquilar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano", desplazar la influencia dominante del hegelianismo en la Universidad de Berlín y ofrecer una alternativa filosófica basada en la filosofía positiva y la filosofía de la revelación. El nuevo rey veía en Schelling al pensador capaz de expulsar el espectro del hegelianismo que seguía dominando la vida intelectual prusiana tras la muerte de Hegel en 1831, y restablecer una orientación religiosa y conservadora en la filosofía oficial. La filosofía positiva de Schelling, centrada en la revelación, la historia y la libertad, encajaba perfectamente en este proyecto.

El espíritu romántico había cedido a un pensar sobre que se propagaba rápidamente. Schelling hubo de sobrevivir a su propio apogeo. En Berlín su filosofía se volvió más teológica y se centró en la libertad, la revelación y la relación entre razón y fe. Tras la muerte de Hegel, sus discípulos (especialmente los hegelianos de izquierda) dominaban la universidad y ejercían una fuerte influencia en la teología, la política y la cultura. Federico Guillermo IV, profundamente religioso y conservador, consideraba esto peligroso. Schelling fue llamado como "el San Jorge que debía matar al dragón del hegelianismo", según escribió Friedrich Engels.

Las lecciones de Schelling en Berlín –especialmente la Filosofía de la Revelación– fueron un auténtico acontecimiento cultural. Según los testimonios de la época, el Auditorium nº 6 estaba abarrotado, con cientos de personas incluso en los pasillos. Entre los asistentes había figuras como Kierkegaard, Engels, Burckhardt, Bakunin, Savigny y Ranke. Fueron lecciones solemnes, muy esperadas y cargadas de tensión filosófica y política.

Pero a pesar de la expectación, el éxito no llegó. Varias razones explican la decepción: El contenido era oscuro, fragmentario y poco sistemático. Muchos esperaban una alternativa clara al sistema hegeliano. Pero Schelling ofreció una filosofía de la revelación difícil, llena de alusiones teológicas y sin la estructura rigurosa que caracterizaba a Hegel. No atacó directamente a Hegel en la primera lección. Aunque todos esperaban un enfrentamiento explícito, Schelling evitó mencionar a Hegel por su nombre. Sin embargo, todos entendieron las alusiones. Esto desconcertó a quienes buscaban un duelo filosófico abierto.

Schelling dijo que no venía a "destruir", sino a "construir" y "reconciliar". Pero muchos oyentes –especialmente los hegelianos– lo consideraron un gesto vacío. La fama previa de Schelling jugó en su contra. Tras décadas de silencio editorial, se esperaba una gran revelación. El contenido no estuvo a la altura de la expectativa casi mesiánica. La etapa de Schelling en Berlín fracasó principalmente debido a las expectativas desfasadas y a su enfoque filosófico anticuado.

La reacción de los hegelianos fue abiertamente hostil: rechazo inmediato y profundo. Los hegelianos no aceptaron la invitación al diálogo. Su "odio" y "prejuicio" eran demasiado fuertes, según los testimonios. Sabían que Schelling había criticado duramente a Hegel en Múnich. Esto alimentó la animadversión. Además, conocían el motivo político de su nombramiento: el rey lo había llamado para poner fin al "fanatismo de la escuela del concepto vacío", es decir, al hegelianismo.

Los jóvenes hegelianos lo vieron como un retroceso reaccionario. Para ellos, Schelling representaba una vuelta a la religión y al irracionalismo, justo cuando el hegelianismo se estaba politizando y radicalizando.

Schelling impartió clases en Berlín hasta 1854 con escasa influencia, lo que supuso un triste final para su carrera. Schelling murió en Bad Ragaz (Suiza). Su obra había caído en el olvido, así como el idealismo en general. Pero una obra que influyó en Kierkegaard, Heidegger, Tillich y otros pensadores posteriores. Hoy se le considera, junto a Fichte y Hegel, una de las figuras centrales del idealismo alemán, aunque con un peso propio en la filosofía de la naturaleza, la libertad y lo religioso.

Schelling es una figura representativa de la época romántica, con un sentido muy agudo de la ciencia y de la naturaleza, así como de la belleza y el arte. Su influencia en la estética es profunda. Dedicó gran atención a los problemas de la religión y de la historia.

Obras de Schelling

Las principales obras filosóficas de Schelling se agrupan en distintas etapas de su pensamiento, pero pueden señalarse como centrales las siguientes:

Etapa inicial (fichteana y "del Yo")

- *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795): texto clave de su primera fase, donde se inspira en Fichte y busca un primer principio incondicionado en el "Yo absoluto". El texto pertenece a la etapa temprana de Schelling, cuando intenta desarrollar y a la vez superar la filosofía de Fichte.

Fichte había afirmado que el Yo absoluto es el fundamento de todo saber. Schelling retoma esta idea, pero empieza a mostrar que el Yo no puede ser entendido solo como actividad moral o práctica, sino como algo más originario. Este escrito es un puente entre el idealismo fichteano y el idealismo absoluto que Schelling desarrollará después. Schelling sostiene que: Todo conocimiento presupone una unidad entre sujeto y objeto. Esa unidad no puede ser explicada por algo externo. Por tanto, debe haber un principio interno que funda esa unidad: el Yo. El Yo absoluto es la unidad previa de sujeto y objeto, de pensar y ser. Esta idea anticipa su posterior doctrina de la Identidad.

- *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795–1796). Es uno de los textos más brillantes del primer Schelling. Es un escrito breve, pero decisivo para entender cómo Schelling se sitúa entre Kant y Fichte, y cómo empieza a perfilar su propio idealismo. Discute la relación entre razón crítica y dogmatismo, que marca su distancia de la pura interpretación fichteano-kantiana. El tema central es la oposición entre dos grandes sistemas filosóficos: dogmatismo y criticismo.

Para Schelling el dogmatismo es la filosofía que parte de la cosa en sí como fundamento. Considera que el sujeto depende del objeto. Ve la realidad como algo dado, independiente de la libertad. Culmina en el realismo metafísico (por ejemplo, Spinoza). En el dogmatismo el Yo es un efecto; la libertad queda anulada. Por eso Schelling lo considera incompatible con la autonomía moral.

El criticismo, inspirado en Kant y radicalizado por Fichte, sostiene que el fundamento del saber es el Yo. El sujeto no depende del objeto, sino que lo constituye. La libertad es el principio supremo. El mundo es producto de la actividad del Yo. El Yo es causa de sí mismo; la libertad es absoluta. Este sistema permite explicar la moralidad, la responsabilidad y la autonomía.

La oposición fundamental: libertad vs. necesidad. Para Schelling, esta oposición no es solo teórica: es existencial, afecta a cómo el ser humano se entiende a sí mismo.

¿Por qué no se puede demostrar cuál sistema es verdadero? Según Schelling, ambos sistemas son coherentes. Ambos pueden explicar la experiencia. La razón pura no puede decidir entre ellos. Entonces, ¿cómo se elige? La elección depende del carácter moral del individuo. Quien valora la libertad optará por el criticismo. Quien se inclina hacia la necesidad optará por el dogmatismo. Esta idea es profundamente romántica: la filosofía nace del carácter, no solo del intelecto.

Aunque Schelling defiende el criticismo, ya empieza a ver sus límites: El criticismo acentúa demasiado el Yo. El dogmatismo acentúa demasiado el objeto. Ambos son unilaterales. Schelling sugiere que debe existir un principio superior, una unidad originaria donde sujeto y objeto no estén separados. Este es el inicio de su futura Filosofía de la Identidad.

Filosofía de la naturaleza

- *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797). Es uno de los textos más influyentes del primer Schelling y una obra clave para entender el surgimiento del Idealismo alemán y del Romanticismo científico. Obra fundacional de su *Naturphilosophie*, en la que interpreta la naturaleza como un todo dinámico y orgánico.

Esta obra marca el momento en que Schelling se separa definitivamente del marco estrictamente fichteano. Mientras Fichte veía la naturaleza como un simple producto del Yo, Schelling afirma: La naturaleza tiene una realidad propia, una productividad originaria. Con este giro, Schelling funda la Filosofía de la Naturaleza (*Naturphilosophie*), un intento de comprender la naturaleza como un proceso dinámico, creativo y espiritual.

La idea fundamental del texto es que la naturaleza no es un mecanismo muerto, sino un organismo vivo, una actividad productiva que tiende hacia la conciencia. La naturaleza es espíritu inconsciente, y el espíritu es naturaleza consciente. Esta unidad profunda será la base de su futura Filosofía de la Identidad.

Schelling rechaza la visión mecanicista de la Ilustración. En su lugar propone que la naturaleza: Es actividad, no pasividad. Se desarrolla por fuerzas internas, no por causas externas. Tiene una estructura orgánica, no meramente mecánica. Es un proceso de autoorganización. La naturaleza es un sistema de fuerzas en tensión y equilibrio.

Schelling describe la naturaleza como un juego de polaridades, de fuerzas fundamentales: Atracción y repulsión, expansión y contracción, luz y oscuridad,

magnetismo, electricidad y química como manifestaciones de una misma fuerza vital. Estas polaridades no son meros fenómenos físicos: son expresiones de la vida interna de la naturaleza.

Para Schelling, la naturaleza no es algo opuesto al espíritu. La naturaleza es el espíritu que todavía no se reconoce a sí mismo. El desarrollo natural culmina en la vida orgánica, la sensibilidad, la conciencia, el yo humano, el ser humano es la autoconciencia de la naturaleza.

La *Naturphilosophie* no es una ciencia empírica, pero tampoco una pura especulación. Es un intento de captar la unidad profunda detrás de los fenómenos científicos. El ser humano es la culminación del proceso natural. La filosofía debe captar la unidad profunda entre naturaleza y espíritu.

Esta obra es uno de los textos fundacionales del Romanticismo alemán. La naturaleza aparece como misteriosa, creativa, orgánica, espiritual, estéticamente significativa. El arte, para Schelling, es la forma suprema de comprender esta unidad.

- *Von der Weltseele* – El alma del mundo (1798) es uno de los textos más fascinantes del primer Schelling y una obra clave para comprender su Filosofía de la Naturaleza en su fase más especulativa y audaz. Es una obra en la que Schelling intenta unificar la ciencia natural moderna con una visión filosófica orgánica y espiritual de la naturaleza.

Es un texto donde la física, la química y la biología se reinterpretan filosóficamente. La naturaleza aparece como un organismo vivo. Se introduce la idea de una fuerza unitaria que anima el cosmos. Este libro es uno de los momentos culminantes del Romanticismo científico alemán.

La "alma del mundo" es un concepto heredado de Platón, el neoplatonismo, la tradición hermética, el pensamiento renacentista (Bruno, Paracelso). Schelling lo retoma para expresar una idea central: La naturaleza está animada por un principio vital, una fuerza unitaria que organiza y vivifica todo. No es un alma en sentido religioso, sino un principio dinámico, una energía universal que se manifiesta en todos los niveles de la naturaleza.

Schelling rechaza la visión mecanicista de la Ilustración. La naturaleza es un organismo total, no una suma de partes. Un sistema de fuerzas vivas, no un mecanismo. Una totalidad dinámica, no un conjunto de objetos inertes. La naturaleza se comporta como un ser vivo, con tendencias, finalidad, autoorganización, desarrollo interno.

Schelling ve en el magnetismo, la electricidad, las reacciones químicas, manifestaciones de una fuerza unitaria que atraviesa toda la naturaleza. Estas fuerzas no son meros fenómenos físicos, sino síntomas de la actividad profunda de la naturaleza.

La vida como expresión máxima de la fuerza natural. Para Schelling, la vida orgánica no es un accidente, sino la culminación natural de la actividad del alma del mundo. La vida es la forma más alta de organización natural, la expresión más clara de la unidad entre fuerzas opuestas, el punto donde la

naturaleza se acerca al espíritu. La vida es la autoconciencia latente de la naturaleza.

En *El alma del mundo*, Schelling prepara una idea que será central en toda su filosofía: El espíritu no es algo separado de la naturaleza, sino su desarrollo más alto. La naturaleza es espíritu inconsciente. El espíritu es naturaleza consciente. Esta continuidad rompe con la separación kantiana entre naturaleza y libertad.

Este texto es profundamente romántico: la naturaleza es misteriosa y creativa, el arte es una vía privilegiada para comprender su unidad, la intuición estética capta lo que la ciencia fragmenta. Schelling afirma que el arte revela la unidad profunda entre naturaleza y espíritu.

- *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* – Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza (1799): Schelling presenta aquí por primera vez un “borrador” real del sistema de filosofía natural. Desarrolla y sistematiza la “doctrina del alma del mundo” y la idea de un proceso dinámico natural, que influirán en la biología y la filosofía romántica. Es uno de los textos fundamentales de la *Naturphilosophie* (filosofía de la naturaleza) de Schelling. Intenta mostrar que la naturaleza no es un mecanismo muerto, sino un proceso dinámico, creativo y espiritual. Propone que la naturaleza y el espíritu son dos polos de una misma realidad, anticipando ideas que influirán en el idealismo alemán, el romanticismo y más tarde incluso en la fenomenología.

Idealismo trascendental y filosofía de la identidad

- *System des transzendentalen Idealismus* – Sistema del idealismo trascendental (1800). Es su obra más conocida y sistemática, donde articula la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza como complementarias. Schelling intenta responder a una pregunta central: ¿Cómo es posible que el yo humano produzca tanto el mundo de la experiencia como la libertad y la creatividad del espíritu?

Para ello construye un sistema que explica el desarrollo de la conciencia desde sus formas más básicas hasta las más elevadas, mostrando cómo el yo se reconoce a sí mismo en todo lo que experimenta.

Schelling parte de la idea –heredada de Fichte– de que el Yo es actividad, no una cosa. Pero añade algo decisivo: El Yo no solo se opone a un mundo exterior. También crea ese mundo como condición para conocerse a sí mismo. La naturaleza, por tanto, no es algo ajeno: es la primera manifestación inconsciente del Yo. El conocimiento del mundo es, en el fondo, autoconocimiento del Yo.

El Yo descubre que no solo conoce el mundo, puede transformarlo. reconcilia al Yo con el mundo que él mismo ha producido. La práctica completa lo que la teoría no puede: reconcilia al Yo con el mundo que él mismo ha producido.

El Yo construye tanto el conocimiento del mundo como la acción libre. La naturaleza es la primera manifestación inconsciente del Yo, y el espíritu su forma consciente. El proceso culmina en el arte, donde naturaleza y libertad se reconcilian plenamente.

- *Darstellung eines Systems der Philosophie* – Exposición de un sistema de filosofía, 1801). Este breve texto programático es una presentación sintética del sistema filosófico que Schelling estaba construyendo en torno a 1801. Su idea central es la identidad absoluta entre naturaleza y espíritu, entre lo real y lo ideal. Schelling afirma que la realidad última es un Absoluto indiferenciado, una unidad originaria donde no existe aún distinción entre sujeto y objeto. No es un ser personal ni un Dios teológico, sino una identidad pura, previa a toda separación.

La escisión: naturaleza y espíritu. A partir del Absoluto surgen dos polos: Naturaleza como productividad inconsciente. Espíritu como: conciencia y libertad. Ambos no son realidades separadas, sino manifestaciones distintas de la misma identidad profunda.

La filosofía como ciencia de la identidad. La tarea de la filosofía es mostrar que lo que aparece como dualidad (yo/mundo, libertad/necesidad) es en realidad una unidad. Por eso Schelling critica tanto el idealismo subjetivo (Fichte) como el realismo naturalista: ambos captan solo un lado. El arte ocupa un lugar privilegiado porque muestra sensiblemente la unidad entre lo consciente y lo inconsciente, entre forma y libertad. En la obra de arte, la identidad absoluta se hace visible. El sistema de Schelling pretende ser una filosofía total, capaz de integrar: Naturaleza, espíritu, conocimiento, libertad, arte.

- *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* – Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas (1802): Esta obra expone la filosofía de la identidad de Schelling: Dios, naturaleza y espíritu son manifestaciones de una misma realidad absoluta. Las oposiciones (sujeto/objeto, libertad/necesidad) son solo aparentes. La realidad última es una unidad sin distinciones. No hay separación real entre lo divino y lo natural. Las oposiciones clásicas (yo/mundo, pensamiento/ser) son derivadas, no fundamentales. La filosofía debe mostrar su unidad subyacente. Naturaleza es espíritu inconsciente. Espíritu es naturaleza consciente. Son dos modos de aparecer del mismo Absoluto. El arte es la vía privilegiada para percibir esta unidad profunda. El arte muestra sensiblemente la unidad entre libertad y necesidad. Es la manifestación más alta del Absoluto.

Esta publicación se inscribe en un período de agitación europea: la Revolución Francesa ha disuelto el Antiguo Régimen, la Inquisición y el poder de la Iglesia han sido enormemente debilitados, y la figura de Giordano Bruno (quemado en 1600 por la Inquisición) reaparece como la batalla del pensamiento libre frente al dogma. Schelling, vinculado al entorno de Jena y Weimar, participa de la corriente que rehabilita a Bruno como antepasado del panteísmo moderno y del pensamiento científico-cósmico, utilizando su figura para criticar tanto el quietismo religioso como el agnosticismo ilustrado.

Estos años han configurado la "filosofía idealista" junto con el romanticismo en la literatura: Schelling, Novalis y Hegel, Spinoza, Giordano Bruno y los filósofos neoplatónicos con los antecedentes de un sistema filosófico que integra un sistema de naturaleza y experiencia estética.

Etapas tardías (libertad, revelación y teología)

- *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* – Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809). Obra considerada por muchos como su texto filosófico más profundo, en la que analiza el mal, la libertad y la relación entre razón y revelación. Este texto marca un giro radical en el pensamiento de Schelling. Abandona la filosofía de la identidad pura y se adentra en una reflexión mucho más dramática, existencial y teológica sobre la libertad, el mal y la estructura interna de Dios. Es, en cierto modo, el nacimiento de su “filosofía positiva”.

Es uno de los textos más influyentes del idealismo tardío y del pensamiento moderno sobre: la libertad, el mal, la voluntad, la relación entre razón y oscuridad, la estructura dinámica de lo divino. Inspiró a filósofos tan distintos como Heidegger, Jaspers, Tillich, Berdiaev y los existencialistas.

En esta obra, Schelling replantea radicalmente su filosofía para explicar la libertad humana y, con ella, la posibilidad real del mal. Para hacerlo, introduce una visión dinámica de Dios y del ser humano basada en una tensión originaria entre luz y oscuridad, entre razón y voluntad.

Schelling parte de una intuición poderosa: la libertad humana no puede ser entendida si no se explica también la posibilidad del mal. No basta con decir que el mal es ausencia de bien o simple error. Para que la libertad sea real, debe incluir la posibilidad de elegir contra el bien. Esto lo lleva a replantear toda su metafísica.

Schelling introduce una distinción decisiva: *Grund* (fundamento): lo oscuro, lo irracional, lo pre-consciente en Dios. *Existenz* (existencia): la claridad, la razón, la manifestación. Dios no es solo luz; tiene un fondo oscuro, una tensión interna que hace posible la libertad y la creación. Sin ese fondo, Dios sería un concepto vacío. Esta idea influirá en pensadores como Kierkegaard, Heidegger y sobre todo en la teología existencial. El ser humano reproduce en sí la estructura de Dios: un fondo oscuro (voluntad propia, impulso, deseo), y una luz (razón, conciencia, orientación hacia el bien). La libertad surge del equilibrio inestable entre ambos. Por eso el mal no es un accidente: es una posibilidad esencial de la libertad.

El mal como inversión del orden. Para Schelling, el mal aparece cuando el ser humano pone el fundamento por encima de la existencia, es decir: cuando el impulso oscuro domina la luz, cuando la voluntad se repliega sobre sí misma, cuando el yo quiere ser su propio centro. El mal es, por tanto, una autoafirmación desordenada, no una simple negación. El texto sugiere que la historia humana es el escenario donde se despliega esta lucha entre luz y oscuridad. La libertad no es un estado, sino un proceso. Schelling prepara aquí el terreno para su posterior filosofía de la revelación, donde la historia se convierte en el lugar donde Dios se manifiesta plenamente.

La muerte de Caroline Schelling en septiembre de 1809 motivó la escritura de este texto. Aunque el texto no es un “lamento” explícito, su configuración se

entiende en estrecha conexión con la crisis personal y espiritual que desata su pérdida. Gran parte de los estudios interpretan que la muerte de Caroline hace que Schelling se aleje de la lógica pura y sistemática del idealismo y oriente su filosofía hacia la libertad, el sufrimiento, el mal y la apertura hacia un horizonte teológico-místico.

Carolina no era solo musa, sino interlocutora teórica y mediadora comprensiva del mundo intelectual. Su fallecimiento deja un vacío que Schelling intenta colmar, articulando la libertad como un poder dramático y trágico, fuertemente ligado a la posibilidad del mal ya la responsabilidad moral. Por eso la obra suele interpretarse como un "traslado" de la experiencia de luto, amor y culpa a una problemática metafísica-teológica: la libertad humana se entiende como un reflejo, pero también como un riesgo, de la libertad divina. La muerte de Caroline no "explica" punto por punto la doctrina de la libertad, pero condiciona el tono existencial, la urgencia moral y el giro teológico-místico de las *Investigaciones*.

- *Die Weltalter* – Las eras del mundo (1811–1854, publicada póstumamente): intento de articular una ontología del tiempo y la historia cósmica, influyente en Heidegger y en ontologías posteriores. La obra quedó inconclusa, pero sus manuscritos muestran un proyecto de enorme profundidad. Es un intento monumental de Schelling por narrar el origen, desarrollo y destino del mundo como un proceso dinámico en el que intervienen fuerzas divinas, naturales y humanas. No es solo metafísica: es una cosmogonía filosófica, una filosofía de la historia y una reflexión sobre la libertad y el mal.

Schelling concibe la historia del ser como un proceso en tres grandes etapas:

Edad del pasado. El origen del mundo. Dios en su tensión interna entre luz y oscuridad. El surgimiento de la naturaleza. Edad del presente. El mundo histórico en el que vivimos. La lucha entre libertad y necesidad. El ser humano como centro del conflicto. Edad del futuro. La reconciliación final. La manifestación plena de Dios. La superación del mal.

Estas edades no son cronológicas en sentido literal, sino estructuras del ser. Dios como proceso dinámico: Schelling retoma la idea del Grund (fundamento oscuro) y la Existenz (luz). Dios no es un ser estático, sino una vida interna que se despliega en tensión. El mundo surge de esa tensión originaria. La libertad y el mal como motores del proceso: El mal no es un accidente, sino una posibilidad esencial inscrita en la estructura del ser. La historia del mundo es la historia de la lucha entre: la fuerza centrípeta del fundamento (oscuridad, voluntad), y la fuerza centrífuga de la luz (razón, manifestación).

El ser humano como punto de inflexión: El ser humano encarna la tensión divina. Tiene un fondo oscuro, y una luz racional. Por eso es el protagonista del drama cósmico. La libertad humana es el lugar donde se decide el destino del mundo. A diferencia de sus obras anteriores, *Die Weltalter* adopta un tono casi mítico. Schelling intenta contar la historia del ser, no solo deducirla. Esta obra es la gran cosmogonía filosófica de Schelling: una visión del mundo como drama entre luz y oscuridad, libertad y necesidad, cuyo desenlace apunta a una reconciliación final.

- *Philosophie der Offenbarung – Filosofía de la revelación* se publicó póstumamente en 1858. Esta obra forma parte de las conferencias que Schelling dictó en Berlín entre 1841 y 1842, pero solo se editó tras su muerte en 1854, junto con otros volúmenes sobre mitología y revelación publicados por sus hijos.

Las lecciones de Schelling en Berlín de 1841-1842 se dieron en un contexto de crisis del hegelianismo y gran expectativa pública. Schelling fue invitado por el rey prusiano Federico Guillermo IV para ocupar la cátedra de Hegel en la Universidad de Berlín, con el fin de combatir el joven hegelianismo radical y ateo, promovido por figuras como Strauss, Feuerbach y Bauer. Estas conferencias sobre la "Filosofía de la revelación" atrajeron a un público masivo, incluyendo a Kierkegaard, Bakunin, Engels, Burckhardt y Humboldt, en una sala abarrotada, marcando un evento clave en la Universidad alemana entre la muerte de Hegel (1831) y las revoluciones de 1848.

Schelling buscaba superar el idealismo hegeliano con una filosofía positiva de la mitología y revelación, enfatizando lo real y religioso frente a la especulación abstracta, aunque generaron controversia y piratería de notas. Las lecciones de Schelling en Berlín evolucionaron de la "Filosofía de la revelación" (1841/42) hacia temas relacionados en años posteriores. En 1842/43, continuó con variaciones sobre la misma "Philosophie der Offenbarung", profundizando en su filosofía positiva contra el hegelianismo, basadas en nuevas fuentes que permiten reconstrucciones detalladas.

Para 1844, las lecciones se centraron en la "Filosofía de la mitología" y aspectos negativos o racionales de la filosofía, manteniendo el enfoque en la superación de la especulación hegeliana mediante lo real y revelado. Esta secuencia (1841-45) refleja su proyecto berlinés tardío, con gran audiencia inicial que decayó por controversias, influyendo en pensadores como Kierkegaard.

- *Philosophie der Mythologie – Filosofía de la mitología*, impartida en sus lecciones berlinesas de 1844 (y versiones previas en Múnich y Erlangen), reconstruye el origen histórico de la mitología como un proceso necesario de la conciencia humana antes de la revelación positiva. Schelling argumenta que los mitos no son invenciones arbitrarias de individuos o pueblos, sino productos de un acto libre primordial divino-humano, emergiendo con el origen mismo de las naciones y lenguajes, como una "doctrina inconsciente de los dioses". Estas lecciones representan las dos partes complementarias de la "filosofía positiva" tardía de Schelling, pero difieren en su enfoque histórico y teológico.

Mitología: Se centra en el origen necesario y prehistórico de los mitos como un proceso inconsciente de la conciencia humana y divina antes de la historia, analizando la evolución desde un monoteísmo primitivo pagano hasta el politeísmo y dualismos, como producto de un libre acto primordial que explica el surgimiento de lenguajes y naciones.

Revelación: Examina la revelación cristiana histórica y positiva como un evento libre y contingente posterior a la mitología, superándola mediante la verdad divina encarnada (Cristo), destacando la facticidad religiosa sobre la necesidad racional y rechazando la especulación hegeliana pura.

ETAPAS DE EVOLUCIÓN DE SCHELLING: TEMPRANA, MEDIA Y TARDÍA

Schelling evoluciona desde un idealismo fuertemente influido por Fichte (etapa temprana), hacia una filosofía de la identidad y una Naturphilosophie sistemática (etapa media), y finalmente hacia una "filosofía positiva" que rompe con Hegel y anticipa corrientes posteriores como Marx, Kierkegaard, Nietzsche y Freud (etapa tardía).

Su desarrollo no es lineal: cada etapa redefine el estatuto del Absoluto, la libertad y la relación entre razón y realidad.

1. Schelling temprano (1794–1800):

Influencia directa de Fichte y del primer idealismo trascendental. Búsqueda de un principio absoluto, pero ya con tensiones respecto al subjetivismo fichteano.

Obras clave: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795). *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799)

Naturphilosophie inicial: la naturaleza no es mero producto del Yo, sino un proceso dinámico con grados de organización. Crítica implícita a Fichte: la naturaleza posee autonomía y no puede reducirse a un límite funcional del Yo. Teleología natural: la naturaleza tiende hacia la autoconciencia. Método: intuición intelectual + reconstrucción genética de la naturaleza. Concepto de Absoluto: Todavía ligado al Yo, pero ya emergen elementos de objetividad y organicidad.

2. Schelling medio (1801–1809)

Esta es la etapa más influyente para el idealismo alemán y la que Hegel criticará con más fuerza.

Obras clave: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801). *System des transzendentalen Idealismus* (1800). *Philosophie der Kunst* (1802–1803)

Filosofía de la identidad: El Absoluto es indiferencia entre sujeto y objeto. No es ni Yo (Fichte) ni Espíritu (Hegel), sino unidad previa a toda distinción. La naturaleza y el espíritu son dos "series" paralelas que expresan la misma identidad.

Naturphilosophie madura: La naturaleza es un organismo dinámico con niveles: materia, vida, sensibilidad, inteligencia. El arte es la revelación suprema del Absoluto, porque muestra la identidad entre consciente e inconsciente.

Sistema del idealismo trascendental: Intento de construir un sistema completo del saber, desde la sensación hasta el arte. El arte funciona como "órgano" de la filosofía, anticipando la estética romántica.

Concepto de Absoluto: Identidad absoluta: ni subjetiva ni objetiva. Hegel criticará esta identidad como "la noche en la que todos los gatos son pardos".

3. Schelling tardío (1809–1854)

Etapa decisiva, marcada por la ruptura con Hegel y el giro hacia una filosofía positiva.

Obras clave: *Freiheitsschrift* (1809). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. *Filosofía de la revelación* (1827–1841). *Filosofía positiva* (1841–1854).

Metafísica de la libertad y del mal: El mal no es mera privación (como en Kant), sino una potencia real en el fundamento del ser. Introducción de un principio oscuro en Dios: el fundamento no idéntico a la existencia divina. Influencia decisiva en Kierkegaard, Heidegger y la filosofía existencial.

Crítica a Hegel: Hegel representa el culmen del "panlogismo": todo lo real es racional. Schelling afirma que la razón no puede absorber lo real: La filosofía hegeliana es "negativa", meramente lógica. La filosofía debe partir de lo real, no de lo conceptual. Surge la filosofía positiva, que se apoya en la historia, la revelación y la existencia.

Real-idealismo: Lo real precede a lo ideal. La libertad es más originaria que la razón. La filosofía debe confrontarse con la historicidad y la mundanidad.

Concepto de Absoluto: Ya no identidad indiferenciada, sino un Dios viviente, con dinamismo interno, historia y libertad.

Comparación de las tres etapas del pensamiento de Schelling

Dimensión	Schelling temprano	Schelling medio	Schelling tardío
Influencia principal	Fichte	Romanticismo + Spinoza	Crítica a Hegel
Principio	Naturaleza como proto-espíritu	Identidad absoluta	Dios viviente / fundamento oscuro
Método	Intuición intelectual	Sistema especulativo	Filosofía positiva (histórica)
Naturaleza	Proceso dinámico hacia el espíritu	Espíritu visible	Fundamento real previo a la razón
Libertad	Poco desarrollada	Armonía estética	Centro del sistema (mal, decisión)
Relación con Hegel	Preparatoria	Rivalidad conceptual	Ruptura total
Aporte clave	Autonomía de la naturaleza	Filosofía de la identidad	Metafísica de la libertad y del mal

La evolución de Schelling muestra un movimiento desde el idealismo subjetivo hacia una ontología de la libertad y lo real, pasando por una fase de identidad absoluta. Su etapa tardía no solo rompe con Hegel, sino que anticipa la filosofía existencial, la crítica de la razón moderna y la centralidad de la historia y la vida, convirtiéndolo en un pensador decisivo para el siglo XIX y XX.

LAS FASES DE LA FILOSOFÍA DE SCHELLING

Schelling es uno de los poquísimos casos de genial precocidad que se dan en filosofía. A sus veinte años ya había esbozado un sistema; pero como vivió casi ochenta años, hizo cuatro sistemas distintos, aunque en realidad se trata de la evolución interna de un solo sistema, que se va desarrollando y madurando en el tiempo. Su obra es famosa por su evolución constante. La evolución del pensamiento de Schelling refleja una progresión desde el idealismo subjetivo fichteano hacia una filosofía cada vez más ontológica y teológica, marcada por rupturas y tensiones irresueltas entre

naturaleza, libertad y lo absoluto. Aunque los especialistas no siempre coinciden en los límites exactos, suele aceptarse que su pensamiento atraviesa cuatro grandes fases, cada una marcada por un giro conceptual profundo.

Fase	Años	Enfoque	Idea central
Idealismo trascendental	1794–1799	Subjetividad	El yo produce la realidad
Filosofía de la Naturaleza	1797–1803	Naturaleza viva	La naturaleza es espíritu en desarrollo
Filosofía de la Identidad	1801–1809	Absoluto	Unidad entre sujeto y objeto
Filosofía de la Libertad / Positiva	1809–1854	Existencia, historia, religión	La libertad y la revelación como claves del ser

En sus inicios (1797-1801), bajo influencia de Fichte, Schelling pone el acento en la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*) y el idealismo trascendental, donde el arte revela la identidad absoluta entre consciente e inconsciente. Tras la crisis de 1809 (muerte de su esposa), pasa al idealismo de la identidad (1801-1809) y luego a las Edades del mundo (1811-1815), explorando el drama cósmico de Dios como potencias eternas, preparando el terreno para la historicidad divina.

Schelling abandona la razón pura hegeliana y adopta la filosofía positiva: negativa (conceptual, racional) y positiva (fáctica, histórica). La mitología surge primero como proceso necesario de la conciencia pagana (Urano-Cronos-Zeus), revelando potencias divinas inconscientes en los pueblos. Esto evoluciona a la revelación como acto libre y personal de Dios trinitario, superando la necesidad mitológica con la historia cristiana.

Esta progresión cierra el círculo de la filosofía de Schelling: del yo absoluto al Dios personal que se revela en la historia, integrando mito pagano como prolegómeno a la fe cristiana.

FASE DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL (1794–1799)

Schelling estudia en el seminario teológico protestante de Tubinga, donde convive con Hegel y Hölderlin. Publica sus primeros textos con una madurez sorprendente. Está profundamente influido por Kant y Fichte, pero ya muestra una inclinación hacia la *Naturphilosophie* y hacia una visión más amplia del absoluto.

Esta etapa corresponde a los primeros escritos filosóficos de Schelling, cuando tiene entre 19 y 24 años. Aunque suele verse como etapa inicial fichteana y “del Yo”, en realidad es mucho más dinámico: Schelling absorbe, transforma y finalmente desborda el marco de Fichte. Fichte influyó decisivamente en las primeras obras de Schelling: Schelling parte de la *Wissenschaftslehre* fichteano-kantiana como marco inicial, pero pronto lo transforma y supera, especialmente en su concepción del “yo” y del absoluto.

En *Sobre la posibilidad de una filosofía en general* (1794) y, sobre todo, en *Del Yo como principio de la filosofía* (1795), Schelling adopta la idea fichteana de un “yo” como primer principio, pero intenta ontologizarlo, es decir, convertirlo en una realidad absoluta más que meramente metodológica. Aquí ya se nota que no es un

simple repetidor de Fichte, sino que busca dar al "yo" un estatuto ontológico que Fichte no desarrollaba del mismo modo.

Schelling critica a Fichte por quedarse en un idealismo subjetivo, centrado en el autodeterminarse del yo, y por no integrar suficientemente lo objetivo y la naturaleza. Por eso, en obras como *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) y en sus escritos para el *Kritisches Journal*, comienza a articular una filosofía de la objetividad o filosofía de la naturaleza, donde la naturaleza no es "no-yo" meramente construido por el yo, sino una realidad dinámica que tiene un estatuto propio frente al idealismo fichteano.

En sus primeras obras, como *Del Yo como principio de la filosofía* (1795), Schelling parte del idealismo de Fichte, pone el Yo absoluto como fundamento del saber, pero pronto integra la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*), influida por Kant y Spinoza. Ve la naturaleza como productividad dinámica, no mera determinación mecánica, con fuerzas polares (expansión-contracción) que generan lo orgánico y la conciencia, superando el dualismo kantiano.

En sus primeros textos, Schelling adopta el punto de partida de Fichte: El Yo absoluto es el fundamento de toda realidad. La filosofía debe deducir el mundo a partir de la actividad del Yo. Pero incluso aquí, Schelling introduce matices: El Yo no es solo actividad moral, sino también productividad estética y natural. La naturaleza no es mero "no-yo", sino expresión del mismo principio. Esto ya lo separa de Fichte.

A partir de 1797, Schelling desarrolla una idea revolucionaria: La naturaleza es productiva, no pasiva. La naturaleza es espíritu visible, y el espíritu es naturaleza invisible. Este es el germen de su futura filosofía de la identidad.

Schelling intenta mostrar: Cómo la naturaleza genera niveles crecientes de organización. Cómo la libertad humana emerge de procesos naturales. Esto rompe con Fichte, para quien la naturaleza es solo un límite para la acción moral.

Incluso en esta fase temprana, Schelling empieza a ver el arte como: La síntesis suprema entre naturaleza y libertad. La manifestación sensible del absoluto. Este tema explotará más tarde en su Sistema del idealismo trascendental (1800), pero ya está en germen.

Esta fase es importante porque aquí Schelling: Parte del idealismo subjetivo de Fichte. Introduce la idea de una naturaleza activa y creadora. Prepara el terreno para su filosofía de la identidad (1801-1804). Se convierte en una figura independiente dentro del idealismo alemán. Es un período de transición creativa, donde Schelling se emancipa intelectualmente.

La fase del Idealismo Trascendental (1794-1799) es el momento en que Schelling: Acepta el Yo absoluto como principio. Pero lo expande hacia una visión más rica y objetiva. Introduce la *Naturphilosophie*. Empieza a concebir el absoluto como unidad de sujeto y objeto. Es el puente entre Fichte y la filosofía de la identidad.

Durante la fase 1794-1799, Schelling se mueve dentro del marco del idealismo trascendental, pero tropieza una y otra vez con un límite: Fichte explica el mundo desde la actividad del Yo. Schelling descubre que la naturaleza no puede ser solo un obstáculo para el Yo. Necesita una filosofía que explique cómo la naturaleza produce al sujeto que luego la conoce.

Este es el núcleo de la transición: el idealismo trascendental exige una explicación del surgimiento del sujeto, y esa explicación solo puede venir de la naturaleza. Entre 1797 y 1799, Schelling desarrolla su *Naturphilosophie*: La naturaleza es productiva, no pasiva. La naturaleza es un proceso dinámico que genera niveles crecientes de organización.

El espíritu humano es el grado más alto de esa productividad. Esto crea una tensión interna: Si la naturaleza produce al sujeto, entonces el punto de partida no puede ser el Yo (como en Fichte), sino la unidad previa de naturaleza y espíritu. Esa unidad previa es lo que Schelling empezará a llamar lo absoluto.

En 1799, Schelling tiene dos filosofías paralelas: Idealismo trascendental. Parte del Yo. Reconstruye el mundo como producto de la actividad del sujeto. *Naturphilosophie*: Parte de la naturaleza. Reconstruye el espíritu como producto de la actividad natural. ¿Cómo integrar estos dos sistemas sin que uno absorba al otro? El Sistema del idealismo trascendental será la respuesta.

El descubrimiento decisivo: el arte como síntesis. En los últimos textos de los 1790s, Schelling empieza a ver que: La ciencia explica la naturaleza. La filosofía explica la libertad. Pero solo el arte muestra la unidad originaria de ambas.

El arte se convierte en el modelo de la síntesis entre: lo objetivo (naturaleza) lo subjetivo (espíritu)

Este descubrimiento es crucial porque le permite a Schelling pensar un sistema donde: La naturaleza conduce al espíritu. El espíritu reconoce su origen en la naturaleza. El arte revela la identidad profunda entre ambos.

Todo esto desemboca en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). El Sistema es la arquitectura final que organiza todas las intuiciones de 1794–1799.

Su estructura refleja exactamente el camino que Schelling ha recorrido: Reconstruye el surgimiento del mundo desde la actividad del Yo (herencia fichteana). Muestra cómo la libertad emerge como culminación del proceso. Introduce el arte como la síntesis suprema entre naturaleza y libertad.

El Absoluto aparece como la identidad originaria que se manifiesta en ambos polos. El Sistema es la reconciliación entre el idealismo trascendental y la *Naturphilosophie*. La fase del Idealismo Trascendental (1794–1799) desemboca en el Sistema del idealismo trascendental porque Schelling descubre que la naturaleza no puede ser un simple “no-yo”.

La *Naturphilosophie* exige un principio más alto que el Yo. El arte revela la unidad originaria entre naturaleza y espíritu.

El sistema debe integrar ambos caminos: el que va del Yo al mundo y el que va del mundo al Yo. El Sistema de 1800 es la primera gran síntesis del idealismo alemán y el punto donde Schelling se emancipa definitivamente de Fichte.

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA – NATURPHILOSOPHIE (1797–1803)

La Filosofía de la Naturaleza (*Naturphilosophie*) de Schelling, desarrollada entre 1797 y 1803, uno de los momentos más creativos y revolucionarios del idealismo alemán. Esta etapa no es un apéndice de su idealismo trascendental: es el corazón de su

pensamiento temprano y el punto donde Schelling se separa definitivamente de Fichte.

La *Naturphilosophie* es el intento de Schelling de pensar la naturaleza como un proceso dinámico, creativo y espiritual, no como un simple objeto pasivo frente al sujeto. Es una filosofía que quiere mostrar que la naturaleza es tan activa como el espíritu, y que ambos son manifestaciones de un mismo principio absoluto.

La *Naturphilosophie* de Schelling significa también la ruptura definitiva con Fichte. Para Fichte, la naturaleza es un límite para la acción del Yo, un producto de la actividad del sujeto.

Schelling considera esto insuficiente. Para él, la naturaleza no puede ser solo un obstáculo, sino un proceso autónomo que: se organiza, se desarrolla, produce vida, y finalmente genera conciencia.

Schelling quiere un sistema completo donde la naturaleza conduzca al espíritu, y el espíritu reconozca su origen natural. La *Naturphilosophie* es el camino ascendente desde la naturaleza hacia la libertad.

La naturaleza no es un conjunto de cosas, sino actividad. Schelling la concibe como un proceso creativo que: produce fuerzas, genera organismos, se autoorganiza. La naturaleza es espíritu en potencia.

Schelling interpreta la naturaleza como un juego de polaridades dinámicas: atracción / repulsión; expansión / contracción; luz / oscuridad; magnetismo / electricidad. Estas polaridades no son accidentes, son estructuras ontológicas que impulsan el desarrollo natural.

La Naturaleza es para Schelling un organismo. Schelling rechaza la visión mecanicista. Para él, la naturaleza es: un organismo vivo, un sistema de sistemas, una totalidad en desarrollo. Cada nivel de la naturaleza es un grado de organización que prepara el siguiente: fuerzas físicas, procesos químicos, vida orgánica, sensibilidad, conciencia.

El espíritu es la culminación de la naturaleza. El espíritu no es algo que aparece "desde fuera". Es la autoconciencia de la naturaleza. La naturaleza es espíritu visible; el espíritu es naturaleza invisible. Esta frase resume toda la *Naturphilosophie*.

Influido por Kant y Goethe, Schelling supera el mecanicismo newtoniano al tratar la naturaleza como sujeto-objeto en evolución intuitiva, no como mero objeto pasivo. El énfasis está en la productividad orgánica y la continuidad entre lo inorgánico y la conciencia humana.

En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y en la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), Schelling radicaliza su distancia de Fichte al proponer un "absoluto de la identidad" donde sujeto y objeto, yo y no-yo se disuelven en un principio superior, concebido como indiferencia entre lo ideal y lo real.

De este modo, Fichte sirve a Schelling como punto de partida dinámico, pero el joven Schelling lo trasciende hacia una ontología de la identidad y una filosofía de la naturaleza que rompe con la subjetividad estricta fichteano-kantiana. El arte como clave de la unidad naturaleza-espíritu. En esta etapa, Schelling descubre que la

ciencia explica la naturaleza, la filosofía explica la libertad, pero solo el arte muestra su unidad originaria. El arte es la manifestación sensible del absoluto.

¿Cómo se relaciona con el Sistema del idealismo trascendental (1800)? La *Naturphilosophie* es el camino ascendente: de la naturaleza al espíritu. El idealismo trascendental es el camino descendente: del espíritu a la naturaleza.

El Sistema del idealismo trascendental (1800) une ambos caminos en una síntesis: Naturaleza → Espíritu → Arte → Absoluto.

Importancia histórica de la *Naturphilosophie*. La *Naturphilosophie* de Schelling: rompe con el idealismo subjetivo de Fichte, anticipa ideas de la biología evolutiva, influye en Goethe, Oken, Carus y la ciencia romántica, inspira a Hegel en su Enciclopedia, inaugura una visión orgánica del mundo que reaparece en la fenomenología y la ecología contemporánea.

Es uno de los momentos más audaces del pensamiento europeo.

Obras principales de esta etapa (1797–1803)

Año	Obra	Aporte clave
1797	<i>Ideas para una filosofía de la naturaleza</i>	Primer programa sistemático. Naturaleza como productividad.
1798	<i>Del alma del mundo</i>	Naturaleza como organismo vivo.
1799	<i>Primer bosquejo de un sistema de la filosofía de la naturaleza</i>	Sistematización madura.
1800	<i>Sistema del idealismo trascendental</i>	Integra <i>Naturphilosophie</i> e idealismo.
1803	<i>Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana</i>	Naturaleza y libertad como expresiones del absoluto.

FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD (1801–1809)

La *Naturphilosophie* y la Filosofía de la Identidad de Schelling se relacionan, se diferencian y se continúan. Es una de las transiciones más fascinantes del idealismo alemán, porque muestra a Schelling pasando de una filosofía "dinámica" de la naturaleza a una metafísica del absoluto.

En esta etapa, Schelling postula un Absoluto indiferenciado como raíz común de naturaleza y espíritu, reduciendo ambos a expresiones de una identidad originaria más allá de sujeto y objeto.

Supera el dualismo de la *Naturphilosophie* al priorizar la unidad ontológica absoluta sobre la dinámica natural específica, integrando la autoconciencia como punto culminante de esta identidad.

Filosofía de la Identidad de Schelling (1801–1804), una de las fases más intensas y creativas de su pensamiento.

Es el intento de Schelling de formular un sistema en el que naturaleza y espíritu, sujeto y objeto, realidad y pensamiento no aparezcan como opuestos irreconciliables, sino como manifestaciones de una misma realidad absoluta. Es su etapa más "spinozista", pero con un giro idealista y dinámico.

Schelling considera que tanto el idealismo subjetivo (Fichte) como el realismo naturalista (los materialistas) fracasan porque: Fichte reduce todo al Yo. El naturalismo reduce todo a la naturaleza.

Ambos mantienen una asimetría entre sujeto y objeto. Schelling quiere un principio que no sea ni subjetivo ni objetivo, sino anterior a ambos. Ese principio es el Absoluto.

El Absoluto es identidad indiferenciada. El Absoluto es: Unidad originaria de lo real y lo ideal. Indiferencia entre sujeto y objeto. No es una cosa, ni un ser personal, ni un objeto de conocimiento empírico. Es la condición de posibilidad de toda diferencia. Schelling lo expresa así: "Lo real y lo ideal son lo mismo en el Absoluto." Pero esta identidad no es estática: es productiva.

La Naturaleza y el espíritu son "dos lados" de la misma producción. Schelling sostiene que: La Naturaleza es "espíritu visible". El Espíritu es "naturaleza invisible". Ambos son procesos mediante los cuales el Absoluto se despliega en formas diferenciadas.

Naturaleza: Es la autoexteriorización del Absoluto: fuerzas, organismos, leyes, vida.
Espíritu: Es la autoconciencia del Absoluto: pensamiento, libertad, arte, filosofía. No son dos sustancias, sino dos perspectivas sobre la misma actividad absoluta.

El arte como revelación suprema del Absoluto. En esta etapa Schelling afirma que el arte es: La manifestación más perfecta de la identidad entre lo consciente y lo inconsciente. La síntesis viviente de naturaleza y libertad. El lugar donde el Absoluto se muestra sin mediaciones conceptuales. Por eso, para Schelling, el arte tiene un rango filosófico superior al de la ciencia.

El método: la "intuición intelectual". Schelling sostiene que el Absoluto no puede captarse por análisis racional ni por experiencia empírica. Se accede a él mediante la Intuición intelectual: una forma de conciencia en la que el sujeto se reconoce como idéntico al fundamento de lo real. No es misticismo, sino una forma de autoconciencia filosófica.

Tensiones internas y transición hacia la filosofía de la libertad. Entre 1801 y 1804, Schelling desarrolla esta visión con creciente sofisticación, pero también aparecen tensiones: ¿Cómo explicar la diferenciación real si el Absoluto es pura identidad? ¿Cómo dar cuenta del mal, la libertad y la historia? Estas dificultades lo llevarán, a partir de 1809, hacia su famosa filosofía de la libertad y la idea de un Absoluto no como identidad indiferente, sino como voluntad.

La Filosofía de la Identidad de Schelling

Concepto	Idea central
Absoluto	Identidad originaria de sujeto y objeto
Naturaleza	Espíritu visible; despliegue objetivo del Absoluto
Espíritu	Naturaleza invisible; retorno del Absoluto a sí mismo
Arte	Manifestación suprema de la identidad
Método	Intuición intelectual
Meta	Superar el dualismo y mostrar la unidad profunda de lo real

FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD (1809–1854)

Etapa tardía (libertad, revelación y teología) – dirección filosófico-gnóstica.

En el escrito de 1809: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Schelling esboza una metafísica donde sujeto y objeto dejan de ser enemigos. Schelling intenta pensar la libertad como algo más profundo que la simple elección moral. En ese texto, la libertad se vincula con la posibilidad real del bien y del mal, y con una base metafísica que no se deja reducir al determinismo.

Libertad como fundamento del ser, no como simple capacidad de elección: Schelling no entiende la libertad como un atributo psicológico del individuo, sino como la estructura misma de la realidad. La libertad es anterior al bien y al mal, anterior incluso a la razón. Es el principio oscuro, dinámico y abismal que hace posible que exista un mundo vivo y no un sistema muerto.

El “fondo” (*Grund*): la raíz oscura de la libertad. Schelling introduce una distinción decisiva: El Ser de Dios (la luz, la razón, la claridad). El Fondo de Dios (lo oscuro, lo indeterminado, lo que puede ser). Ese Fondo no es maldad, pero sí es la posibilidad del mal. Es la dimensión irracional y pre-conceptual que hace que la realidad no sea pura necesidad. La libertad nace de este fondo oscuro: La libertad es la capacidad de comenzar por sí mismo. No es una libertad “de elección”, sino una libertad ontológica, la capacidad de que algo sea desde sí y no solo como efecto de causas previas.

Para Schelling, la libertad humana no es solo “hacer lo que uno quiere”, sino un poder originario que incluye la posibilidad de decidirse por el bien o por el mal. Por eso su proyecto busca superar la oposición entre libertad y necesidad, mostrando que ambas se implican de un modo más complejo de lo que suele admitir el idealismo abstracto.

Schelling critica que la libertad se entienda solo de manera formal o puramente moral, porque entonces queda separada del mundo real y del devenir natural. En cambio, intenta fundar una concepción en la que la libertad tenga raíz ontológica: la acción humana expresa una esencia que es a la vez libertad “en sí” y necesidad “formalmente”.

En el centro del libro está la tesis de que la libertad auténtica exige la posibilidad del mal; si no hubiera posibilidad de mal, tampoco habría libertad real. De ahí que Schelling interprete el mal no como simple error externo, sino como una posibilidad inscrita en la estructura misma del querer humano.

Según Schelling, el mal no es un simple error o una privación (como decía Agustín), sino una posibilidad real inscrita en la estructura del ser. Porque si la libertad es real, debe poder elegir contra el bien. El mal no es un accidente: es la autonomía llevada al extremo, la voluntad que se repliega sobre sí misma, la ruptura del equilibrio entre los dos principios. Schelling no glorifica el mal, pero sí lo considera metafísicamente necesario para que exista libertad auténtica.

La libertad humana: microcosmos del drama divino. El ser humano reproduce en sí mismo la estructura del Absoluto: Tiene un fondo oscuro (voluntad, impulso, individualidad). Tiene un principio luminoso (razón, universalidad, moralidad). La

vida ética consiste en armonizar ambos, no en suprimir uno. Por eso Schelling critica tanto el moralismo racionalista como el irracionalismo puro.

Dios como ser libre. Aquí Schelling se distancia de Hegel. Para él, Dios no es pura racionalidad transparente. Dios tiene un fondo oscuro, una dimensión de libertad y posibilidad que no se reduce a la lógica. Esto hace que la creación no sea un acto necesario, sino un acto libre. El mundo es el escenario donde Dios se revela, pero también donde se arriesga. La libertad humana es, en última instancia, participación en el drama cósmico.

La filosofía de la libertad de Schelling es profundamente dramática: El ser no es estático, sino conflictivo. La libertad es el motor de ese conflicto. El mal es una posibilidad real. Dios mismo participa en la tensión entre luz y oscuridad. Es una visión que anticipa a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y toda la filosofía existencial.

La Filosofía de la libertad de Schelling (1809) representa un giro respecto a su *Naturphilosophie* (1797-1804), pasando de una visión dinámica de la naturaleza como espíritu visible a un enfoque en la libertad humana como poder originario que incluye el mal. Mientras la *Naturphilosophie* integra libertad en el todo orgánico natural, el escrito de 1809 la eleva a principio supremo, superando oposiciones previas.

Aspecto	Filosofía de la Naturaleza	Filosofía de la libertad
Enfoque principal	Naturaleza como organismo vivo, productivo y libre en sí.	Libertad humana como esencia ontológica, con bien/mal.
Relación libertad-naturaleza	Libertad inherente a la naturaleza total; espíritu invisible en naturaleza visible.	Libertad como base de todo ser (<i>Grund</i> y <i>Existenz</i>); naturaleza como <i>Grund</i> oscuro.
Superación de oposiciones	Razón vs. naturaleza; integra espíritu en materia dinámica.	Libertad vs. necesidad; resuelve la más alta oposición filosófica.
Crítica a predecesores	Contra Fichte: naturaleza no es mero "No-Yo".	Contra Spinoza: panteísmo no implica fatalismo.
Implicaciones	Naturaleza teleológica, no determinista.	Posibilidad real del mal como condición de libertad.

Ambas fases ven libertad en la naturaleza, pero la *Naturphilosophie* la trata como proceso cósmico hacia la autoconciencia, mientras la *Freiheitsschrift* la hace explícitamente humana y decisoria, con *Grund* (fundamento oscuro) como raíz común. Schelling declara haber resuelto en la *Naturphilosophie* oposiciones previas, para ahora resolver el dualismo libertad vs. necesidad, la más alta oposición filosófica.

La evolución del pensamiento de Schelling hacia una filosofía de la voluntad representa un giro radical desde su idealismo temprano de la naturaleza hasta una metafísica existencial y dinámica centrada en la libertad humana y el mal.

En sus obras iniciales (1797-1801), Schelling resaltaba la identidad absoluta de sujeto y objeto en la naturaleza productiva, pero tras la ruptura con Fichte y Hegel (1803-1809), rechazó el racionalismo dialéctico por un enfoque en lo prerracional;

esto culminó en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), donde introduce la voluntad como el "ser originario" (*Urseyn*), un impulso ciego (*blinder Wille*) anterior al entendimiento.

Schelling concibe la voluntad no como racional (fichteana) ni lógica (hegeliana), sino como un *Ungrund* (infundamento) dividido en *Grund* (oscuridad, egoísmo) y *Existenz* (luz, amor universal), origen del mal radical por la "voluntad propia de la criatura" (*Eigenwille*); esta tensión dinámica explica la creación, la historia y la personalidad individual.

Este desarrollo funda la "metafísica de la voluntad", influyendo directamente en Schopenhauer (*Mundo como voluntad y representación*, 1819), Kierkegaard y Nietzsche, quienes heredan la primacía de la voluntad irracional sobre la razón especulativa.

EDADES DEL MUNDO (1811-1815)

Las *Edades del mundo* narran la temporalidad cósmica en pasado (contractivo), presente y futuro (expansivo), con tensiones trágicas entre gravedad y luz que generan historia y conciencia.

Este escrito representa la transición de Schelling hacia una "filosofía positiva" que integra mitología, religión y revelación divina, alejándose de la filosofía de la identidad.

Schelling trabajó obsesivamente en este proyecto desde 1810 hasta 1833, produciendo manuscritos fragmentarios.

Escritos entre 1811-1815, los textos iniciales exploran la génesis del tiempo desde la eternidad, como una teoría de la revelación más que una filosofía lineal de la historia.

Schelling concibe tres "eones" o éxtasis temporales (pasado, presente y porvenir) como potencias distintas del Absoluto que se revela en el mundo. El tiempo surge de una "crisis" o escisión en Dios, un devenir donde lo eterno se hace histórico mediante una dialéctica negativa que apunta a un sistema positivo.

Estructura de las Edades:

Primera Edad (Pasado premundano o eterno): Origen en lo incondicionado, con énfasis en la voluntad primordial y la negatividad. Este pasado premundano o eterno está dominado por la potencia negativa y la voluntad primordial de Dios, donde surge la escisión originaria que permite el tiempo desde lo incondicionado.

Segunda Edad (Presente): Manifestación en el mundo creado, vinculada a la historicidad del Absoluto. Representa el presente mundano o creado, la manifestación histórica del Absoluto en la naturaleza y el hombre, marcada por la tensión dialéctica entre lo eterno y lo temporal.

Tercera Edad (Porvenir): Orientada a la reconciliación y la libertad profética. Se orienta al futuro escatológico, con énfasis en la libertad profética, la reconciliación y el retorno al Absoluto mediante una superación de la negatividad.

Estos fragmentos articulan la maduración del pensamiento de Schelling e influyen en su posterior filosofía de la mitología y revelación.

FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN (1841-1844) – TEOLOGÍA POSITIVA

Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung – Lecciones sobre Filosofía de la Revelación (1841-1844) de Schelling están consideradas hoy parte central de su filosofía “positiva” o de la revelación. Esas lecciones no constituyen un libro acabado en sentido estricto, sino un curso de teología-filosófica que se reconstruye a partir de apuntes de estudiantes (como los de Kierkegaard) y de la edición académica moderna de las “Berliner Vorlesungen”.

En estas clases Schelling desarrolla una “filosofía positiva de la revelación”, es decir, una filosofía que parte de la religión histórica (principalmente cristiana) y de la Biblia, más que de un sistema puramente especulativo, conjugando ontología, teología y filosofía de la historia. La idea central es que la realidad absoluta (el “Ser” o *Seyn*) se da en una historia revelada, estructurada en estadios o “eones”: el eón del Padre, el del Hijo (con dos períodos) y el del Espíritu Santo, donde la figura del “siervo de Yahvé” y la cristología de Cristo como “potencia” divina ocupan un lugar clave.

En el contexto de las *Lecciones sobre Filosofía de la Revelación* de Schelling, la octava lección gira en torno a la figura del “siervo de Yahvé” y a la inscripción de la historia divina en un proceso histórico-sagrado, donde la revelación no se reduce a una idea pura, sino que se encarna en una libertad angustiada y pecadora.

Schelling muestra aquí cómo el Dios histórico se revela precisamente en la debilidad y la humillación del siervo, preparando temáticamente la cristología de Cristo como “potencia” encarnada que asume la realidad humana caída.

En la octava lección Schelling desarrolla la obra del “siervo sufrido” como momento clave en la historia de la revelación, caracterizándolo como un sujeto que soporta la culpa y la maldad ajenas, figura de sumisión y sacrificio que no apunta a una satisfacción legal-jurídica, sino a una transformación interna de la voluntad.

Este siervo aparece como mediador entre la santidad divina y la libertad humana decadente, articulando la idea de que Dios actúa en la historia precisamente en y a través de la debilidad, la servidumbre y la impotencia aparente.

Schelling conecta la figura del siervo con la cristología, mostrando que el Hijo de Dios asume integralmente la condición humana, incluyendo el hecho de la pecaminosidad y la torsión de la libertad, para vencerla desde dentro y no desde una ley exterior.

Así, la lección 8 sirve de nexo entre la figura del siervo del Antiguo Testamento y la figura de Cristo como “espíritu y potencia” en el Nuevo Testamento, anticipando el eón del Hijo como momento de encarnación y reconciliación de la libertad caída.

Schelling las dicta en la cátedra antes ocupada por Hegel, y las lecciones se entienden como una contestación crítica al idealismo hegeliano, intentando pensar una “filosofía de la existencia” ligada a la libertad, la angustia y la mitología, más que a la necesidad lógica del sistema.

Para Kierkegaard, que asiste a las sesiones de 1841-1842 y deja apuntes, este giro de Schelling es decisivo para su propio énfasis en la singularidad subjetiva, la angustia y la no-totalización de la fe en el espíritu absoluto.

TEOLOGÍA POSITIVA Y TEOLOGÍA NEGATIVA

En la filosofía tardía de Schelling, la teología (o filosofía) negativa y la teología positiva no son dos sistemas separados, sino dos momentos complementarios de un mismo proyecto: comprender a Dios y la realidad desde lo que la razón puede deducir (negativo) y desde lo que solo la existencia y la revelación pueden mostrar (positivo).

Esta distinción es central en su Filosofía de la Revelación y en su crítica a Hegel.

Teología / Filosofía Negativa en Schelling:

¿Qué es lo "negativo"? Es la parte puramente racional, deductiva y necesaria del pensamiento. Establece condiciones lógicas: lo que debe ser para que algo exista, pero no puede producir existencia real. Funciona como una ontología crítica: depura lo accidental y determina la esencia.

En términos teológicos, se parece a la teología negativa clásica:

Podemos decir lo que Dios no es o lo que debe ser por necesidad lógica, pero no podemos afirmar su existencia concreta ni su manifestación histórica. Schelling identifica el sistema hegeliano con esta filosofía negativa: un sistema que deduce lo absoluto, pero que no puede explicar por qué existe algo real y contingente.

La función de la filosofía negativa consiste en preparar el terreno para la filosofía positiva. Mostrar el concepto puro de lo existente, pero sin poder afirmar su realidad efectiva. Es necesaria, pero insuficiente.

Teología / Filosofía Positiva en Schelling

¿Qué es lo "positivo"?

Es la parte que se ocupa de lo que existe efectivamente, de lo que no puede deducirse por necesidad lógica. Parte de un dato, un hecho (*Tatsache*): la existencia del mundo, la libertad, la historia, la revelación. No deduce a Dios: lo encuentra manifestado en la realidad y en la historia.

Es la filosofía de la revelación, donde Dios se muestra como un ser libre, no como una conclusión lógica. Se centra en el acto de la creación, no sólo en la estructura de lo creado.

La función de la filosofía positiva consiste en completar lo que la filosofía negativa no puede: explicar la existencia, comprender la contingencia, mostrar a Dios como sujeto libre, introducir lo histórico, lo temporal, lo personal.

Relación entre ambas: una complementariedad. Schelling insiste en que no son dos filosofías separadas, sino dos lados de una misma hoja (su propia metáfora).

La negativa: determina lo que es necesario. La positiva: muestra lo que es real. Juntas permiten una comprensión completa del Absoluto: razón + existencia, esencia + acto, concepto + revelación.

Esta distinción es importante porque marca la ruptura de Schelling con Hegel. Reintroduce la libertad, la contingencia y la historia en la filosofía. Abre el camino a la filosofía existencial y a la teología moderna (incluyendo a Kierkegaard, que asistió a sus lecciones en Berlín).

Aspecto	Teología/Filosofía Negativa	Teología/Filosofía Positiva
Método	Deducción racional	Partir de hechos (existencia, revelación)
Objeto	Esencia, necesidad	Existencia, contingencia
Relación con Dios	Concepto lógico de Dios	Dios como ser libre que se revela
Limitación	No puede producir existencia	Necesita la base racional previa
Función	Preparar	Completar

Schelling y la teología negativa medieval

La teología negativa medieval (Pseudo-Dionisio, Maimónides, Eckhart) sostiene que Dios es incognoscible en su esencia y que sólo podemos decir lo que no es. Tanto Schelling como la tradición medieval reconocen que la razón no puede captar la esencia de Dios.

Vía negativa: La filosofía negativa de Schelling, como la teología apofática, opera por abstracción, eliminando atributos para llegar a lo necesario. Dios como más allá del concepto: En ambos casos, Dios no se deja reducir a una definición racional.

En la teología medieval, la vía negativa es el camino principal hacia Dios. En Schelling, la vía negativa es solo el primer momento, insuficiente por sí misma. La teología positiva de Schelling introduce algo que la tradición medieval no sistematiza: la historia, la libertad, la revelación como hecho, la existencia como dato irreductible.

Schelling toma la intuición apofática medieval, pero la inserta en un sistema donde la existencia histórica de Dios es tan importante como su inaccesibilidad conceptual.

La intuición apofática se refiere a un modo de conocimiento intuitivo y místico que opera por negación o vía negativa, propio de la teología y mística apofática. En este enfoque, se accede a lo divino (como Dios o lo absoluto) no mediante afirmaciones positivas (catafáticas), sino negando todos los conceptos, imágenes y atributos humanos que lo limitan, reconociendo su trascendencia absoluta.

Esta intuición tiene raíces en el neoplatonismo (como en Plotino y Proclo) y se desarrolla en el cristianismo con figuras como Pseudo-Dionisio Areopagita y Maestro Eckhart, quienes enfatizan el "no-saber" y el silencio contemplativo para la unión con lo inefable.

A diferencia de la teología catafática, que describe a Dios con predicados positivos (bueno, infinito, omnipotente), la apofática sostiene que tales términos antropomórficos fallan ante la realidad divina, que supera toda comprensión racional.

En la práctica, implica un desapego radical: vaciar la mente de ideas para experimentar lo divino en un silencio intuitivo, presente también en tradiciones como el sufismo, la Cábala o los Upanishads ("neti neti", ni esto ni aquello).

El Maestro Eckhart (1260-1328), místico y teólogo dominico alemán, desarrolló una mística apofática radical que enfatiza el conocimiento de Dios mediante la negación de todos los conceptos humanos, imágenes y atributos positivos (vía negativa), en oposición a la teología catafática que lo describe afirmativamente.

Eckhart enseña que para unirse a Dios –el "Uno" inefable o Gottheit (deidad absoluta)– el alma debe practicar un desapego extremo (*Gelassenheit*), vaciándose de deseos, pasiones, imágenes mentales e incluso de toda noción de Dios mismo, entrando en un "desierto espiritual" de absoluta desnudez.

En el fondo del alma reside una "chispa divina" (*Fünklein*), idéntica a la esencia de Dios, accesible mediante el silencio contemplativo y el "no-saber" (*Unwissenheit*), donde se trascienden las categorías racionales para una unión mística directa, más allá del yo individual.

Eckhart describe esta experiencia como un "nacimiento eterno" (*ewige Geburt*) de Dios en el alma, donde la criatura se hace "nada" para participar del Ser divino, afirmando paradojas como "el ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve".

Schelling frente a Hegel

Para Hegel la razón puede deducir lo absoluto. La historia es la autodespliegue necesario del Espíritu. No hay un salto entre concepto y existencia: el concepto se realiza necesariamente.

Para Schelling la razón solo puede producir una filosofía negativa: determina lo que debe ser, pero no puede generar existencia. La existencia es contingente, no deducible. Dios es un ser libre, no el resultado de un proceso lógico. La revelación no es deducible: es un hecho.

El punto de ruptura: Schelling acusa a Hegel de haber construido un sistema donde todo está ya contenido en el concepto, anulando la libertad y la contingencia.

Por eso Schelling introduce la filosofía positiva: para explicar lo que no puede deducirse, para dar cuenta de la realidad efectiva, para mostrar que Dios se revela, no se deduce.

Hegel = lo real es lo racional. Schelling = lo real no se deduce; se da.

Schelling y Kierkegaard

Kierkegaard asistió a las lecciones de Schelling en Berlín y reaccionó con fuerza a su pensamiento.

Ambos rechazan la idea hegeliana de que la razón pueda absorber la existencia. Ambos insisten en la contingencia, la libertad y la decisión. Ambos ven la revelación como algo que no se deduce, sino que irrumpe.

Diferencias: Schelling busca un sistema que incluya lo contingente (filosofía positiva). Kierkegaard rechaza cualquier sistema: la existencia es paradoja, salto, subjetividad.

Para Schelling, la revelación es un hecho histórico objetivo. Para Kierkegaard, la revelación exige una relación subjetiva, un acto de fe.

Kierkegaard toma de Schelling la idea de que la existencia no se deduce, pero la radicaliza: donde Schelling ve un sistema ampliado, Kierkegaard ve la imposibilidad de todo sistema.

FILOSOFÍA DE LA MITOLOGÍA (DÉCADAS DE 1840)

Schelling desarrolló su Filosofía de la mitología en las décadas de 1840, durante sus lecciones en Múnich, como una etapa tardía de su pensamiento positivo, superando el idealismo subjetivo de Fichte y el absoluto hegeliano.

Tras la crisis personal por la muerte de su esposa en 1809, Schelling abandonó el idealismo puro para priorizar el ser existencial sobre la esencia racional. Impartió estas lecciones en Erlangen (1841) como introducción, argumentando que la mitología surge simultáneamente con los pueblos, no como invención individual o popular, sino como su "conciencia innata" y destino histórico.

Schelling distingue la filosofía negativa (racional, teórica, conceptual) de la positiva (empírica, histórica), donde la mitología es tautegórica: los dioses son reales, no alegóricos, revelando el drama divino de la libertad absoluta. La conciencia humana es "éxtasis de Dios", participando en su autodesarrollo desde la potencia eterna hasta la personalidad histórica, integrando naturaleza, historia y religión.

Estructura mitológica primordial	Urano	Unidad indiferenciada, abismo sagrado
Dinástica	Cronos	Separación, lucha por la personalidad
Olímpica	Zeus	Libertad lograda, historia humana

Esta visión influyó en la hermenéutica moderna, posicionando la mitología como portadora de verdad fenomenológica más allá de la razón abstracta.

La *Filosofía de la mitología* de Schelling y sus *Edades del mundo (Weltalter)* forman un continuo en su pensamiento tardío positivo, ambas explorando el devenir histórico y divino más allá de la razón abstracta. La primera reconstruye la mitología como proceso necesario de la conciencia de los pueblos, mientras la segunda narra las edades cósmicas como potencias eternas del ser absoluto.

Ambas obras surgen de la filosofía positiva de Schelling (post-1809), que prioriza la facticidad histórica sobre el idealismo subjetivo. La mitología revela el "drama divino" en la historia humana (etapas: uránica, croniana, olímpica), paralela a las edades del mundo: eterna potencia indiferenciada (padre eterno), lucha por la personalidad (hijo) y libertad lograda (espíritu). La mitología es el fenómeno histórico de las edades cósmicas en la humanidad.

Esta integración muestra la mitología no como fantasía, sino como tautegoría de la teología revelada, donde las edades cósmicas se actualizan en los mitos paganos antes de la revelación cristiana. Tautegoría significa que una figura mítica es exactamente lo que significa: no representa otra cosa, no es un símbolo de algo distinto, sino que su ser y su sentido coinciden plenamente. Es la alternativa radical a interpretar los mitos como alegorías.

La *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación* representan las dos fases culminantes del pensamiento positivo tardío de Schelling. Se diferencian en su objeto histórico y su relación con la libertad divina.

La *Filosofía de la mitología* reconstruye el proceso necesario e inconsciente de la conciencia pagana, donde los dioses emergen como potencias reales en la historia de

los pueblos, desde la unidad primordial (Urano) hasta la libertad olímpica (Zeus). En contraste, la *Filosofía de la revelación* analiza el hecho histórico positivo de la revelación cristiana como acto libre y personal de Dios, culminando en la Trinidad histórica y la encarnación.

Ambas pertenecen a la filosofía positiva (empírica, histórica), pero la mitología es tautegórica (dice lo que es en símbolos divinos reales, no alegóricos) y precede libremente a la revelación, mientras que esta última es alegórica en su plenitud, revelando el Dios concreto trinitario más allá de las potencias mitológicas.

Aspecto	Filosofía de la mitología	Filosofía de la revelación
Origen divino	Necesidad inconsciente, potencias eternas	Libertad absoluta, hecho histórico
Contenido	Politeísmo como conciencia de pueblos	Monoteísmo trinitario, encarnación
Relación mutua	Precede y prepara	Supera y consuma la mitología

La mitología es el prolegómeno histórico de la revelación, e integra lo pagano en la teodicea de Schelling.

SCHELLING COMO IMPULSOR Y CATALIZADOR DEL IDEALISMO ALEMÁN

“Schelling seguramente interesa más como estilo romántico en el pensar que por sus conceptos y su sistema –sistemas, en todo caso, pues, tan precoz como longevo, tuvo tiempo de producir varios, no muy bien delimitados, y a veces sucesivamente contrapuestos–. De hecho, su fisonomía intelectual encaja mejor en una perspectiva literaria, entre Hölderlin, Novalis, Tieck, y los hermanos Schlegel.” [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 206-207]

En la historia de la filosofía, Schelling aceleró la evolución del idealismo tras Kant, influyó tanto en Fichte como en Hegel, introdujo nuevas direcciones (filosofía de la naturaleza, libertad, identidad), y actuó como puente entre sistemas.

Considerar a Schelling como un catalizador del idealismo alemán implica reconocer su papel como figura que aceleró, transformó y reorientó el desarrollo de este movimiento filosófico.

Si bien a menudo se le sitúa entre Fichte y Hegel, su función no fue en absoluto la de un mero nexos. Más bien, actuó como un catalizador crucial, abriendo nuevas vías conceptuales.

Su filosofía de la naturaleza, su filosofía de la identidad y, posteriormente, sus reflexiones sobre la libertad y el inconsciente actuaron como fuerzas que desencadenaron convulsiones y obligaron a sus contemporáneos a repensar sus propios sistemas.

En este sentido, Schelling no solo enriqueció el idealismo alemán, sino que también lo desestabilizó creativamente, lo expandió y lo condujo hacia direcciones que ni Fichte ni Hegel habrían explorado de esa forma.

Schelling ocupa una posición intermedia y de transición entre el subjetivismo de Fichte y el sistema dialéctico de Hegel: toma de Fichte la idea de un principio absoluto, pero rechaza que sea solo el Yo; y anticipa a Hegel al concebir ese absoluto

como una identidad que se despliega en la naturaleza y el espíritu. Su filosofía funciona como un puente entre ambos, aunque también como una alternativa que Hegel terminará criticando.

Fichte sostiene que el Yo absoluto es el principio de todo. El mundo (No-Yo) es puesto por el Yo como límite para su actividad. La filosofía es una doctrina de la ciencia que deriva todo desde la autopoición del Yo.

Problema para Schelling es que este sistema es demasiado subjetivo. La naturaleza queda reducida a un producto del Yo, sin autonomía ni realidad propia. La respuesta de Schelling: Naturaleza y Absoluto.

Schelling acepta la idea de un principio absoluto, pero lo redefine: El Absoluto no es el Yo, sino la Identidad. El Absoluto es indiferencia entre sujeto y objeto. No es ni solo pensamiento (Fichte) ni solo ser, sino unidad previa a toda distinción.

Schelling introduce la Filosofía de la Naturaleza: La naturaleza no es un producto del Yo. La Naturaleza es el espíritu visible. Es un proceso dinámico, creativo, con grados de organización.

Es "espíritu visible", mientras que el espíritu es "naturaleza invisible". Aquí Schelling supera el subjetivismo de Fichte y abre la puerta a una visión más objetiva y orgánica del mundo.

El vínculo con Hegel: de la identidad al sistema. Hegel reconoce en Schelling un paso más allá de Fichte, pero considera que su filosofía se queda en una identidad vacía. El Absoluto de Schelling es "la noche en la que todos los gatos son pardos".

No explica cómo surgen las diferencias reales. No muestra un desarrollo necesario de las categorías. Hegel toma la idea de identidad, pero la transforma en un proceso dialéctico, donde el Absoluto se despliega históricamente como Espíritu.

Schelling es más objetivo que Fichte, porque reconoce autonomía en la naturaleza. Menos sistemático que Hegel, porque no desarrolla un método dialéctico. Es el puente histórico y conceptual entre ambos.

Schelling ocupa un lugar central en el idealismo alemán porque: Corrige el subjetivismo de Fichte. Anticipa la idea hegeliana de un Absoluto que se despliega. Introduce la filosofía de la naturaleza y la filosofía del arte como vías hacia lo absoluto.

Representa una fase intermedia entre el Yo absoluto y el Espíritu absoluto. Schelling es el punto de inflexión donde el idealismo deja de ser subjetivo (Fichte) y se prepara para convertirse en dialéctico y objetivo (Hegel).

Tema	Fichte	Schelling	Hegel
Principio	Yo absoluto	Identidad absoluta	Espíritu absoluto
Naturaleza	Puesta por el Yo	Realidad autónoma, dinámica	Momento del Espíritu
Método	Genético desde el Yo	Intuición intelectual, filosofía de la naturaleza	Dialéctica
Crítica posterior	Subjetivismo	Identidad indiferenciada	—

IMPACTO DEL DESCUBRIMIENTO DE LA ELECTRICIDAD EN SCHELLING

El descubrimiento y la experimentación sistemática con la electricidad –sobre todo entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX– tuvieron un impacto profundo en el Romanticismo y en el Idealismo alemán. No fue solo un avance científico: se convirtió en un símbolo cultural, filosófico y estético que transformó la manera de pensar la naturaleza, la vida y el espíritu.

Para muchos románticos, la electricidad parecía una energía misteriosa, invisible pero poderosa, capaz de animar la materia. Esto encajaba perfectamente con su visión de la naturaleza como un organismo vivo y dinámico. La *Naturphilosophie* (Schelling, Oken, Ritter) interpretó la electricidad como una manifestación de la fuerza vital que unifica la naturaleza. Se veía como un puente entre lo material y lo espiritual, algo que la ciencia empezaba a medir, pero aún no podía explicar del todo. La electricidad reforzó la idea romántica de que la naturaleza no es una máquina, sino un organismo lleno de energías internas.

El Idealismo alemán –Hegel, Schelling, Fichte– buscaba comprender la realidad como un proceso en movimiento. La electricidad, con su comportamiento impredecible y su capacidad de transformar la materia, se convirtió en un ejemplo perfecto de fuerza dinámica.

Para Hegel, los fenómenos eléctricos ilustraban la idea de polaridad: la tensión entre opuestos que impulsa el desarrollo del espíritu y de la naturaleza. Para Schelling, la electricidad era una expresión concreta de la unidad de los contrarios (atracción/repulsión, positivo/negativo), un concepto central en su filosofía. La electricidad ofreció un modelo natural para pensar la dialéctica y la polaridad.

Los descubrimientos de Galvani (electricidad animal) y Volta (la pila eléctrica) tuvieron un efecto enorme en la imaginación romántica. La idea de que la electricidad podía estimular músculos muertos alimentó especulaciones sobre la vida, el alma y la frontera entre lo vivo y lo inerte.

Esto influyó tanto en la filosofía como en la literatura. El ejemplo más famoso es *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley, profundamente marcada por el galvanismo.

En el Idealismo, el espíritu no es algo estático, sino una fuerza que se despliega. La electricidad se convirtió en una metáfora privilegiada: Rapidez, invisibilidad, capacidad de conexión: todo esto evocaba la actividad del pensamiento y la autoconciencia. La electricidad simbolizaba la energía interior del mundo, algo que los idealistas buscaban conceptualizar. La electricidad ayudó a imaginar el espíritu como una fuerza activa, no como una sustancia.

Los románticos veían en los fenómenos eléctricos –tormentas, relámpagos, magnetismo– expresiones sublimes de la naturaleza. Pintores como Caspar David Friedrich usaron la tormenta eléctrica como símbolo de lo sublime. Poetas como Novalis y Hölderlin emplearon imágenes eléctricas para hablar de inspiración, pasión y revelación. La electricidad se convirtió en un símbolo de intensidad emocional y de

lo incontrolable. Estos son los años en los que se hace un excesivo uso literario del adjetivo "eléctrico".

FILOSOFÍA DEL ARTE EN SCHELLING

La filosofía del arte en Schelling es uno de los momentos más brillantes del idealismo alemán. No es solo una teoría estética: es el punto donde la naturaleza, la libertad, el Absoluto y la historia se encuentran en una forma sensible. Schelling convierte el arte en la revelación suprema del Absoluto, más alta incluso que la filosofía.

El arte como órgano de la filosofía. En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), Schelling afirma algo revolucionario: El arte es el único órgano y documento de la filosofía. Porque solo en el arte se da una unidad inmediata entre: lo consciente y lo inconsciente, lo real y lo ideal, la libertad y la naturaleza, el yo y el mundo. La filosofía puede pensar esa unidad, pero el arte la produce.

El Absoluto como identidad: Schelling concibe el Absoluto como identidad entre sujeto y objeto. Pero esta identidad no puede ser captada por conceptos (que siempre distinguen). Por eso la ciencia divide. El arte une. El arte es la intuición intelectual hecha sensible. La obra de arte es "producto de la libertad según leyes de la naturaleza".

Schelling describe la obra de arte como: libre (porque es creación del espíritu), necesaria (porque obedece a una lógica interna que el artista no controla del todo). Esta mezcla de libertad y necesidad es la marca del Absoluto. Por eso el arte es la naturaleza elevada a conciencia.

El genio y lo inconsciente. Schelling retoma la idea kantiana del genio, pero la transforma: El genio no es solo talento. Es el punto donde lo inconsciente creativo se expresa a través del artista. El artista no domina plenamente su obra: la obra lo atraviesa. El arte es así un acto teogónico, una creación donde el Absoluto se manifiesta.

En su *Filosofía del arte* (lecciones de 1802–1805), Schelling desarrolla una estética sistemática: El arte plástico (arquitectura, escultura, pintura), expresa la objetividad, la forma, la quietud. El arte poético (épica, lírica, drama) expresa la subjetividad, el tiempo, la acción. El drama es el arte supremo porque reúne: objetividad (escena, acción), subjetividad (personajes, conflicto), libertad, necesidad. El drama es la imagen sensible del destino, y por eso es la forma más alta del arte.

El arte como anticipación de la filosofía de la libertad.

En la etapa posterior (la filosofía de la libertad y la filosofía positiva), el arte sigue siendo decisivo: El arte muestra que la libertad no es capricho, sino creación con necesidad interna. El arte anticipa la estructura del mito y de la revelación. El arte es un "primer envío" del Absoluto antes de la religión. El arte es la primera manifestación histórica del Absoluto. Para Schelling, el arte es la revelación sensible del Absoluto, la unidad inmediata de naturaleza y libertad, y la forma más alta de conocimiento.

«Si la intuición estética no es sino la intuición trascendental hecha objetiva, está que el arte es el único órgano verdadero y eterno, al mismo tiempo que el único documento de lo que la filosofía solo puede expresar exteriormente, a saber, del

inconsciente en la acción y la creación, de su identidad original con el consciente. Por eso el arte es para el filósofo la cosa más sublime, lo que descubre el santuario donde arte en una sola llama, en unión eterna y original, lo que está en la vida y la acción, y, por tanto, también en el pensamiento.

Lo que llamamos naturaleza es un poema cuya maravillosa y misteriosa escritura sigue siendo para nosotros indescifrable. Pero si se pudiera resolver el enigma, se descubriría en él la odisea del espíritu.» (Schelling: Libro III del *Sistema del idealismo trascendental*).

La idea de Schelling, que se remonta a Spinoza, según la cual el espíritu se integra plenamente en la naturaleza y en la naturaleza la actividad inconsciente del espíritu y en el espíritu la toma de conciencia de la naturaleza ha ejercido una influencia fecunda en la historia intelectual alemana, no solo en la ciencia natural, sino también en el arte. El propio Schelling la expresó, de manera más bella y comprensible que en todos sus tratados teóricos, en un poema:

“Profesión de fe epicúrea de Heinz Widerporsten”

*Naturaleza: debe someterse a las leyes,
yacer tranquilamente a mis pies.
Aunque un espíritu gigante reside en su interior,
está petrificado con sus sentidos,
incapaz de escapar de su estrecha armadura,
ni de romper la prisión de hierro,
aunque a menudo agita sus alas,
se estira y se mueve poderosamente, y
lucha con fuerza por la conciencia
en los seres vivos y muertos.
Gradualmente, aprende a prevalecer
en el pequeño espacio donde llega
por primera vez a la reflexión.
Encerrado en un enano,
de bella forma y tallos rectos,
como lo llama el lenguaje de la humanidad,
el espíritu gigante se encuentra a sí mismo.
Despertado de su sueño de hierro,
de su sueño ansioso, apenas puede reconocerse,
tan asombrado de sí mismo,
saludándose y midiéndose
con los ojos muy abiertos.
Pronto se disolvería de nuevo
en la grandeza de la naturaleza
con todos sus sentidos,
pero una vez liberado,
no puede volver a fluir,*

*y permanece solo, estrecho y pequeño,
en su propio gran mundo
por el resto de su vida.*

*Temor, tal vez, en sueños angustiosos,
a que el gigante se despierte y se erija,
y como el antiguo dios Saturno,
devore a sus hijos con ira.*

*No pienses que es él mismo,
quien olvida por completo sus orígenes,
se atormenta con fantasmas
y así podría decirse:*

*«Soy el dios que los alberga en mi seno,
el espíritu que se mueve en todas las cosas».*

*Desde la primera lucha de las fuerzas oscuras
hasta la efervescencia de los primeros fluidos vivificantes,
donde el poder se convierte en poder y la materia en materia,
la primera flor, el primer capullo que se hincha,
hasta el primer rayo de luz recién nacida
que irrumpe en la noche como una segunda creación,
y desde los mil ojos del mundo ilumina los cielos día y noche,
hasta el poder juvenil del pensamiento,
por el cual la naturaleza se rejuvenece y se recrea,
hay una sola fuerza, un solo pulso, una sola vida,
una sola interacción de inhibición y esfuerzo.*

[Testo publicado en 1799 bajo el título "Profesión de fe epicúrea de Heinz Widerporsten", escrito por Friedrich Wilhelm Joseph Schelling]

Filosofía del arte y filosofía de la mitología

La estética es el primer modo en que el Absoluto se manifiesta, y la mitología es el modo en que esa manifestación se vuelve histórica, colectiva y religiosa. Lo que cambia no es la estructura profunda, sino el grado de objetivación del Absoluto. El arte como primera manifestación del Absoluto. En el *Sistema del idealismo trascendental* y en las *Lecciones de filosofía del arte*, Schelling sostiene que: El Absoluto es identidad de sujeto y objeto. Esa identidad no puede ser captada por conceptos. El arte es la única forma sensible en la que esa identidad aparece inmediatamente. Por eso el arte es: intuición intelectual hecha sensible, unidad de libertad y necesidad, producción consciente e inconsciente a la vez.

El arte es, en cierto sentido, teogónico: crea mundos. Cuando Schelling pasa a la Filosofía de la mitología, no abandona la estética: la profundiza. La mitología es: la objetivación histórica del mismo proceso que en el arte es individual, la obra de arte del género humano, la producción inconsciente de la humanidad primitiva, la primera revelación del Absoluto en la historia. Mientras que el arte es creación del genio individual, la mitología es creación del genio colectivo.

El arte anticipa la mitología. En Schelling, el arte es prolepsis de la mitología: En el arte, el Absoluto aparece en la obra. En la mitología, el Absoluto aparece en la historia. El arte es un primer envío del Absoluto; la mitología, un envío más profundo y colectivo. Por eso Schelling dice que el arte es “el documento de la filosofía”, pero la mitología es “la condición de posibilidad de la religión”.

La mitología como culminación de la estética

En la etapa tardía, Schelling ya no coloca al arte como la forma suprema del saber (como hacía en 1800). Ahora la mitología ocupa ese lugar, porque: expresa el proceso real del Absoluto, no solo su intuición, y prepara la revelación (la filosofía de la revelación).

Pero esta inversión no destruye la estética: la absorbe. La mitología es: la estética del Absoluto en escala histórica y ontológica. La filosofía del arte muestra cómo el Absoluto se manifiesta en la obra individual; la filosofía de la mitología muestra cómo ese mismo Absoluto se manifiesta en la historia colectiva. El mito es arte objetivado, y el arte es mito en miniatura.

RELACIÓN ENTRE FICHTE Y SCHELLING

Con veinte años, Schelling lee a Fichte con la sensación de haber encontrado por fin la figura intelectual que buscaba. Fichte había tomado el legado crítico de Kant y lo había convertido en un sistema vibrante, centrado en la libertad del Yo.

Tras Kant, tanto Fichte como Schelling buscan superar la separación kantiana entre fenómeno y noúmeno. Ambos quieren un sistema donde la razón sea el principio absoluto. Fichte propone que el fundamento de todo es el Yo absoluto, actividad pura. Schelling, joven y brillante, adopta inicialmente esta perspectiva. Resultado: Schelling comienza como discípulo y continuador de Fichte.

Durante los años 1794–1797, Schelling admira profundamente a Fichte. Escribe textos que siguen la estructura del idealismo trascendental fichteano. Acepta que el Yo es el principio generador de la realidad. Ejemplo: En *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), Schelling defiende explícitamente el principio fichteano del Yo.

Junto a Kant, Fichte fue el filósofo en cuyas obras el joven Schelling se sumergió especialmente. Apenas había Fichte publicado la *Doctrina de la Ciencia* cuando el joven Schelling, con apenas veinte años, en varios escritos expuso ya las ideas fundamentales kantianas –en una forma más elegante de lo que el propio Fichte había logrado–. Sin embargo, Schelling ya se aparta de Fichte en la medida en que incorpora también a Spinoza, a quien igualmente admiraba. La circunstancia que condujo más tarde a la ruptura entre Schelling y Fichte fue una larga estancia de Schelling en Leipzig, durante la cual entró en estrecho contacto con la ciencia natural de su tiempo, un mundo que siempre le resultó ajeno a Fichte.

Ruptura entre Fichte y Schelling

Cuando Fichte y Schelling se conocen en Jena, su compenetración intelectual es inmediata. Fichte ve en Schelling a un talento extraordinario; Schelling ve en Fichte la confirmación de que su intuición filosófica iba por el camino correcto. Pero son dos pensadores con distinta sensibilidad.

Fichte estaba centrado en la acción moral y veía la naturaleza como un obstáculo necesario para la libertad del Yo; Schelling partía de la vida y empezaba a ver la naturaleza como un organismo creativo, casi como un sujeto en sí misma. Para Schelling la naturaleza no es un simple "no-Yo", sino una fuerza productiva, dinámica, con leyes internas que no dependen del sujeto humano. Esto incomoda bastante a Fichte: Schelling está desviándose del camino seguro del idealismo trascendental y coqueteando con una especie de "misticismo natural".

La ruptura definitiva llega cuando Schelling formula su idea del Absoluto como identidad entre sujeto y objeto, una unidad originaria donde todas las diferencias se disuelven. Fichte: El Absoluto = actividad moral del Yo. No hay identidad entre sujeto y objeto; el Yo siempre se opone al No-Yo. Schelling: El Absoluto = identidad entre sujeto y objeto. No es actividad moral, sino unidad originaria. Aquí Schelling se distancia definitivamente de Fichte.

En 1801-1802, Fichte critica duramente la filosofía de la identidad de Schelling, acusándola de: caer en un "absoluto indiferenciado", borrar la actividad moral del Yo, abandonar el rigor del idealismo. Schelling responde defendiendo que Fichte reduce todo a la subjetividad y no comprende la unidad profunda del ser. Resultado: ruptura personal y filosófica.

Aunque su relación personal se rompe, la tensión entre ambos las ideas de estos dos pensadores serán uno de los motores del idealismo alemán. Sin Fichte, Schelling no habría encontrado su impulso inicial. Sin Schelling, Fichte no habría tenido un interlocutor que lo obligara a afinar y defender su posición. Y sin la tensión entre Fichte y Schelling, Hegel no habría encontrado el terreno fértil para su propia síntesis.

Tema	Fichte	Schelling
Principio absoluto	Yo puro, actividad moral	Identidad entre sujeto y objeto
Naturaleza	Producto del Yo, obstáculo	Organismo vivo, espíritu visible
Método	Deducción desde el Yo	Intuición intelectual, unidad originaria
Libertad	Acción moral del Yo	Potencia ontológica, posibilidad del mal
Relación	Maestro inicial	Discípulo que se emancipa

Qué papel jugó Hegel en la ruptura entre Fichte y Schelling

Georg Wilhelm Friedrich Hegel jugó un papel de apoyo inicial a Schelling durante la ruptura con Fichte, pero no fue un actor directo en el conflicto principal, que ya estaba en marcha por divergencias filosóficas entre ambos.

Hegel desempeñó un papel decisivo –y bastante incómodo– en la ruptura entre Fichte y Schelling. En 1801, Hegel publicó su primera obra, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, defendiendo explícitamente la filosofía de la identidad de Schelling contra el subjetivismo de Fichte, lo que fortaleció la posición de Schelling en Jena y marcó el inicio de una colaboración entre Hegel y Schelling en el *Kritisches Journal der Philosophie* (1802-1803).

Hegel en su escrito articuló públicamente una separación conceptual que hasta entonces ambos filósofos evitaban reconocer. Su intervención no solo explicitó la

divergencia, sino que también empujó a Schelling hacia una identidad más marcada con su propio "idealismo objetivo", distanciándolo de Fichte. Esta intervención pública de Hegel se interpretó como un respaldo que exacerbó las tensiones, ya que Fichte vio en ella una traición de su antiguo discípulo indirecto (a través de Schelling).

Aunque Hegel y Schelling colaboraron brevemente, su propia ruptura en 1807 (*Fenomenología del espíritu*) no afectó directamente el conflicto Fichte-Schelling, que culminó en críticas mutuas en 1804-1806; Hegel actuó más como amplificador del giro objetivo de Schelling contra Fichte.

Las diferencias filosóficas que separaron a Hegel de Schelling después de 1803 giraron en torno a la concepción del Absoluto, el método dialéctico y el rol de la razón frente a la intuición. Schelling veía el Absoluto como una indiferenciada unidad inmediata de sujeto y objeto, accesible por intuición intelectual y manifestada en la naturaleza dinámica, lo que Hegel criticó como "noche en la que todas las vacas son negras" –una abstracción estática sin desarrollo conceptual–. Hegel, en cambio, lo concibió como un proceso racional dialéctico que se despliega históricamente a través de contradicciones resueltas.

Tras su colaboración inicial, Hegel rechazó el enfoque de Schelling por su énfasis intuitivo y mítico, prefiriendo una dialéctica lógica y mediada donde el concepto se autorrealiza progresivamente; esto se evidencia en la *Fenomenología del espíritu* (1807), que ataca implícitamente el "punto de vista de la inmediatez" de Schelling.

Schelling sintió esto como una traición, acusando a Hegel de racionalismo unilateral que ignora la existencia positiva más allá del pensamiento; su ruptura se profundizó en Múnich (1809), donde Schelling desarrolló su "filosofía positiva" contra el "negativismo" hegeliano.

La separación entre Fichte y Schelling ya existía en germen, pero se mantenía tácita. Hegel la hizo explícita, la sistematizó y la difundió. Su intervención reconfiguró el mapa del idealismo alemán, situando a Fichte, Schelling y a él mismo en trayectorias divergentes.

Las diferencias filosóficas entre Hegel y Schelling después de 1803 influyeron decisivamente en el idealismo alemán posterior, fragmentándolo en corrientes dialécticas racionales y enfoques más intuitivos o existenciales.

La dialéctica hegeliana –proceso racional e histórico del Absoluto– se convirtió en el núcleo del idealismo posterior, inspirando la escuela hegeliana (derecha e izquierda) y figuras como Marx, quien la materializó en el materialismo dialéctico, transformando el idealismo en una herramienta crítica sociohistórica.

El giro schellingiano hacia una filosofía positiva, mitológica e irracional influyó en el romanticismo tardío, Schopenhauer (voluntad como noúmeno dinámico) y Kierkegaard, quienes rechazaron el racionalismo hegeliano por un énfasis en lo individual, lo existencial y lo prerracional.

Esta división allanó el camino para el declive del idealismo especulativo hacia mediados del XIX, fomentando el positivismo, el existencialismo y el materialismo, aunque ambos legados perviven en la fenomenología (Husserl) y la filosofía de la vida (Dilthey, Nietzsche).

SCHELLING Y HEGEL – ORIGEN COMÚN Y VISIONES OPUESTAS

Schelling y Hegel, dos pilares del idealismo alemán que comparten un origen común, pero terminan representando visiones casi opuestas del Absoluto, la naturaleza y la libertad.

Ambos parten del proyecto del idealismo alemán: explicar cómo la realidad puede ser comprendida como racional y cómo el espíritu se reconoce en el mundo. Pero desde ese punto compartido, sus caminos se bifurcan radicalmente.

Diferencias fundamentales en su concepción del Absoluto:

Para Schelling el Absoluto es identidad indiferenciada entre sujeto y objeto. No es un proceso lógico, sino una unidad viviente, previa a toda distinción. El arte es la vía privilegiada para intuir esta unidad.

Para Hegel el Absoluto es proceso dialéctico: se despliega en etapas (ser → esencia → concepto). La realidad es racional porque sigue la estructura del pensamiento. La filosofía, no el arte, es la forma suprema del saber.

Schelling ve el Absoluto como unidad originaria; Hegel como unidad lograda al final del proceso dialéctico.

Para Schelling la naturaleza es espíritu visible, un organismo creativo. Tiene dinamismo propio, no es mero "otro" del espíritu. La *Naturphilosophie* busca comprender sus fuerzas internas.

Para Hegel la naturaleza es el espíritu enajenado, una exteriorización imperfecta. Es contingente, no plenamente racional. Su función es ser el punto de partida para el retorno del espíritu a sí mismo.

Para Schelling, la naturaleza es creativa y viva; para Hegel, es limitada y subordinada al espíritu.

Para Schelling la libertad implica la posibilidad real del mal. El mal no es un error lógico, sino una potencia ontológica. La existencia humana tiene un núcleo oscuro, pre-racional.

Para Hegel el mal es negatividad, pero se supera en el proceso dialéctico. La libertad es racionalidad: ser libre es querer lo universal. No hay un "abismo" irracional en el ser humano.

Schelling introduce un elemento trágico y existencial; Hegel mantiene una visión racionalista y sistemática.

Schelling rechaza que la razón pueda deducirlo todo. La filosofía debe abrirse a lo positivo: historia, revelación, experiencia. Su pensamiento es fragmentario, evolutivo, no sistemático.

Hegel concibe la filosofía es un sistema cerrado. Todo se explica mediante la dialéctica. La razón es capaz de comprender el desarrollo total del espíritu.

Schelling es anti-sistemático; Hegel es el filósofo del sistema.

Schelling está más cercano al romanticismo, a la creatividad, a la vida, a lo irracional.

Hegel es más racionalista, sistemático, confiado en la razón absoluta

Tema	Schelling	Hegel
Absoluto	Identidad originaria	Resultado del proceso dialéctico
Naturaleza	Espíritu visible, creativa	Exteriorización imperfecta del espíritu
Método	Intuición, arte, filosofía positiva	Dialéctica racional, sistema
Libertad	Incluye posibilidad del mal	Realización de la razón
Arte	Cumbre del saber	Etapas inferior a la filosofía
Relación con la historia	No es plenamente racional	Historia como despliegue de la razón

Qué críticas hizo Hegel a la filosofía de la identidad de Schelling

Hegel criticó la filosofía de la identidad de Schelling principalmente por su carácter abstracto e indiferenciado, considerándola una forma de panteísmo spinozista que no integra dialécticamente la diferencia.

En *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801), Hegel elogia inicialmente a Schelling por superar el subjetivismo fichteano al positing la identidad absoluta como sujeto-objeto, pero advierte que esta unidad originaria es una "noche en la que todos los gatos son pardos": una identidad sin distinciones internas, mera inmediatez abstracta que no explica el desarrollo concreto del absoluto. Para Hegel, esta indiferencia elimina la negatividad dialéctica, reduciendo la realidad a quietud estática en lugar de proceso dinámico.

Hegel acusa a Schelling de partir de un absoluto inmediato y oscuro, sin mediación lógica: la naturaleza y el espíritu emergen como potencias simples del Uno indiferenciado, sin la autodesarrollante contradicción hegeliana. En textos posteriores, como la *Fenomenología del espíritu*, Hegel ve esta filosofía como formalismo intuitivo que no eleva lo finito a lo absoluto mediante la superación (*Aufhebung*) de oposiciones.

Cómo respondió Schelling a las críticas de Hegel

Schelling respondió a las críticas de Hegel principalmente en su fase tardía, desde las lecciones de Múnich (1833-1834) y Berlín (1841-1845), invirtiendo los términos del debate al acusar a Hegel de racionalismo abstracto y necesidad lógica que ignora la libertad y el ser factual.

Schelling rebate la acusación de "noche oscura" contra su identidad absoluta argumentando que el "ser puro" de Hegel en la *Ciencia de la lógica* es igualmente indeterminado y tautológico: "el ser puro es la nada", una abstracción vacía que usa el "es" sin justificar su existencia real, partiendo de la nada en lugar del ser positivo. Para Schelling, esto reduce a Dios a un concepto necesario, no a un acto libre de autorrevelación, convirtiendo la creación en mera "caída de la idea" (*Enciclopedia*) sin verdadera libertad.

Schelling distingue su "filosofía positiva" (del ser empírico, factual y revelado en mitología/religión) de la "filosofía negativa" hegeliana (racional, conceptual y dialéctica), que parte de presupuestos lógicos y no capta la existencia

como *Zufall* (contingencia libre). Acusa a Hegel de formalismo que asimila todo a la nada absoluta, negando la positividad del mundo y la voluntad creadora de Dios.

En sus lecciones berlinesas (1841-1845), Schelling distingue filosofía negativa (racional, hegeliana) de positiva (empírica, de lo factual y revelación), priorizando mitología y religión sobre la razón especulativa. Critica el panteísmo hegeliano por ignorar la libertad radical y el ser como existencia irreductible, influyendo en Kierkegaard y el existencialismo.

Schelling dirigió sus críticas principales a la *Ciencia de la lógica* de Hegel en lecciones tardías como las de Múnich (1833-1834) y Berlín (1841-1845), enfocándose en su carácter abstracto y la identificación de Dios con el concepto lógico.

Schelling acusa a Hegel de reducir a Dios a un "concepto necesario" en lugar de un acto libre de autorrevelación, haciendo que la creación sea una mera "caída de la idea" (*Enciclopedia*) sin verdadera contingencia o voluntad divina. La *Lógica* expone a Dios "tal como era antes de la creación", pero desde el final dialéctico, no desde su libertad primordial, lo que la convierte en una filosofía "negativa" que parte de presupuestos racionales abstractos.

El comienzo hegeliano con el "ser puro" es para Schelling una tautología vacía ("el ser puro es la nada"), que usa la cópula "es" sin justificar su existencia factual ni explicar la transición a la nada y al devenir. Hegel aplica un método dialéctico "anterior" (de la *Naturphilosophie*), pero lo hace formalmente, dejando un "resto" indeterminado (pensamiento no pensado) que no capta el *Ungrund* (no-fundamento) schellinguiano de la libertad.

La *Lógica* es "positiva" solo en apariencia, ya que asimila existencia (*Existenz*) a pensamiento, ignorando lo empírico y revelado (mitología, religión) en favor de una necesidad conceptual que no integra la libertad radical ni el mundo como *Zufall* (contingencia). Schelling ve esto como racionalismo totalizador que no alcanza el "sistema como totalidad", priorizando su propia filosofía positiva del ser factual.

En qué consiste la crítica de Schelling al sistema de Hegel

Schelling desarrolló su crítica al sistema de Hegel principalmente en las lecciones de Múnich (1833-1834) y Berlín (1841-1854), acusándolo de reducir la existencia a pura lógica racional y de hacer del Concepto un ídolo muerto que ignora la libertad creadora de Dios.

Schelling reprocha a Hegel haber confundido a Dios con el concepto lógico, convirtiendo la filosofía en "filosofía negativa" que deduce la realidad desde categorías a priori, sin base en hechos empíricos ni acto libre de autorrevelación divina. En la *Ciencia de la lógica*, el Absoluto hegeliano se agota en autodesarrollo racional, negando la contingencia y la positividad de la creación como acto voluntario.

La dialéctica hegeliana es para Schelling un "juego de sombras" intelectual que parte de la muerte de Dios (nada lógica) para retornar al Saber Absoluto, ignorando la transición del *Ungrund* irracional al ser positivo. Hegel pretende haber agotado la realidad en pensamiento puro, pero Schelling defiende una "filosofía positiva" que

comienza desde la existencia histórica, mitología y revelación, no desde la necesidad conceptual.

Schelling ve en Hegel la culminación patológica del idealismo moderno: un ateísmo disfrazado de teísmo donde Dios se convierte en rueda de la necesidad lógica, sin personalidad ni libertad. Su alternativa restaura la primacía del hecho sobre la idea, influyendo en Kierkegaard y el existencialismo.

UNIDAD Y MULTIPLICIDAD EN SCHELLING Y HEGEL

La reinterpretación de unidad y multiplicidad en Schelling y Hegel marca el paso del idealismo subjetivo de Fichte hacia sistemas donde la unidad ya no es solo la actividad del Yo, sino una estructura ontológica más amplia: la naturaleza en Schelling, y el Espíritu en Hegel. Ambos intentan resolver la tensión que Kant dejó abierta y que Fichte radicalizó: ¿cómo puede haber unidad sin anular la multiplicidad, y multiplicidad sin perder la unidad?

Schelling: la unidad como identidad absoluta entre sujeto y objeto

Schelling parte de la crítica a Fichte: si todo es puesto por el Yo, ¿cómo explicar la realidad efectiva de la naturaleza? Su respuesta es que la unidad originaria no es el Yo, sino una Identidad absoluta previa a la distinción entre sujeto y objeto.

Para Schelling, la naturaleza no es un "No-Yo" puesto por el Yo, sino una actividad productiva que se desarrolla en grados: fuerzas físicas, vida orgánica, sensibilidad, autoconciencia. La multiplicidad natural es la autoexpresión de una unidad más profunda.

El Yo como culminación de la naturaleza. La autoconciencia no crea la multiplicidad, sino que es el punto donde la naturaleza se vuelve consciente de sí misma. Por eso Schelling dice: La naturaleza es el espíritu visible; el espíritu es la naturaleza invisible.

La unidad en Schelling: No es síntesis subjetiva (Kant). No es actividad del Yo (Fichte). Es identidad absoluta: un fundamento indiferenciado del que emergen sujeto y objeto.

La multiplicidad es el despliegue de esa identidad en formas diferenciadas. La tensión entre unidad y multiplicidad se resuelve en una filosofía de la identidad, donde ambas son momentos de un mismo Absoluto.

Hegel: la unidad como totalidad dialéctica que se realiza en la multiplicidad. Hegel acepta la crítica de Schelling a Fichte, pero rechaza la idea de una identidad absoluta indiferenciada. Para él, la unidad solo es verdadera si incluye y supera la multiplicidad mediante un proceso dialéctico. Hegel ironiza diciendo que el Absoluto de Schelling es como "la noche en la que todas las vacas son negras": una unidad sin diferenciación, incapaz de explicar la riqueza del mundo.

La unidad como Espíritu. Para Hegel, la unidad originaria es el Espíritu, pero este no es un punto de partida estático, sino un proceso: En sí (unidad implícita). Fuera de sí (multiplicidad: naturaleza, sociedad, historia). En y para sí (unidad recuperada: autoconciencia plena). La multiplicidad no es un problema a resolver, sino el medio necesario para que la unidad se realice.

La multiplicidad no es una caída ni una limitación, sino un paso dialéctico: la naturaleza como exteriorización, la historia como desarrollo de la libertad, las instituciones como objetivación del espíritu. La unidad se logra a través de la multiplicidad, no contra ella.

La síntesis hegeliana. La unidad no es anterior a la multiplicidad (como en Schelling), ni posterior (como en Kant), ni productora unilateral (como en Fichte). Es un resultado: la totalidad que integra diferencias sin anularlas.

Schelling y Hegel coinciden en superar el subjetivismo de Fichte, pero divergen en cómo conciben la unidad. Schelling: la unidad es un fundamento originario que precede a la multiplicidad. Hegel: la unidad es el resultado de un proceso que incluye la multiplicidad como momento esencial. En Hegel, la multiplicidad no es algo que deba ser subsumido o eliminado, sino el camino por el cual la unidad se vuelve real.

Tema	Schelling	Hegel
Origen de la unidad	Identidad absoluta	Espíritu como proceso
Relación unidad/multiplicidad	La multiplicidad es expresión de la identidad	La multiplicidad es momento necesario de la unidad
Naturaleza	Productividad originaria	Exteriorización del Espíritu
Sujeto	Momento de la naturaleza	Momento del Espíritu
Tipo de unidad	Estática (identidad)	Dinámica (dialéctica)
Resolución de la tensión	Identidad subyacente	Totalidad que integra diferencias

CÓMO INFLUYÓ LA CRÍTICA DE SCHELLING EN EL PENSAMIENTO ALEMÁN

La crítica de Schelling al sistema hegeliano influyó decisivamente en el pensamiento alemán posterior al romper con el racionalismo absoluto, abriendo espacio para lo irracional, la existencia concreta y la contingencia histórica en corrientes como el existencialismo, la fenomenología y la teoría crítica.

Influencia en Kierkegaard y Existencialismo

Schelling inspiró a Kierkegaard en su rechazo al Saber Absoluto hegeliano, priorizando la existencia individual, la fe como salto irracional y la angustia ante el Ungrund, frente a la dialéctica especulativa que disuelve la subjetividad en totalidad racional. Esta crítica al panlogismo hegeliano —donde "todo es racional"— anticipó el existencialismo de Jaspers y Heidegger, quienes retomaron la filosofía positiva schellinguiana para enfatizar historicidad y voluntad sobre lógica pura.

Impacto en Marx y Materialismo

Aunque indirecta, la distinción schellinguiana entre filosofía negativa (lógica) y positiva (hechos) facilitó la inversión marxista de Hegel: Marx adopta la dialéctica pero la ancla en praxis material contra la especulación idealista, eco de la crítica schellinguiana al concepto como ídolo muerto. Schopenhauer y Nietzsche también bebieron de Schelling al exaltar voluntad irracional sobre razón hegeliana, gestando vitalismo y crítica cultural.

Teoría Crítica de Frankfurt

Adorno y Horkheimer rescataron a Schelling contra el "sistema cerrado" hegeliano, defendiendo no-identidad, negación y naturaleza como remanente no dominado por razón instrumental —temas del *Ungrund* y filosofía de la libertad. Esto radicalizó la crítica al progreso racional hegeliano-marxista, influyendo en posmodernismo alemán al cuestionar totalidades metafísicas.

DIFERENCIAS ENTRE FILOSOFÍA POSITIVA Y NEGATIVA DE SCHELLING

La distinción entre filosofía negativa y positiva en Schelling representa el núcleo de su pensamiento tardío, oponiendo la razón abstracta a la existencia concreta como respuesta al racionalismo hegeliano.

Filosofía Negativa

Se centra en las esencias y diferencias lógicas, partiendo de conceptos a priori para deducir la realidad mediante necesidad racional, como en Hegel donde Dios se identifica con el Concepto puro. Es "negativa" porque elimina lo contingente e irracional, exaltando el ser en su pureza abstracta a través de la dialéctica, pero queda atrapada en el pensamiento formal sin acceder a hechos empíricos.

Filosofía Positiva

Prioriza los hechos de existencia —revelación, mitología, historia, naturaleza— como datos a posteriori incondicionados, comenzando desde la existencia real de Dios (no idea lógica) y la libertad creadora. Es "positiva" al afirmar lo dado (el "sí" de la existencia), integrando fe y razón mediante estudio empírico de religiones, donde la contingencia y el mal positivo (*Ungrund*) revelan la vida íntima divina.

Aspecto	Filosofía Negativa	Filosofía Positiva
Método	A priori, deductivo-lógico	A posteriori, empírico-fáctico
Objeto	Esencias, diferencias	Existencia, hechos revelados
Absoluto	Concepto necesario (Hegel)	Dios existente, libertad
Finalidad	Saber absoluto racional	Comprensión de la creación

QUÉ SIGNIFICA EL UNGRUND EN SCHELLING

El Ungrund en Schelling significa el "no-fundamento": una dimensión previa a todo ser, razón o determinación, de la cual emergen tanto Dios como el mundo. Es un concepto central en su *Freiheitsschrift* (1809), donde Schelling reelabora la idea mística de Jakob Böhme según la cual en el origen hay una potencia indeterminada, más allá de lo divino mismo.

El Ungrund es una realidad anterior a toda distinción, que no es ser ni no-ser, ni luz ni oscuridad, pero que permite que ambas aparezcan. Schelling lo describe como:

- Indeterminación absoluta: no tiene forma, ley ni finalidad.
- Libertad originaria: es la condición de posibilidad de toda libertad.
- Oscuridad primordial: un "querer sin razón", un impulso previo a la conciencia.

- No-fundamento del fundamento: el Grund (el principio ordenado del ser) surge de él, pero no lo agota.

Schelling introduce el *Ungrund* para resolver un problema del idealismo alemán: si todo se deduce racionalmente, no hay espacio para la libertad ni para el mal.

El *Ungrund* permite que exista una potencia no racional en el corazón del ser; que la libertad humana no sea una ilusión; que el mal sea posible sin convertir a Dios en su causa directa; que Dios mismo tenga una dinámica interna, no sea un ser estático.

Schelling afirma que la libertad humana solo es posible si existe "una potencia incondicionada fuera y junto a lo divino", lo que rompe con la idea de un sistema filosófico totalmente cerrado y racional.

Schelling distingue dos niveles:

- *Ungrund*: lo indeterminado, oscuro, libre, previo a toda forma.
- *Grund*: el principio de orden, manifestación y racionalidad.

No son momentos cronológicos, sino estructuras cooriginarias: el ser necesita del *Ungrund* para ser libre, y del Grund para ser inteligible. El *Ungrund* es decisivo porque introduce una ontología de la libertad más profunda que la kantiana; rompe con el racionalismo absoluto del idealismo; influye en Heidegger y en la filosofía existencial posterior, que retoman la idea de un fondo no racional del ser; ofrece una explicación metafísica del mal sin reducirlo a mera privación.

LA LECTURA DE HEIDEGGER DE LA FILOSOFÍA TARDÍA DE SCHELLING

Heidegger hace una lectura de la filosofía tardía de Schelling. No es un comentario histórico, sino una apropiación ontológica: Heidegger ve en el Schelling maduro –el de la *Freiheitsschrift* (1809) y las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*– un pensador que rompe con la metafísica tradicional y abre un camino hacia una comprensión más originaria del ser, la libertad y el mal.

Heidegger considera que la filosofía moderna, que culmina en Hegel, reduce el ser a racionalidad. Schelling, en cambio, introduce algo que la metafísica clásica no podía pensar: un fundamento oscuro (*Grund*) en Dios y en el hombre una libertad previa a la razón, una realidad del mal que no se deja absorber por la lógica. Para Heidegger, esto significa que Schelling rompe con el panlogismo y abre la posibilidad de pensar el ser como algo más originario que la razón.

El núcleo de la interpretación de Heidegger: el *Grund* (fundamento) como clave ontológica. En su curso de 1936 sobre Schelling, Heidegger afirma que el concepto de *Grund* en Schelling es: "uno de los pensamientos más profundos de la filosofía occidental". Porque el *Grund* no es causa ni sustancia. No es un fundamento en sentido metafísico tradicional. Es un fondo pre-ontológico, una potencia que: no es racional, no es moral, no es deducible, no es plenamente "ser", pero tampoco "no-ser". Heidegger lo interpreta como una apertura originaria en la que el ser puede acontecer. El *Grund* como condición de la libertad. La libertad no es autodeterminación racional (como en Hegel), sino: un poder de ser, una apertura a posibilidades, una tensión entre luz y oscuridad. Aquí Heidegger ve un anticipo de su propia noción de existencia (*Dasein*) como poder-ser.

El mal como fenómeno ontológico, no moral. Schelling afirma que el mal es una potencia real, no un simple error o privación. Heidegger toma esto muy en serio. El mal revela la estructura del ser humano. El mal muestra que: el hombre no es pura racionalidad; hay un fondo no transparente en su ser; la existencia está atravesada por la posibilidad de la caída. Esto anticipa la analítica existencial de *Ser y tiempo*: la caída, la inautenticidad, la nada, la angustia. Heidegger interpreta el mal como un desgarramiento en el ser, una escisión que hace posible la libertad. No es un accidente moral, sino una estructura ontológica.

Libertad como apertura al ser. Heidegger lee la libertad en Schelling como: apertura, posibilidad, poder-ser, desocultamiento (*aletheia* - ἀλήθεια - 'no-ocultamiento', 'lo que sale del olvido'). No como libre albedrío ni como autodeterminación racional. Para Heidegger, Schelling descubre que la libertad es la condición para que el ser pueda manifestarse. Esto encaja con la idea heideggeriana de que la existencia (*Dasein*) es el "claro" donde el ser se abre.

Heidegger ve en el Schelling tardío una crítica radical a Hegel. Hegel: el ser es racional. Schelling: el ser tiene un fondo oscuro, no racional. Heidegger toma partido claramente por Schelling.

Contra la identidad absoluta. Para Heidegger, la identidad hegeliana borra la diferencia originaria. Schelling, en cambio, piensa una diferencia interna en el Absoluto (fundamento vs. existencia). La libertad no se deduce: se experimenta. Esto anticipa la filosofía existencial.

Para Heidegger el Schelling tardío es uno de los primeros filósofos que intentan pensar el ser más allá de la metafísica tradicional.

Cómo interpreta Heidegger el *Ungrund* de Schelling

Para Schelling el *Ungrund* es lo sin-fundamento, lo que no tiene fundamento, lo que precede a todo fundamento. Heidegger interpreta el *Ungrund* de Schelling como una clave para comprender el núcleo más profundo de la libertad y, al mismo tiempo, como un punto donde la metafísica clásica alcanza su límite.

En sus lecciones sobre la *Freiheitsschrift*, Heidegger ve en la distinción de Schelling entre *Grund* y *Existenz* un intento decisivo de pensar el ser no como estructura racional cerrada, sino como un dinamismo originario donde la libertad es constitutiva.

Para Heidegger, el *Ungrund* representa un ámbito previo a toda fundamentación, donde el ser no está aún determinado por categorías lógicas o metafísicas. Este "no-fundamento" no es un vacío, sino una potencia originaria que hace posible que algo así como un fundamento (*Grund*) pueda surgir.

En su lectura, esto implica que el ser no se deja reducir a presencia estable o a razón suficiente; que la libertad no es una propiedad del sujeto, sino una estructura ontológica previa; que el pensamiento debe abrirse a un origen más oscuro que la claridad del logos.

Heidegger considera que Schelling, al tematizar este fondo oscuro, está tocando el límite de la metafísica tradicional. Heidegger afirma que Schelling sitúa la libertad en

el corazón del ser mismo. La distinción entre Grund (principio de orden) y *Existenz* (manifestación) remite a un trasfondo más originario: el *Ungrund*.

Según Heidegger, esta estructura muestra que el ser no es simplemente racionalidad; la libertad es anterior a toda determinación; el mal no es un simple defecto, sino una posibilidad inscrita en la estructura del ser.

Por eso llega a decir que la *Freiheitsschrift* es el "punto culminante" de la metafísica idealista, porque allí se intenta pensar el ser desde la libertad y no al revés.

El *Ungrund* como ruptura con la metafísica del fundamento

Heidegger interpreta el *Ungrund* como un gesto que desestabiliza la metafísica del fundamento (Grund) que domina la tradición occidental. En lugar de un ser plenamente inteligible, Schelling introduce un origen que no se deja captar por la razón; una dimensión de oscuridad constitutiva; un "querer" previo a la esencia.

Para Heidegger, esta intuición anticipa su propia crítica a la metafísica de la presencia y abre la posibilidad de pensar el ser como acontecimiento más que como estructura fija.

La lectura de Schelling acompañó a Heidegger durante más de treinta años y fue decisiva para su tránsito desde la fenomenología hacia una ontología más radical. Los trabajos contemporáneos sobre Sein – Grund – *Ungrund* muestran cómo conceptos como ser, fundamento y no-fundamento se entrelazan en esta recepción.

La lectura que hace Heidegger del *Ungrund* en Schelling influye directamente en dos movimientos centrales de su propio pensamiento: su tránsito hacia la noción de *Ereignis* y su reformulación de la nada (*das Nichts*) en *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?)

Ambos movimientos comparten un mismo gesto: desplazar la metafísica del fundamento hacia un pensar del origen como no-fundamento.

1. Cómo el *Ungrund* prepara el camino hacia el *Ereignis*: El *Ungrund* como origen no fundante.

El término alemán *Ereignis* suele traducirse como 'acontecimiento', 'evento', 'apropiación', pero ninguna traducción capta del todo su sentido. Heidegger juega con su etimología alemana: el verbo *er-eignen* significa 'apropiarse', 'hacer propio' (*eigen*: 'lo propio'). *Ereignis* sería aquello que hace que algo llegue a ser lo que es, apropiándolo a su esencia. Por eso, en Heidegger, *Ereignis* no es un suceso temporal, sino un acontecer ontológico.

Ereignis es el acontecimiento en el que el Ser y el ser humano se "apropian" mutuamente, entrando en una relación esencial. No es que el Ser "aparezca" ante el hombre, ni que el hombre "conozca" al Ser. Más bien el Ser se da al hombre. El hombre se abre al Ser. Es un acontecer originario que hace posible toda comprensión del ser.

En su pensamiento tardío, Heidegger quiere superar la metafísica tradicional, la idea del Ser como fundamento, la noción de sujeto y objeto, la representación. Para ello, necesita un concepto que exprese un acontecer previo a toda relación sujeto–objeto. Ese concepto es el *Ereignis*.

Heidegger ve en el *Ungrund* un intento de pensar un origen que no es fundamento, sino una potencia previa a toda determinación. En la *Freiheitsschrift*, Schelling distingue entre *Grund* y *Existenz*, pero remite ambos a un trasfondo más originario: el *Ungrund*, tomado de Jakob Böhme. Heidegger subraya que esta distinción marca el “punto culminante de la metafísica del idealismo alemán”, precisamente porque el fundamento ya no es racional sino un “querer” oscuro.

De la estructura *Grund/Ungrund* al juego de apropiación del Ereignis

En la lectura heideggeriana, el *Ungrund* anticipa la idea de que el ser no se da como presencia estable, sino como un *acontecer* que no puede deducirse ni fundamentarse.

Esto prepara el paso hacia el Ereignis, entendido como: un “acontecer apropiador” que no tiene causa ni razón suficiente; un origen que no es un punto inicial, sino un movimiento de donación y retirada; una estructura donde el ser y el hombre se co-pertencen sin fundamento previo.

El *Ungrund* funciona así como un precedente histórico-metafísico del intento heideggeriano de pensar el ser como acontecimiento y no como fundamento.

Afinidad con el “*unvordenklich*”, uno de los más difíciles conceptos del Heidegger tardío. Aparece sobre todo en *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)* y en los cuadernos negros. En alemán, *un-vor-denk-lich* combina tres elementos: *un-* → negación; *vor-* → antes; *denk-lich* → pensable.

Por tanto, literalmente significa: “lo impensable-de-antemano” o “lo que no puede ser pensado previamente”. Pero en Heidegger no se trata de un simple límite cognitivo. Es un concepto ontológico.

Aquello que precede a todo pensar, pero no como un hecho anterior, sino como la condición que hace posible que el pensar pueda comenzar. Es decir: No es algo que podamos anticipar. No es algo que podamos representar. No es algo que podamos fundamentar. Es lo que nos “acontece” antes de que podamos pensar en absoluto. Por eso está íntimamente ligado al *Ereignis*: el acontecimiento originario en el que Ser y ser humano se apropian mutuamente.

Heidegger dice que el *Ereignis* es *unvordenklich* porque: No puede ser pensado desde categorías previas. No puede ser deducido ni fundamentado. Solo puede ser experimentado como apertura del Ser. El *Ereignis* no es un concepto que se construye; es un don, un envío, un acontecer originario que nos precede.

Heidegger y Schelling buscan una relación con el ser que no sea trascendental ni normativa, sino basada en un origen “no-pensable de antemano” (*unvordenklich*). Este carácter no-anticipable del origen es precisamente lo que Heidegger radicaliza en el *Ereignis*.

Relación entre el *Ungrund* de Schelling y la nada (*Nichts*) de Heidegger en *Was ist Metaphysik?* La nada (*Nichts*) como desfundamentación: En *Was ist Metaphysik?* (1929), Heidegger describe la nada (*Nichts*) como aquello que “nihila”, es decir, que abre el espacio donde los entes pueden aparecer. La nada no es una nada vacía, sino una actividad originaria que desestabiliza la seguridad ontológica del ente.

Paralelos con el *Ungrund* de Schelling: Aunque Heidegger no identifica explícitamente la nada con el *Ungrund*, su lectura de Schelling ilumina varios

paralelos: Ambos designan un ámbito previo a la distinción ser/ente. Ambos son no-fundamentos: no explican, sino que abren. Ambos introducen una dimensión de oscuridad originaria que no es negativa, sino generativa. Ambos permiten pensar la libertad como estructura ontológica, no como propiedad del sujeto.

Aun así, Heidegger se distancia de Schelling en dos puntos: El *Ungrund* sigue inscrito en una metafísica de la libertad y del mal; la nada, en cambio, apunta a una ontología del ser como apertura. El *Ungrund* pertenece a la estructura interna de Dios en Schelling; la nada no remite a ninguna teología, sino a la finitud del ser humano como existente.

La recepción de Schelling acompaña a Heidegger durante décadas y contribuye a su giro desde la fenomenología hacia una ontología del origen no fundante. La tríada *Sein – Grund – Ungrund* es clave para comprender este tránsito. El *Ungrund* le muestra a Heidegger que el origen no puede ser pensado como fundamento racional. La nada le permite formular ese origen como apertura. El *Ereignis* radicaliza ambos gestos al pensar el ser como acontecimiento sin fundamento.

XAVIER ZUBIRI Y LA IDEA DE QUE EL HOMBRE ES CREADOR

«El hombre es la gran fuente de creación. El hombre es creador. La realidad del hombre, por lo menos, es la realidad de un proceso de creación. Esta fue toda la filosofía del Romanticismo y especialmente de la filosofía de Schelling: se considera al hombre fuente de la realidad, si no de la realidad total (en definitiva, sí que se lo creían los idealistas, por lo menos, si se quita el momento físico de esta formalidad), sí se considera al hombre como la fuente de toda la realidad.

El hombre es la tarea, justamente, de lograr su realidad propia. Sin embargo, esto me parece absolutamente insuficiente, porque no es dar un concepto preciso de lo que es la creación humana.

¿Es el hombre, efectivamente, creador? Sí y no.

Stricto sensu, no. Porque la realidad no está creada, ni está tan siquiera experienciada: está dada en impresión primaria, que es juntamente la impresión de realidad, a la cual el hombre se encuentra atenido, de la cual se encuentra henchido, por la cual se encuentra arrastrado en todos los momentos, inexorablemente, de su vida.

El hombre no es creador de la formalidad de lo real: lo contrario. Sin embargo, el hombre se apoya en lo real para hacerse. Y en este apoyarse en lo real para hacerse se cambia la diferencia entre lo real y el contenido en un ámbito que es huero, pobre, indefinido. Y en eso es en lo que consiste el proceso de irrealización.

Un proceso de irrealización en que el hombre va a poder inscribir, dentro del carácter físico de realidad, en ese mismo carácter, otras cosas distintas –y de distinta manera– que aquello que se le ofrece en el contenido del sentir. Y, en ese sentido, el hombre es creación. Por eso, diría que el hombre es cuasi creación, en el sentido más elemental del vocablo, despojándolo de cuanto pudiera tener de una resonancia meramente intelectual o intelectualista. No se trata, por ejemplo, como decía Cohen, de que la verdadera realidad es el concepto. No. El concepto no es realidad.

En primer lugar, porque el concepto es una experiencia conceptiva, de concepción; y, en segundo lugar, porque la idea en cuanto idea, no es realidad, sino que es justamente irreal.

El hombre va haciendo la experiencia de las cosas reales por un proceso de irrealización, en el cual hay una cuasi-creación. Pero, entonces, se dirá: si el hombre lo único que crea es justamente lo que no es real, es un poco perder el tiempo.

Y a esto hay que contestar, primero, que lo irreal como creación reobra sobre la anchurosidad misma de lo real. Esto pone bien en claro que aquello en lo que primariamente está el hombre no son las cosas, sino que entre cosas está en la *realidad*. Y que precisamente esa experiencia de la anchurosidad de lo real pertenece –en la forma de una experiencia creadora– al haber del hombre con su inteligencia, respecto de las cosas. [...]

Las ficciones más ficticias, los conceptos más alejados de la realidad, dejan, evidentemente, su impronta en el ser sustantivo del hombre. El hombre, efectivamente, se figura ser de una cierta manera y hace la experiencia de sí mismo. Y esa experiencia de sí mismo es, a última hora, el eje cardinal de toda la integración de lo real y de lo irreal.

Esa experiencia es estrictamente creadora. Lo real y lo irreal están en última instancia integrados en el hombre.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 195 ss.]

WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770–1831) – IDEALISMO ABSOLUTO

Pocas figuras han marcado tan profundamente la filosofía, la política, la teología, la estética y la comprensión moderna de la historia como Hegel. Si Europa alcanza con él su “madurez intelectual”, es porque Hegel logra articular de manera sistemática algo que hasta entonces estaba disperso: la unidad entre razón, realidad e historia.

“La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel”, dice Xavier Zubiri.

Quiere decir que, con Hegel, Europa alcanza la forma más completa de su propio pensamiento. Después de Hegel, la filosofía europea ya no puede ser la misma. Esto no significa que Hegel tenga la última palabra, sino que marca un punto de inflexión: después de él, toda filosofía debe situarse respecto a su sistema.

Hegel concentra todos los motivos capitales de la historia espiritual de occidente: metafísica griega del ser, especulación cristiana sobre Dios y la creación, y filosofía profana de la edad moderna, con su divinización de la naturaleza y del hombre.

Hegel se siente a sí mismo como la plenitud madura de todos los conatos realizados a lo largo de la historia para mirar al mundo desde el punto de vista de lo eterno: *sub specie aeternitatis*. Aunque más que plenitud, la filosofía de Hegel es una tensión, forzada hasta el límite, de toda metafísica occidental.

Biografía

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fue uno de los filósofos más influyentes de la modernidad, figura central del Idealismo alemán y creador de un sistema filosófico que buscó explicar la totalidad de la realidad mediante un método dialéctico. Su pensamiento marcó profundamente la filosofía, la política, la teología, la historia y las ciencias sociales. Su vida refleja el paso de la Ilustración al romanticismo, marcada por influencias de Kant y la Revolución Francesa.

Hegel nació en Stuttgart (en la región histórica de Suabia, en la que también nacieron Hölderlin y Schelling), en el seno de una familia protestante pietista de clase media. Su padre era funcionario de la administración pública; su madre provenía de una familia culta y acomodada.

Desde muy pequeño mostró una inclinación intensa por el estudio. A los tres años asistió a la escuela alemana y a los cinco a la escuela de latín. Estudió en el Gymnasium de Stuttgart entre los 7 y 18 años, donde destacó por su disciplina y curiosidad intelectual. Leía a los clásicos griegos y latinos, traducía a Sófocles, aprendía hebreo, francés e inglés.

Estudió teología y filosofía en el seminario teológico de Tubinga (1788-1793), donde compartió habitación con Friedrich Hölderlin y Friedrich Schelling, así como el entusiasmo por la Revolución Francesa, Kant y los clásicos griegos, y con quienes formó un círculo intelectual decisivo.

El estudio de la filosofía, el interés por la Antigüedad y el entusiasmo por la Revolución Francesa unieron a los tres amigos en el Tübinger Stift. Hegel conservó su entusiasmo por los griegos durante toda su vida. Mucho más tarde escribió sobre ello:

“Al oír el nombre de Grecia, el hombre culto de Europa, y en particular nosotros los alemanes, se siente como en casa. La ciencia y el arte, aquello que satisface, ennoblece y embellece nuestra vida espiritual, sabemos que lo recibimos de Grecia”.

Hölderlin, Schelling y Hegel no escribieron ninguna obra conjunta formal durante su estancia en el Seminario de Tubinga, pero sí produjeron un texto colectivo muy breve y simbólico: el llamado *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* (El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán), cuya autoría exacta sigue siendo debatida.

Es el único texto que puede considerarse colectivamente vinculado a los tres. Es un manuscrito breve (unas dos páginas). Fue hallado en los papeles de Hegel, pero la letra es de Schelling. El estilo recuerda a Hölderlin. Por eso, los especialistas consideran que los tres participaron de algún modo: discusión común, ideas compartidas, redacción por Schelling, conservación por Hegel.

En comparación con Schelling, cinco años más joven pero precoz y genial, el talento de Hegel no destacó al principio de manera llamativa. Hegel era un pensador lento y tenaz, pero capaz de profundizar. Le llevó mucho tiempo considerar sus ideas maduras para la publicación. Pero cuando finalmente lo hizo, sus escritos mostraron una unidad coherente de los pensamientos esenciales, mientras que Schelling transformaba continuamente sus ideas.

Obtuvo el Magister en Filosofía en 1790 y el licenciado teológico en 1793. En estos años se entusiasmó con las ideas de la Ilustración, la Revolución Francesa y los ideales de libertad y razón. Tras graduarse, trabajó como tutor privado en Berna (1793–1796) y luego en Fráncfort (1797–1800).

En Berna convivió con la familia Steiger, cuyas ideas liberales influyeron en su pensamiento político. En Fráncfort profundizó en temas religiosos, éticos y sociales, desarrollando sus primeras reflexiones sobre la libertad y la comunidad.

En Fráncfort estrecha sus lazos de amistad con Hölderlin (el llamado periodo místico-panteísta, de 1793 hasta 1800). En sus años juveniles escribió fragmentos teológicos y filosóficos, publicados póstumamente como *Escritos teológicos juveniles*, místico-panteístas influenciados por Rousseau.

Era un trabajo que lo mantenía económicamente, pero lo alejaba de su verdadera vocación: la filosofía. Después de algunos años de ardua actividad como preceptor en Fráncfort y Berna, la modesta herencia de 6000 marcos que Hegel recibió tras la muerte de su padre lo puso en condiciones de seguir su vocación interior.

No era una fortuna, pero sí lo suficiente para dejar su empleo como preceptor, mudarse a Jena, dedicarse por primera vez exclusivamente a la filosofía, y unirse a su amigo Schelling, que ya era una figura emergente. Este es el momento en que Hegel pasa de ser un intelectual disperso y sin rumbo claro a convertirse en un filósofo profesional.

Para su acreditación para la docencia universitaria eligió la Universidad de Jena en Weimar por recomendación de Schelling. Gracias a esa independencia económica temporal, Hegel comienza a dar clases en la Universidad de Jena, escribe sus primeros textos filosóficos maduros, y, pocos años después, redacta su primera gran obra la *Fenomenología del espíritu* (1807).

En Jena, donde enseña al lado de Schelling, y colabora con él en el *Kritischer Journal für Philosophie*. Allí comenzó a impartir clases como docente privado, sin lograr demasiados oyentes por sus escasas dotes de orador y la dificultad de sus cursos. En esta etapa escribió obras fundamentales y desarrolló su método dialéctico.

Jena se había convertido, entre 1790 y 1806, en el laboratorio intelectual más intenso de Alemania. Durante unos quince años, en un espacio muy pequeño, coincidieron los pensadores, poetas y científicos que darían forma al idealismo alemán, al romanticismo y a la nueva ciencia filológica.

A diferencia de otras universidades alemanas más rígidas, Jena ofrecía libertad académica inusual, ausencia de censura estricta, un ambiente donde los jóvenes profesores podían experimentar. Esto atrajo a espíritus inquietos que buscaban un lugar donde pensar sin trabas.

En torno a 1794–1803, Jena reunió a una constelación irrepetible: Fichte, revolucionando la filosofía con su Doctrina de la ciencia. Schelling, prodigio precoz, desarrollando la filosofía de la naturaleza. Hegel, que allí maduró su pensamiento y escribió la *Fenomenología del espíritu*.

Schiller, profesor de historia y figura central del clasicismo de Weimar. Los primeros románticos: los hermanos Schlegel, Novalis, Tieck. Era un ecosistema intelectual donde cada semana surgía una idea nueva.

Weimar está a pocos kilómetros de Jena. Allí vivían Goethe y Schiller, que actuaban como polos de atracción cultural. Goethe, además, tenía influencia política y protegía a los jóvenes talentos de Jena. La combinación Jena-Weimar formaba un doble centro cultural sin equivalente en Alemania.

La juventud intelectual alemana veía en la Revolución Francesa un impulso hacia la libertad. Jena, con su ambiente liberal, se convirtió en un lugar donde se discutían ideas revolucionarias, se reinterpretaba la Antigüedad, se soñaba con una nueva humanidad. Este entusiasmo político alimentó la creatividad filosófica.

En 1807 Hegel publica la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel escribe su obra más audaz en medio de ese torbellino intelectual, terminada justo antes de la batalla de Jena, que devastó la ciudad.

Esta obra de Hegel está profundamente marcada por el contexto bélico napoleónico, especialmente por la campaña de 1806 y la batalla de Jena, que Hegel vivió de primera mano. Mientras terminaba el manuscrito, vio a Napoleón entrar en la ciudad y lo interpretó como la encarnación histórica del "espíritu del mundo": "En verdad produce una sensación maravillosa ver a un individuo así, que aquí, concentrado en un solo punto, montado a caballo, dominando el mundo y gobernándolo."

Cuando las tropas napoleónicas derrotaron a Prusia en la batalla de Jena-Auerstedt (14 de octubre de 1806), la ciudad quedó en caos. Hegel, que vivía allí como profesor privado, tuvo que abandonar Jena apresuradamente pocos días después de la batalla. La ciudad fue saqueada. La universidad quedó paralizada.

Hegel tenía deudas y prácticamente ningún ingreso. En ese contexto, salió con lo que pudo cargar, y entre esas pocas pertenencias estaba el manuscrito casi terminado de la *Fenomenología del espíritu*.

La batalla de Jena en 1806 marca simbólicamente el final de esa época, pero también la culminación de su energía creativa. Tras la caída de Jena, Hegel trabajó como editor de un periódico en Bamberg (1807-1808).

Luego fue rector y profesor en el Gymnasium de Núremberg (1808-1816), donde escribió la *Ciencia de la Lógica* y donde se casó con Marie von Tucher y tuvo dos hijos. En 1816 obtuvo una cátedra en Heidelberg, donde publicó la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817).

En 1818 asumió la cátedra de Fichte en la Universidad de Berlín, de la que fue rector en los últimos años, alcanzando gran fama hasta su muerte. En Berlín se convirtió en el filósofo oficial del Estado prusiano y en una figura de enorme prestigio. Allí publicó la *Filosofía del Derecho* y dictó influyentes cursos sobre estética, historia, religión y filosofía del espíritu.

Hegel murió en Berlín, probablemente de una epidemia de cólera que azotó a Berlín. Este día terminó una genial etapa de la filosofía, y tal vez una época de la historia. Tras su muerte, sus seguidores se dividieron en hegelianos de derecha (conservadores) y hegelianos de izquierda (críticos y revolucionarios, como Marx).

Obras de Hegel

- *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* – Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling (1801). Hegel escribió esta obra cuando aún era joven y estaba muy cerca de Schelling. El texto es una defensa del sistema de Schelling frente al de Fichte, pero también es el lugar donde Hegel empieza a perfilar su propia filosofía. Hegel quiere mostrar que Fichte y Schelling parten del idealismo kantiano, pero sus sistemas no son equivalentes, y el de Schelling representa un progreso hacia una filosofía más completa. El texto es, en esencia, una toma de posición: Hegel se alinea con Schelling. Hegel sostiene que Fichte reduce todo al Yo. Para Fichte, el principio absoluto es el Yo que se autopone. Hegel dice que esto convierte la filosofía en un idealismo subjetivo. No logra superar la oposición Yo / No-Yo. El Yo de Fichte necesita oponerse al No-Yo para actuar. Pero esa oposición nunca se resuelve plenamente. Hegel afirma que Fichte mantiene una dualidad insuperada, y por eso su sistema es formal, no verdaderamente absoluto.

Fichte convierte la realidad en un escenario para la acción moral del Yo. Hegel considera que esto empobrece la comprensión del mundo. El sistema de Fichte es dinámico, pero demasiado subjetivo y no alcanza un Absoluto verdaderamente universal. Hegel sostiene que Schelling supera el subjetivismo. El principio absoluto no es el Yo, sino la Identidad entre sujeto y objeto. Reconoce la realidad de la Naturaleza. La Naturaleza no es un simple producto del Yo, sino un organismo vivo, con actividad propia. Ofrece un Absoluto más adecuado. El Absoluto es una unidad originaria donde no hay oposición entre Yo y mundo. Integra arte, naturaleza y espíritu. Para Hegel, Schelling abre el camino hacia una filosofía más rica y total. Su sistema es más objetivo, amplio y verdaderamente absoluto que el de Fichte.

Lo más importante: Hegel empieza a perfilar su propia filosofía. Aunque Hegel defiende a Schelling, también deja entrever que el Absoluto no puede ser solo identidad indiferenciada. Debe incluir diferenciación y desarrollo. La filosofía debe mostrar cómo el Absoluto se despliega. Aquí aparece el germen de la futura dialéctica hegeliana.

- *De orbitis planetarium* – Sobre las órbitas de los planetas (1801). Es un breve escrito científico que Hegel publicó en 1801, cuando aún era joven y trabajaba en Jena junto a Schelling. Es una obra sorprendente porque no es filosófica en sentido estricto: es un intento de intervenir en un debate astronómico de la época.

En 1801, el astrónomo Giuseppe Piazzi descubrió un nuevo cuerpo celeste entre Marte y Júpiter: Ceres. Esto reavivó el interés por la ley de Titius-Bode, una regla empírica que parecía predecir las distancias de los planetas al Sol. Hegel, fascinado por la idea de que la naturaleza expresa leyes racionales, intervino en el debate con este pequeño tratado.

Hegel intenta demostrar filosóficamente que debe existir un planeta entre Marte y Júpiter. La estructura del sistema solar no es accidental, sino racional. La razón puede anticipar la existencia de cuerpos celestes antes de que la observación

los confirme. En otras palabras, Hegel quiere mostrar que la Idea (la racionalidad) estructura la naturaleza. Aquí se ve su confianza en la filosofía como ciencia.

Aunque es un texto científico, ya muestra rasgos típicos de Hegel: La idea de que la naturaleza es manifestación de la razón. La búsqueda de totalidad y necesidad. La crítica a explicaciones puramente empíricas. La convicción de que la filosofía puede anticipar descubrimientos científicos. Este escrito es un precursor de su Filosofía de la Naturaleza.

- *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* – Relación del escepticismo con la filosofía (1801). Hegel intenta mostrar que el escepticismo no es un enemigo de la filosofía. Es un momento necesario dentro del desarrollo del pensamiento. La filosofía verdadera debe integrar el escepticismo, no simplemente refutarlo. Este texto es clave porque anticipa la idea hegeliana de que la verdad es un proceso dialéctico. Para Hegel, el escepticismo no es simple duda. No es relativismo. No es negación absoluta del conocimiento. El escepticismo auténtico es una actividad negativa que: Disuelve las certezas dogmáticas. Muestra la insuficiencia de las posiciones unilaterales. Abre el camino hacia un saber más profundo. El escepticismo es crítica viva, no parálisis.

Hegel reconoce el valor del escepticismo antiguo (pirrónico), pero dice que se queda en una negación vacía. No construye nada. No reconoce la necesidad interna del pensamiento. Hegel critica especialmente el escepticismo moderno: El escepticismo cartesiano (duda metódica). El escepticismo kantiano (incognoscibilidad de la cosa en sí). Para Hegel, estos escepticismos son incompletos porque mantienen dualismos (sujeto/objeto, fenómeno/noúmeno) que no superan.

Hegel afirma que el escepticismo es un momento esencial de la filosofía especulativa. Porque la filosofía, para ser verdadera, debe: Negar lo finito. Superar las posiciones parciales. Mostrar la contradicción interna de cada forma de conciencia. Esto es exactamente lo que hace el escepticismo. Pero la filosofía no se queda ahí: supera esa negación mediante la dialéctica.

El escepticismo como momento de la dialéctica. Aquí aparece la idea clave: Negación → Superación → Conservación. El escepticismo cumple la función de negación: Destruye lo inmediato. Rompe las certezas ingenuas. Revela contradicciones. La filosofía especulativa (Hegel) realiza la superación (*Aufhebung*): Conserva lo verdadero de cada posición. Elimina lo unilateral. Integra la negación en un saber más alto. El escepticismo es la parte negativa de la dialéctica. La filosofía es la totalidad del proceso.

Hegel concluye que el escepticismo no destruye la filosofía. La fundamenta, porque obliga al pensamiento a no quedarse en certezas inmediatas. La filosofía verdadera es escepticismo superado, es decir, escepticismo integrado en un sistema positivo. En sus palabras: "la filosofía es esencialmente escepticismo, pero escepticismo que se ha vuelto positivo."

- *Glauben und Wissen* – Fe y saber (1802). Se trata de un ensayo publicado en la revista que Hegel dirigía junto a Schelling y Hölderlin. En él, Hegel analiza

críticamente tres grandes corrientes filosóficas de su tiempo: Kant, Jacobi, Fichte. Estas corrientes, según Hegel, representan distintas formas de dualismo moderno: separan fe y razón, sujeto y objeto, fenómeno y cosa en sí, libertad y naturaleza. Hegel quiere mostrar que estas separaciones son insostenibles y que la filosofía debe superarlas hacia una unidad más alta.

Hegel sostiene que la filosofía moderna ha caído en una ruptura entre: lo finito y lo infinito, lo sensible y lo suprasensible, el yo y el mundo, la fe y el saber. Esta ruptura produce un pensamiento negativo, incapaz de reconciliar los opuestos. Fe y saber es un intento de diagnosticar esta enfermedad del pensamiento moderno.

Hegel reconoce la grandeza de Kant, pero critica la separación entre fenómeno y cosa en sí. La idea de que la razón solo conoce lo condicionado. La moral como reino de la libertad separado del mundo natural. Para Hegel, Kant deja a la razón dividida y sin reconciliación.

Jacobi afirma que lo absoluto solo puede conocerse por fe, no por razón. Hegel responde que esta fe inmediata: Es irracional. No explica nada. Renuncia al pensamiento. Para Hegel, Jacobi cae en un irracionalismo que abandona la filosofía.

Fichte: el Yo como principio absoluto. Hegel critica que Fichte: Reduce todo al Yo. Mantiene una oposición constante entre Yo y No-Yo. No logra una verdadera unidad. El sistema de Fichte es, para Hegel, subjetivismo moral sin reconciliación ontológica.

Hegel afirma que: La filosofía moderna ha separado fe y saber, pero la verdad exige su unidad. Ni la fe sin razón (Jacobi), ni la razón limitada (Kant), ni la razón subjetiva (Fichte) pueden alcanzar el Absoluto. El Absoluto no es algo más allá del pensamiento, sino pensamiento que se piensa a sí mismo.

En Fe y saber ya aparece la idea que dominará toda la filosofía hegeliana: La verdad es la unidad reconciliada de los opuestos. No se trata de elegir entre fe o saber, sino de superar (Aufheben) la oposición. Este texto anticipa la dialéctica de la Fenomenología del espíritu, la lógica especulativa, y la crítica hegeliana al entendimiento abstracto.

Hegel concluye que la filosofía debe superar el dualismo moderno. La fe y el saber no son enemigos, sino momentos de una unidad superior. El Absoluto no es inaccesible (Kant), ni irracional (Jacobi), ni subjetivo (Fichte). La razón especulativa es capaz de reconciliar lo que la modernidad ha separado.

- *Die Phänomenologie des Geistes* – La Fenomenología del Espíritu (1807). Es la primera obra importante de Hegel y se considera un texto clave de la filosofía poskantiana. Examina cómo la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu se desarrollan gradualmente hasta alcanzar el conocimiento absoluto. Traza el desarrollo dialéctico de la conciencia hacia el saber absoluto, superando oposiciones entre sujeto y objeto mediante la experiencia histórica y lógica del espíritu. La obra se divide en etapas: conciencia (certeza sensible, percepción e intelecto), autoconciencia (señor-siervo), razón, espíritu, religión y saber absoluto. Cada figura representa un momento dialéctico donde la conciencia se

aliena, niega y reconcilia consigo misma, avanzando de lo abstracto a lo concreto.

El libro de Hegel no es simplemente una descripción de las formas de la conciencia, sino una presentación del camino del conocimiento en sí mismo. Este camino, bien conocido, conduce desde la certeza sensorial, pasando por la percepción y la autoconciencia, hasta el espíritu, la religión y el conocimiento. Esta obra es de suma importancia porque Hegel demuestra que la verdad no es estática, sino que se desarrolla histórica y dialécticamente. Ha influido profundamente en la filosofía moderna, especialmente en los debates sobre la subjetividad, la historia, el reconocimiento y la razón social.

- *Wissenschaft der Logik* – Ciencia de la lógica (1812–1816; edición final 1831). Es el núcleo del sistema de Hegel, dedicado a la estructura del pensamiento puro.

No es una lógica formal, sino una ontología racional: una investigación sobre las estructuras fundamentales del ser, tal como se despliegan mediante la dialéctica. Hegel quiere mostrar que la realidad es racional. La razón se desarrolla a sí misma. El pensamiento y el ser son inseparables. Por eso dice que la lógica es la ciencia de la Idea en sí y para sí, antes de manifestarse en la naturaleza y el espíritu.

Estudia el movimiento interno del pensamiento puro, sin ejemplos, sin psicología empírica. Es el análisis del Absoluto en su forma más abstracta. Hegel divide la obra en tres grandes partes:

Lógica del Ser: Es el nivel más inmediato y pobre del pensamiento. Incluye categorías como: Ser, Nada, Devenir, Determinación, Cantidad, Medida. Aquí aparece el famoso inicio: El ser puro y la nada pura son lo mismo. El pensamiento descubre que lo más simple es también lo más inestable. Todo se mueve hacia una unidad más rica: el devenir.

Lógica de la Esencia: Aquí el pensamiento ya no es inmediato: reflexiona, se repliega, busca fundamentos. Categorías principales: Esencia / Apariencia, Identidad / Diferencia, Causalidad, Sustancia / Accidente. La esencia es lo que está "detrás" del ser, pero no es algo oculto: se manifiesta en la apariencia. La esencia es relación, no sustancia fija.

Lógica del Concepto: Es el nivel más alto: el pensamiento se reconoce como libertad. Incluye: Concepto, Juicio, Silogismo, Objeto, Vida, Idea. Aquí aparece la noción más importante: La Idea es la unidad de concepto y realidad. La Idea se despliega en Idea de vida, Idea del conocimiento, Idea absoluta. Y al final, la Idea absoluta se exterioriza en la naturaleza, dando paso a la Filosofía de la Naturaleza.

Hegel usa como método la dialéctica. La dialéctica no es un esquema mecánico de "tesis–antítesis–síntesis". Es el movimiento interno del concepto, que niega lo inmediato, supera la contradicción, conserva lo verdadero de cada momento (*Aufhebung*). Cada categoría se transforma en la siguiente porque contiene una contradicción interna. La lógica es, por tanto, un proceso vivo, no un catálogo de conceptos.

Esta obra es muy importante porque en ella Hegel fundamenta su sistema entero, muestra cómo la razón se autodespliega, supera el dualismo kantiano, ofrece una ontología dinámica, convierte la lógica en metafísica.

Sin la Ciencia de la lógica, no se entiende la Fenomenología del espíritu, la Enciclopedia, la Filosofía del derecho, ni su visión de la historia, el arte o la religión.

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* – Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817, 1827, 1830): síntesis del sistema hegeliano: Lógica, Naturaleza y Espíritu. Es el texto donde Hegel presenta su filosofía de manera sistemática, ordenada y pedagógica, a diferencia de la Fenomenología del espíritu, que es más literaria y experimental. Es la exposición completa del sistema filosófico de Hegel, organizada en tres grandes partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Espíritu. Hegel la escribió como manual para sus cursos universitarios, por eso es más breve y esquemática que la Ciencia de la lógica, pero también más accesible. La Enciclopedia es el mapa general del sistema.

Lógica (La Idea en sí)

Es una versión abreviada de la Ciencia de la lógica. Estudia las categorías fundamentales del pensamiento: Ser, Esencia, Concepto. La lógica es la metafísica de Hegel: el estudio del ser en su forma más pura. Aquí la Idea es pura racionalidad, sin mundo todavía.

Filosofía de la Naturaleza (La Idea fuera de sí)

La Idea se exterioriza en la naturaleza, que aparece como multiplicidad, contingencia, espacio y tiempo, vida orgánica. Hegel analiza: Mecánica (materia, movimiento, gravedad), Física (luz, calor, electricidad, química), Organismo (vida vegetal, animal, humano). La naturaleza es la Idea alienada, imperfecta, dispersa. Es el momento de la exterioridad.

Filosofía del Espíritu (La Idea en sí y para sí)

Aquí la Idea vuelve a sí misma en la forma del espíritu, es decir, de la libertad consciente. Se divide en tres niveles: a) Espíritu subjetivo (el individuo: alma, conciencia, autoconciencia, razón); b) Espíritu objetivo (la vida social e institucional: derecho, moralidad, eticidad (familia, sociedad civil, Estado); c) Espíritu absoluto (las formas supremas de la autocomprensión humana: Arte, Religión, Filosofía). La filosofía es la forma más alta porque piensa conceptualmente lo que el arte intuye y la religión representa. Aquí la Idea alcanza su plenitud.

La Enciclopedia es muy importante porque es la exposición más clara y ordenada del sistema hegeliano, el texto que Hegel usaba para enseñar, la base de las famosas Lecciones (estética, religión, historia, etc.), el punto de referencia para entender cómo se conectan lógica, naturaleza y espíritu. Si la Ciencia de la lógica es la arquitectura interna, la Enciclopedia es el edificio completo.

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – Principios de la filosofía del derecho (1821). Es el texto donde Hegel expone su teoría de la libertad, del Estado y de

la vida ética. Es la exposición sistemática de la filosofía política y jurídica de Hegel. Forma parte de la tercera sección de la *Enciclopedia* (el Espíritu objetivo), pero aquí está desarrollada con mayor detalle. Hegel quiere responder a una pregunta fundamental: ¿Cómo se realiza la libertad humana en el mundo? Su respuesta: La libertad se realiza institucionalmente, en el derecho, la moralidad y la eticidad.

Hegel divide la filosofía del derecho en tres partes, que representan tres niveles de realización de la libertad: Derecho abstracto. Moralidad, Eticidad (*Sittlichkeit*). Cada nivel supera al anterior mediante la dialéctica.

Derecho abstracto

Es el nivel más básico y externo de la libertad. Aquí la persona es considerada como sujeto jurídico, portador de derechos formales. Incluye: Propiedad, Contrato, Injusticia (delito, coacción). La libertad aquí es negativa: libertad como no interferencia. Es la esfera del liberalismo jurídico. Pero es insuficiente, porque no considera la intención ni la vida ética.

Moralidad

Aquí aparece la interioridad del sujeto: intención, conciencia, responsabilidad. Incluye: Intención y bienestar, Intención moral, Bien y mal, Conciencia moral. La libertad ya no es solo externa, sino reflexiva. Pero también es insuficiente: La moralidad puede volverse subjetivismo, arbitrariedad o "alma bella". Por eso debe superarse en la vida ética.

Eticidad (*Sittlichkeit*)

Es el nivel más alto: la libertad concreta, realizada en instituciones racionales. La eticidad se divide en: a) Familia: Unidad inmediata basada en el amor. b) Sociedad civil: El "sistema de necesidades" – mercado, trabajo, corporaciones, administración de justicia. Aquí los individuos persiguen fines particulares, pero dentro de un marco racional. c) Estado: La culminación de la eticidad. El Estado no es un aparato coercitivo, sino la realidad efectiva de la libertad. Hegel lo concibe como: constitucional, racional, orgánico, no despótico, no contractualista. El Estado es la unidad reconciliada entre individuo y comunidad.

La idea central: la libertad como realización objetiva

La libertad no es solo un sentimiento ni una elección individual. Es una forma de vida institucional. La libertad se realiza cuando: las instituciones son racionales, los individuos se reconocen en ellas, y las leyes expresan la voluntad universal. Por eso dice: "Lo racional es real, y lo real es racional." No significa que todo lo existente sea bueno, sino que lo que perdura y funciona expresa una racionalidad histórica.

Libertad concreta

No es libertad abstracta ("hacer lo que quiero"), sino libertad que se realiza en instituciones. Voluntad universal no es la suma de voluntades individuales, sino la racionalidad del conjunto. Estado ético es el Estado como realización de la libertad, no como opresión. Corporaciones: Son cuerpos intermedios entre individuo y Estado, que protegen al trabajador y dan cohesión social.

- *Über die englische Reformbill* – Sobre la reforma legal inglesa (1831).

En 1831, Inglaterra debatía la Reform Bill, una reforma parlamentaria que buscaba: eliminar “burgos podridos” (distritos casi sin población que elegían diputados), ampliar la representación de las ciudades industriales, modernizar el sistema electoral. Hegel escribe este artículo en la *Preußische Staatszeitung* (Gaceta del Estado prusiano) para comentar el proceso. Es uno de sus últimos textos, escrito un año antes de su muerte.

Hegel no analiza la reforma desde un punto de vista partidista, sino filosófico. Le interesa: cómo una sociedad corrige racionalmente sus instituciones, cómo se mantiene la continuidad del Estado, cómo se evita la revolución mediante reformas graduales. Para Hegel, Inglaterra es un ejemplo de evolución institucional, no de ruptura.

Tesis principales del texto: a) La reforma es necesaria. Hegel reconoce que el sistema parlamentario inglés estaba desfasado: desigualdad en la representación, privilegios heredados, falta de correspondencia entre población y representación. La reforma es, por tanto, una exigencia de racionalidad. b) La reforma debe hacerse sin destruir la constitución. Hegel insiste en que las instituciones deben evolucionar, no ser destruidas de golpe, ni reemplazadas por abstracciones teóricas. La reforma inglesa es ejemplar porque corrige sin romper.

Esto encaja con su idea de que la libertad se realiza en instituciones históricas, no en utopías. El Estado inglés es fuerte porque combina tradición y cambio. Hegel admira que Inglaterra conserva la monarquía, mantiene la Cámara de los Lores, pero adapta la Cámara de los Comunes a la realidad social. Es un ejemplo de constitucionalismo orgánico, no revolucionario. La reforma evita la revolución. Hegel teme las revoluciones violentas (como la francesa). Por eso valora que Inglaterra: reconozca las demandas sociales, las incorpore institucionalmente, y mantenga la estabilidad del Estado. La reforma es un acto de prudencia política.

Este texto confirma ideas centrales de la Filosofía del derecho de Hegel: El Estado es una realidad histórica, no un diseño abstracto. Las instituciones deben reformarse desde dentro. La libertad se realiza en instituciones racionales. La reforma inglesa amplía la participación sin destruir la estructura. La política debe evitar extremos: ni inmovilismo ni revolución. La reforma es el camino intermedio.

- *Escritos juveniles* (1907): textos teológicos y filosóficos tempranos.

Son un conjunto de textos fundamentales para entender cómo se forma su pensamiento antes de la *Fenomenología del espíritu* y del sistema maduro. Los escritos juveniles abarcan aproximadamente 1793–1800, cuando Hegel era un joven intelectual en Tubinga, Berna y Fráncfort.

En estos escritos juveniles no aparece todavía la dialéctica hegeliana, pero sí las preocupaciones éticas, religiosas y políticas que luego alimentarán su filosofía. Son textos tempranos, muchos de ellos inéditos en vida, donde Hegel reflexiona sobre la religión cristiana, la libertad, la moralidad, la vida griega, la crítica al

formalismo kantiano, la necesidad de una comunidad ética. Son obras más literarias y ensayísticas que sistemáticas. Aquí Hegel todavía no es "Hegel", pero ya se ve el germen de su pensamiento.

Vida de Jesús (1795)

Un intento de reinterpretar la figura de Jesús como un maestro moral, no un ser divino sobrenatural, cuyo mensaje es la libertad interior y el amor. Hegel critica el dogmatismo religioso y busca una religión racional.

El espíritu del cristianismo y su destino (1799)

Uno de los textos más profundos del joven Hegel. Ideas centrales: El cristianismo primitivo es una religión del amor y la reconciliación. Con el tiempo se volvió una religión de ley, culpa y deber, perdiendo su espíritu original. La oposición entre ley y amor es el gran conflicto de la modernidad. Aquí aparece por primera vez la idea de superación (*Aufhebung*), aunque sin el aparato dialéctico posterior.

La positividad de la religión cristiana (1795-1796)

Hegel critica la "positividad" de la religión, es decir: sus mandatos externos, su autoridad impuesta, su carácter dogmático. Defiende una religión basada en la libertad interior, no en normas externas.

Fragmentos sobre el amor (1797)

Un texto breve y hermoso donde Hegel afirma que el amor es la unidad inmediata entre individuos, una superación de la separación del yo, un anticipo de la reconciliación ética. Es un antecedente directo de su idea posterior de eticidad (*Sittlichkeit*).

La Constitución de Alemania (1798-1800)

Un análisis político donde Hegel: critica la fragmentación del Sacro Imperio Romano Germánico, denuncia la debilidad del Estado alemán, defiende la necesidad de una unidad política racional. Es un precursor de su filosofía del Estado.

Escritos sobre la religión popular griega

Hegel idealiza la polis griega como una comunidad donde individuo y sociedad estaban reconciliados, la religión era expresión de la vida ética, no existía la escisión moderna entre sujeto y mundo. Este "mundo griego" será un modelo recurrente en su pensamiento.

Temas centrales de los escritos juveniles

a) Crítica al cristianismo institucional. Hegel denuncia: el moralismo, la culpa, la obediencia ciega, la separación entre Dios y el hombre. Busca una religión de libertad y reconciliación. b) Idealización de la Grecia clásica. Para Hegel, la polis griega representa: unidad, armonía, comunidad ética, ausencia de alienación. Este ideal influirá en su concepto de eticidad. c) Búsqueda de una comunidad racional. Hegel quiere superar el individualismo moderno, el formalismo moral kantiano, la fragmentación política alemana. La solución será la comunidad ética, que luego desarrollará en la Filosofía del derecho. d) Germen de la dialéctica.

Aunque no hay dialéctica sistemática, sí aparece: la idea de conflicto, la necesidad de superación, la búsqueda de unidad en la diferencia.

- *Propädeutik der Philosophie* – Propedéutica filosófica (1840): Es un texto menos conocido pero muy importante para entender cómo enseñaba filosofía y cómo concebía la formación del pensamiento. Se trata de un conjunto de lecciones y materiales pedagógicos que Hegel elaboró durante su etapa como profesor de secundaria en Núremberg (1808–1816).

No es una obra publicada por él, sino un texto reconstruido a partir de apuntes de clase, manuscritos, cuadernos de alumnos. Su objetivo era introducir a los jóvenes en el pensamiento filosófico, antes de enfrentarse a la filosofía sistemática. Es, por tanto, una introducción a la filosofía desde la perspectiva hegeliana.

Hegel concibe la Propedéutica como una preparación para la filosofía, un entrenamiento del pensamiento, una transición entre la educación escolar y la filosofía universitaria.

La filosofía, para Hegel, no puede enseñarse de golpe: requiere formar la capacidad de pensar conceptualmente. Aunque las versiones varían según los manuscritos, la *Propedéutica* suele dividirse en tres partes:

Lógica

Una introducción a las formas básicas del pensamiento: conceptos, juicios, razonamientos, reglas del entendimiento. No es todavía la lógica especulativa de la Ciencia de la lógica, sino una lógica escolar, más cercana a la tradición aristotélica. Su función: disciplinar el pensamiento.

Psicología

Estudia las facultades del alma: sensibilidad, imaginación, memoria, entendimiento, voluntad. Hegel quiere que los estudiantes comprendan cómo funciona la mente antes de abordar la filosofía propiamente dicha. Su función: conocerse a sí mismo como sujeto pensante.

Moral

Una introducción a la vida práctica: libertad, deber, conciencia, responsabilidad, felicidad. Es un anticipo de lo que luego será el Espíritu subjetivo y la moralidad en la Filosofía del derecho. Su función: formar el carácter moral.

Aunque es un texto pedagógico, ya contiene rasgos esenciales del pensamiento de Hegel: La idea de formación (*Bildung*). La filosofía no es solo conocimiento, sino formación del espíritu. La importancia del pensamiento conceptual.

Hegel quiere que los jóvenes aprendan a pensar con conceptos, no con opiniones. La unidad entre teoría y práctica. La lógica, la psicología y la moral forman un camino hacia la libertad racional. La filosofía como culminación del saber. La Propedéutica prepara el terreno para la filosofía sistemática.

Las *Lecciones* son transcripciones y reconstrucciones de los cursos que Hegel impartió en: Heidelberg (1816–1818), Berlín (1818–1831). Hegel no las publicó. Fueron

editadas póstumamente por sus discípulos (especialmente Hotho, Gans y Michelet) a partir de apuntes de estudiantes, manuscritos parciales, notas de clase.

Por eso, aunque no son "obras oficiales", son fundamentales para entender su pensamiento. Hegel explica oralmente lo que en sus libros aparece de forma muy abstracta.

Estas *Lecciones* son importantes porque muestran su pensamiento en evolución. A veces corrige, amplía o matiza ideas de la *Enciclopedia*. Son la base de muchas interpretaciones modernas, especialmente en estética, religión e historia.

Revelan al Hegel profesor: su estilo didáctico, ejemplos, comparaciones y explicaciones más vivas.

- *Lecciones sobre estética.*
- *Lecciones sobre filosofía de la historia.*
- *Lecciones sobre historia de la filosofía.*
- *Lecciones sobre filosofía de la religión.*

Las obras de Hegel se pueden ordenar siguiendo un criterio cronológico: *Fenomenología del espíritu*; *Lógica*; *Enciclopedia* y *Filosofía del derecho*. Pero desde el punto de vista del sistema de Hegel, la *Fenomenología* debería figurar después de la *Lógica* y la *Enciclopedia*.

Tras la publicación de la *Fenomenología*, comienza Hegel con la construcción de su sistema por la parte puramente metodológica, por la *Lógica*. Pero Hegel, en ese momento, piensa que la *Lógica* es la segunda parte de su obra, después de la *Fenomenología del espíritu*. Solo después de ordenarlo todo, en la subsiguiente *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el contenido de la *Fenomenología* pasará al final.

El "orden temático" de las obras de Hegel no es cronológico, sino sistemático: su filosofía se organiza en tres grandes partes –Lógica, Naturaleza y Espíritu– que corresponden al despliegue de la Idea.

Hegel concibe su filosofía como un sistema orgánico, donde cada parte desarrolla un momento necesario del pensamiento. El orden temático es:

1. Lógica: *Ciencia de la lógica* estudia la Idea en sí misma, antes de toda exteriorización. *Lógica objetiva*: Ser, Esencia. *Lógica subjetiva*: Concepto. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Parte I: Lógica (versión abreviada de la anterior).

Tema central: las categorías puras del pensamiento y su movimiento dialéctico.

2. Filosofía de la Naturaleza: La Idea se exterioriza en la naturaleza. *Enciclopedia* – Parte II: Filosofía de la Naturaleza. Incluye: Mecánica, Física, Orgánica. Tema central: la Idea alienada en la exterioridad natural.

3. Filosofía del Espíritu: La Idea vuelve a sí misma en la subjetividad, la cultura y la vida ética. *Fenomenología del espíritu* (puede leerse como introducción al sistema).

Enciclopedia – Parte III: Filosofía del Espíritu, que se divide en espíritu subjetivo (psicología, conciencia, alma), espíritu objetivo (derecho, moralidad, eticidad). *Elementos de la filosofía del derecho* desarrolla esta sección.

Espíritu absoluto (arte, religión, filosofía).

Lecciones sobre estética. Lecciones sobre filosofía de la religión. Lecciones sobre historia de la filosofía. Tema central: la libertad realizándose en instituciones, cultura y pensamiento.

Cómo se relacionan las obras principales de Hegel

Obra	Ubicación temática	Función
<i>Fenomenología del espíritu</i> (1807)	Preámbulo al sistema / Espíritu	Camino de la conciencia hacia el saber absoluto
<i>Ciencia de la lógica</i> (1812–1816)	Lógica	Núcleo especulativo del sistema
<i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i> (1817–1830)	Lógica – Naturaleza – Espíritu	Exposición sistemática completa
<i>Filosofía del derecho</i> (1821)	Espíritu objetivo	Desarrollo de la eticidad y el Estado
<i>Lecciones</i> (Historia, Arte, Religión, Filosofía)	Espíritu absoluto	Aplicación del sistema a esferas culturales

Orden temático para leer las obras de Hegel según su propio sistema

1. *Enciclopedia* (versión breve del sistema)
2. *Filosofía del derecho* (Espíritu objetivo)
3. *Lecciones* (Historia, Arte, Religión, Filosofía)
4. *Fenomenología del espíritu* (más difícil, pero clave)
5. *Ciencia de la lógica* (la obra más exigente)

En la *Fenomenología del espíritu* expone Hegel cómo la mente va pasando por varias etapas hasta alcanzar el saber absoluto, al filosofar. Solo desde este punto se puede hacer filosofía. Luego escribe la *Ciencia de la Lógica*, a la que sigue la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La *Enciclopedia* contiene el esquema: Lógica, Filosofía de la naturaleza, Filosofía del espíritu.

Y esta última encierra en sí de nuevo la fenomenología del espíritu, que es el tema de la primera obra *Fenomenología del espíritu*. Se trata de dos puntos de vista distintos: en la *Fenomenología del espíritu* Hegel expone las etapas decisivas del espíritu hasta llegar al saber absoluto, y, una vez que se ha filosofado, este saber absoluto lo abarca y lo comprende todo, y entra como un momento de él ese espíritu humano con todas sus etapas. Aparece como un momento de la filosofía.

La realidad es el *Absoluto* con su evolución dialéctica de carácter lógico, racional.

Según Hegel “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Todo lo que existe es un *momento* del *Absoluto*, un estadio de su evolución dialéctica, que culmina en la filosofía, donde el *espíritu absoluto* se posee a sí mismo en el saber.

Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus (El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán). El programa de estudios más antiguo conocido del idealismo alemán es un texto fragmentario de 1796/97, conservado en una sola hoja escrita de puño y letra de Hegel, cuya autoría sigue siendo incierta.

El texto esboza un programa en el que la ética, la libertad, la belleza, la poesía y una «nueva mitología» desempeñan un papel central. Combina motivos filosóficos, religiosos y estéticos, y aboga por una renovación integral del pensamiento.

El texto comienza a mitad de frase con las palabras "una ética", lo que indica que solo se conserva como un fragmento:

«... una ética. Puesto que toda la metafísica caerá en adelante dentro de la moral — de lo cual Kant, con sus dos postulados prácticos, solo ha dado un ejemplo sin agotar nada—, esta ética no contendrá otra cosa que un sistema completo de todas las ideas, o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos.

La primera idea es naturalmente la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre. Con el ser libre y autoconsciente surge al mismo tiempo un mundo entero —a partir de la nada—, la única creación verdadera y pensable desde la nada.

Aquí descenderé a los campos de la física; la cuestión es esta: ¿cómo debe estar constituido un mundo para un ser moral? Quisiera devolver alas a nuestra física, que avanza lentamente y con trabajos a través de los experimentos.

Así pues, si la filosofía proporciona las ideas y la experiencia los datos, finalmente podremos obtener la física en grande, la que espero de épocas posteriores. No parece que la física actual pueda satisfacer a un espíritu creador como el nuestro, o como el que debería ser. Partiendo de la naturaleza paso a la obra humana, precedida por la idea de la humanidad.

Quiero mostrar que no existe ninguna idea del Estado, porque el Estado es algo mecánico, del mismo modo que no existe una idea de una máquina. Solo aquello que es objeto de la libertad se llama idea. ¡Debemos, por tanto, ir también más allá del Estado! Pues todo Estado debe tratar a los seres libres como un engranaje mecánico; y no debería hacerlo; por lo tanto, debe cesar. Vosotros mismos veis que aquí todas las ideas de la paz perpetua, etc., no son sino ideas subordinadas a una idea superior.

Al mismo tiempo quiero establecer aquí los principios para una historia de la humanidad, y desnudar por completo toda la miserable obra humana del Estado, la constitución, el gobierno, la legislación —hasta dejarla en los huesos.

Finalmente vienen las ideas de un mundo moral, divinidad, inmortalidad —la subversión de toda superstición y falsa creencia, la persecución del sacerdocio, que últimamente finge razón, mediante la razón misma. La libertad absoluta de todos los espíritus, que llevan en sí el mundo intelectual y no deben buscar ni a Dios ni la inmortalidad fuera de sí mismos.

Por último, la idea que las unifica a todas: la idea de la belleza, tomada la palabra en un sentido platónico superior. Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón —aquel en el que abarca todas las ideas— es un acto estético, y de que la verdad y la bondad solo están hermanadas en la belleza.

El filósofo debe poseer tanta fuerza estética como el poeta; los seres humanos sin sentido estético son nuestros filósofos-de-letras. La filosofía del espíritu es una filosofía estética. No se puede ser ingenioso en nada —ni siquiera se puede razonar ingeniosamente sobre la historia— sin sentido estético. Aquí debe hacerse evidente qué es lo que realmente les falta a las personas que no comprenden las ideas, y que, con ingenuidad, confiesan que todo se les vuelve oscuro en cuanto se va más allá de tablas y registros.

La poesía adquiere así una dignidad más alta; al final vuelve a ser lo que fue al comienzo: maestra de la historia de la humanidad. Pues ya no habrá filosofía ni historia: solo el arte poético sobrevivirá a todas las demás ciencias y artes. Al mismo tiempo oímos tan a menudo que la gran masa necesita una religión sensible. No solo la gran masa: también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos!

Primero hablaré aquí de una idea que, hasta donde sé, aún no ha pasado por la mente de nadie: debemos tener una nueva mitología. Pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas; debe convertirse en una mitología de la razón.

Antes de hacer estéticas —es decir, mitológicas— las ideas, no tienen ningún interés para el pueblo; y, a la inversa, antes de que la mitología sea razonable, el filósofo debe avergonzarse de ella. Así pues, finalmente deben darse la mano los ilustrados y los no ilustrados: la mitología debe volverse filosófica y el pueblo razonable, y la filosofía debe volverse mitológica para hacer sensible al filósofo; entonces reinará entre nosotros una unidad eterna.

Nunca más la mirada desdeñosa, nunca más el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes; solo entonces nos espera el desarrollo equilibrado de todas las fuerzas, tanto del individuo como de todos los individuos. Ninguna fuerza será ya reprimida; entonces reinará la libertad y la igualdad universales de los espíritus. Un espíritu superior, enviado del cielo, debe fundar entre nosotros esta nueva religión; será la última y más grande obra de la humanidad.» [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Werke*. Band 1, Frankfurt a. M. 1979, S. 234-237]

Los primeros sistemas filosóficos de Hegel

Hegel llegó a Jena en 1801 con apoyo de Schelling, habilitándose rápidamente para docencia libre y publicando textos como *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. Este período culmina en la *Fenomenología del espíritu* (1807), pero los primeros sistemas filosóficos redactados en Jena sientan las bases ontológicas de su madurez.

Los primeros sistemas filosóficos de Hegel redactados durante su período en Jena (1801-1807) representan intentos tempranos de articular su sistema especulativo, influenciado por Schelling y Kant, pero ya con rasgos dialécticos propios. Estos manuscritos inéditos o fragmentarios muestran la transición hacia la unificación de lógica, metafísica y filosofía del espíritu.

Hegel desarrolló tres versiones principales del "sistema de Jena": el primero en 1802, centrado en la relación lógica entre elementos absolutos; el segundo en 1803-04,

con énfasis en la filosofía del espíritu y fragmentos como "La primera filosofía del espíritu"; y el tercero en 1804-05, que integra lógica y metafísica en un Absoluto subjetivo. Estos textos no son obras publicadas completas, sino esbozos para lecciones universitarias, con correcciones y reelaboraciones que revelan la evolución de su pensamiento.

1. Primer Sistema de Jena (1801–1802)

Hegel acaba de llegar a Jena, trabaja junto a Schelling y está fuertemente influido por Spinoza y Fichte. Busca una "filosofía de la identidad", pero ya introduce tensiones que lo alejan de Schelling. Es el primer intento sistemático de Hegel. Todavía es "schellingiano", pero ya se ve su giro hacia la historicidad y la negatividad.

2. Segundo Sistema de Jena (1803–1804)

Este es el sistema más rico y el que más se acerca a la *Fenomenología*. Es el sistema donde Hegel encuentra su voz propia. La dialéctica ya está plenamente operativa.

3. Tercer Sistema de Jena (1804–1805)

Este sistema es más maduro y más cercano a la estructura final del sistema hegeliano. Es el sistema más cercano al Hegel "clásico". La arquitectura tripartita está casi completa.

Cuadernos temáticos paralelos (1801–1805)

Además de los sistemas, Hegel redacta cuadernos independientes que profundizan en temas específicos.

Cuadernos de Lógica y Metafísica, son el embrión directo de la *Ciencia de la lógica*.

Cuadernos de Filosofía de la Naturaleza: Muestran la transición desde una naturaleza "romántica" hacia una naturaleza dialéctica.

Cuadernos de Psicología y Autoconciencia: son el núcleo de la *Fenomenología del espíritu*. Cuadernos de Filosofía Real (*Realphilosophie*): anticipan la *Filosofía del derecho* de 1821.

Cuadernos de Historia y Cultura: primeras versiones de la filosofía de la historia y del arte.

LA CRISIS DE HEGEL – LA TEOLOGÍA COMO MATRIZ DE SU FILOSOFÍA

«No debe olvidarse que la gran formación intelectual de Hegel fue la teología y que fue teólogo antes de ser puro filósofo. La teología, por un lado, y la filosofía de Kant, por otro, pesaron sobre su espíritu en proporciones muy distintas, siempre con ventaja para el peso de la teología.» [Zubiri: PFMO, p. 247 ss.]

Hegel ingresó en 1788 en el Seminario de Teología protestante de Tubinga, centro de la ortodoxia luterana, como becario ducal, donde convivió y estudió junto a Schelling y Hölderlin, formando uno de los tríos intelectuales más influyentes de la filosofía alemana. Este periodo fue crucial para su formación, aunque él mismo lo recordaría con desagrado por el ambiente opresivo y el dogmatismo teológico dominante. Hegel estudió dos años de filosofía y tres de teología, siguiendo un plan de estudios rígido y poco receptivo a las corrientes modernas.

La enseñanza teológica estaba influida por Kant y por el pietismo, pero seguía siendo rígida y ortodoxa. Hegel nunca se conformó con la ortodoxia impuesta, pero la huella teológica permanece en su obra, incluso en la *Fenomenología del espíritu*, donde aparece la célebre frase "Dios ha muerto" para describir un momento del desarrollo de la conciencia en el que las antiguas formas religiosas y sus representaciones dejan de sostener la vida espiritual; no es un anuncio ateo, sino un paso dialéctico dentro del proceso por el cual el Espíritu supera figuras insuficientes de lo divino.

La expresión aparece también en sus escritos juveniles. La muerte de ese "Dios" representacional abre el camino a la razón moderna y a una noción más filosófica del absoluto.

Entre 1792 y 1793, Hegel redactó varios textos centrados en la religión, la moral y la crítica al cristianismo institucional. El más importante es el "Fragmento de Tubinga", donde explora la relación entre religión popular y cristianismo. Intenta complementar a Kant mediante una ética del sentimiento inspirada en Jacobi, Shaftesbury y Rousseau. Muestra ya su interés por una religión racional y comunitaria, preludio de su filosofía posterior. El paso de Hegel por el Seminario de Tubinga fue intelectualmente formativo, pero vitalmente frustrante.

En *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* (1953), Paul Asveld muestra cómo los primeros escritos teológicos de Hegel giran en torno a dos ejes: la búsqueda de una religión que exprese la libertad humana y la crítica a las formas religiosas que producen alienación.

Asveld subraya que el joven Hegel ve en el cristianismo originario una figura histórica de unidad: una comunidad donde lo divino no está separado del mundo, sino encarnado en él. Hegel no abandona su lectura del cristianismo: la eleva a categoría filosófica. Es falsa la idea de un "primer Hegel teológico" y un "segundo Hegel sistemático". Para Paul Asveld, hay una sola trayectoria, y la teología es su matriz

«Hegel publica la *Fenomenología del espíritu* en 1807. La aparición del libro significa una profunda crisis para la persona de Hegel y para su época.

Desde sus años mozos, una amistad íntima une a Hegel con Schelling y con Hölderlin en el Seminario de Teología de Tubinga. Hegel durante unos pocos colaboró estrechamente de Schelling. Schelling era cinco años más joven que Hegel. Y, sin embargo, fue el joven Schelling quien alcanzó fama antes. Hegel comenzó enseñando la filosofía de la identidad de Schelling, una apelación irracional a lo Absoluto, donde toda diferencia se desvanece.

No era probable, sin embargo, que una mente impregnada de conceptos teológicos pudiese perdurar definitivamente en ese modo de pensar. Una honda crisis se produce en su inteligencia. Honda, pero callada, lo mismo para los demás que para él, que, de súbito, se encuentra en su conciencia, no ya con unas cuantas observaciones críticas en torno a la filosofía de la identidad, sino con una filosofía personal madura.

La confesión intelectual de este "cambio" de postura filosófica fue la *Fenomenología del espíritu*. Por esto, a lo largo sus páginas, palpita una emoción intelectual y una vehemencia que ya no volverán a encontrarse en ningún otro escrito de Hegel. Bajo

su ropaje abstracto y abstruso, la *Fenomenología del espíritu* es, en realidad, la confesión intelectual de la crisis de su inteligencia.

Experiencia la llama Hegel, y experiencia de la conciencia. Hegel tiene, en efecto, la impresión de que no se trata simplemente de un azar personal, sino de la transformación radical que padece "el" espíritu al conquistar un nuevo y decisivo estadio de su desenvolvimiento consciente.

En Hegel hace crisis una época. Por esto, la grandiosidad –inclusive el estilo– procede de que vemos asomar en él las vicisitudes que el "espíritu absoluto" decanta en la existencia particular de Hegel. Al decir, pues, que la *Fenomenología del espíritu* constituye una confesión de la vida intelectual de Hegel, debe huir el lector de pensar en nada parecido a una autobiografía al modo de las confesiones de Rousseau. Habría que pensar más bien en lo que fue la *Confessio* para San Agustín, no una búsqueda introspectiva en los fondos de su alma, sino de un "a Te audire de seipso".

Cuando Dios se vierte en el alma de San Agustín, la con-vierte para que re-vierta hacia Él. En Hegel, esta reversión tiene estructura dialéctica. Pero, pese a estas y a otras más radicales y extremas divergencias, coinciden ambos genios en no entenderse a sí mismos sino en y desde Dios, y, por tanto, en entender su existencia particular como la historia de lo que Dios hace en ella y con ella, más bien que la historia de lo que ella hace con Dios.

Por eso, esta crisis de Hegel tuvo que ser para él una cuestión personal, porque le iba en ella nada menos que el sentido mismo de su persona. Hölderlin sintió sublimada su amistad con Hegel. Schelling la abandonó defraudado y dolido.

Esta crisis fue la crisis de una época. De una época que estuvo a punto de no amalgamar a los individuos más que dejándolos incomunicados: tal fue la obra del "sentimiento"; de una época, además, que confió casi exclusivamente en la genial inspiración personal; de una época, finalmente, que vivió la Revolución francesa y asistió al nacimiento del espíritu histórico. Hegel no dudó en calificar aquel sentimentalismo de "animal", como tampoco duda en mantener a la personal individualidad como simple recuerdo de algo preterido.

La historia no es, para Hegel, inspiración, sino forzosidad supraindividual. Y la comunidad de los espíritus arranca de aquello en que está arraigado el espíritu como tal, a saber: el concepto. Para Hegel, la esencia del espíritu está en concebir. Y en la clara intelección de lo concebido somos todos unos. Al ponerse en marcha el espíritu concipiente, para Hegel ya no hay nada que esperar de los individuos: sólo lo general conduce la historia. [...]

"Él" era lo que era su filosofía. Y su vida fue la historia de su filosofía. Lo demás, su contravida. Nada tuvo sentido personal, para él, que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La *Fenomenología* fue y es el despertar a la filosofía.

La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. [...] El pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por esto es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 143-145]

EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD: LO ABSOLUTO Y LA RAZÓN

«La filosofía moderna nace de y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. Por eso no hay más que una filosofía post-helénica, que va de San Agustín a Hegel.» [Zubiri, X.: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid, 2002, p. 123]

«En el horizonte de la creación, de la nihilidad, la filosofía y teología medievales destacaron la finitud intrínseca del ente. Descartes destacó la incertidumbre del sujeto cognoscente. Leibniz colocó la posibilidad antes que la realidad. Kant puso en primer plano la objetualidad frente a la cosa-en-sí.

Frente a este despliegue de la filosofía, Hegel observa que ese modo de enfrentarse con las cosas en el horizonte de la nihilidad es bastante inadecuado, porque atiende siempre al momento de producción de *las cosas*.

Pero el momento mismo de *producción* queda siempre detrás, puesto que las cosas están ahí. Esto le parece a Hegel del todo improcedente.

Porque las cosas no son solo lo que son. Hegel afirma que a las cosas les pertenece formal e intrínsecamente su carácter de producidas, el venir de Dios. Las cosas creadas no dejan a sus espaldas su momento de producción, sino que su ser creadas y, por consiguiente, el productor de esas cosas pertenece, en una o en otra forma, a la índole de la entidad misma de las cosas.

Dios es principio de las cosas y, en cuanto tal, le pertenecen las cosas de las que es principio. A Dios le pertenecen las cosas tanto como a estas les pertenece el ser producidas por Dios.

De ahí que lo que Hegel ve en el horizonte de la Creación es la unidad de Dios y las cosas. Es lo que Hegel llama lo absoluto (*das Absolute*). Este es el horizonte de la finitud que ve Hegel.

Para Hegel el horizonte de la Creación no le descubre nada especial, sino que ese horizonte mismo es formalmente lo absoluto. Lo absoluto es a una principio y resultado. Nada es principio si no es siendo el principio concreto de estas cosas determinadas. Lo demás sería, dice Hegel, una vaga generalidad. Lo absoluto es tanto principio como resultado y, por consiguiente, esto absoluto es el todo (*das Ganze*).

La filosofía, al enfrentarse con lo absoluto, ha de huir de la tentación de querer ser edificante. Tiene que ser una aprehensión *racional* e intelectual de esto que es el absoluto y el todo.

La verdad es el todo y el todo es la verdad. Hegel va a orientar el problema de la verdad del todo hacia la razón. Lo que Hegel quiere aprehender es el todo en su verdad racional. Esta aprehensión del todo en su verdad racional constituye el problema entero de su filosofía.» [Zubiri: PFMO, p. 248 ss.]

EL PAPEL DE LA SAGRADA ESCRITURA EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL

Los libros sagrados, concretamente el Nuevo Testamento, tuvieron un papel relevante en el desarrollo del pensamiento de Hegel. Aunque Hegel no quería ver en

los textos sagrados un origen auténtico, sino solo una ocasión histórica que desencadenó su pensamiento, lleno ya de su propio sentido.

La Sagrada Escritura ocupa un lugar decisivo en el sistema de Hegel: no como autoridad externa, sino como forma representacional (*Vorstellung*) que contiene, en clave simbólica, la misma verdad que la filosofía expresa conceptualmente. La Biblia es para Hegel un momento necesario en el camino del Espíritu hacia el saber absoluto, pero no su punto final.

Hegel se formó inicialmente como teólogo en el Stift de Tubinga, donde estudió intensamente la Biblia, la patrística y la teología protestante. Él mismo reconoce que su filosofía nace en continuidad con ese trasfondo religioso.

Wilhelm Dilthey analiza detalladamente la influencia de la Biblia en el joven Hegel en su obra *Historia de la juventud de Hegel* (1905), donde subraya que la lectura de las Escrituras orienta decisivamente la formación teológica y filosófica temprana de Hegel, especialmente en Tubinga y Berna.

Dilthey sitúa la pregunta por la Biblia en el marco de un "ambiente religioso-teológico" saturado de predicación, catequesis y lectura bíblica, propio de la formación de pastores en el seminario de Tubinga. En ese contexto, Hegel se acerca a la Biblia no solo como texto de fe, sino como objeto de crítica histórica y filológica, sembrando ya las bases de su posterior teoría de la religión y la historia.

Dilthey destaca que la Biblia aparece en los escritos juveniles hegelianos como fuente de conflicto y reconfiguración: por un lado, Hegel la lee en la línea de la Ilustración crítica (Strauß, Kant-Fichte), pero, por otro, la reinterpreta buscando una "religión del pueblo" y una reconstrucción del cristianismo en clave de amor y comunidad. Esta relectura bíblica permite a Hegel criticar la institucionalización eclesiástica y proyectar una "iglesia invisible" fundada en la interioridad ética y el Espíritu, motivos que luego se inscribirán en su filosofía especulativa.

En el análisis de Dilthey, la figura de Jesús, tomada de los evangelios, es central: Hegel extrae de los relatos bíblicos una idea de reconciliación y amor que anticipa su dialéctica ulterior. La tarea que Hegel se propone en textos como *La vida de Jesús* "le viene señalada" por su lectura bíblica, orientando su esfuerzo de desmitificación racional y al mismo tiempo de re-espiritualización del cristianismo.

En la interpretación de Dilthey, la *Historia de Jesús* revela las tensiones entre Kant y Hegel: la escisión rígida entre espíritu y naturaleza, razón y sensibilidad, que el joven Hegel aún acepta y que luego intentará superar en la dialéctica especulativa. Asimismo, el texto muestra una primera etapa de la idea de "reconciliación": el destino de Jesús como servicio a la humanidad y sacrificio por la comunidad prefigura, de forma todavía ilustrada, el posterior esquema de la reconciliación histórica en el curso del Espíritu.

Hans Leisegang (1890-1953), destacado historiador de la filosofía y especialista en neoplatonismo del siglo XX, analizó la influencia de la Sagrada Escritura en el pensamiento de Hegel, particularmente en su filosofía de la religión y la dialéctica histórica. Exploró en obras como *Problemas fundamentales de la dialéctica hegeliana* (1931) cómo la Biblia moldeó la dialéctica hegeliana. Leisegang afirma que Hegel

internalizó el movimiento bíblico de contrarios hacia síntesis –como muerte y resurrección en el Evangelio– como base de su lógica especulativa.

Según Leisegang, la Escritura provee a Hegel el "modo de pensar" dialéctico: opuestos elevados a unidad superior, reflejado en la Fenomenología del Espíritu. Esto transforma la teología cristiana en filosofía absoluta, donde el Espíritu se realiza históricamente, superando la mera fe revelada.

Leisegang ve en Hegel una *Aufhebung* (sublación o superación) de lo bíblico: la Trinidad y la encarnación informan la Idea absoluta, pero racionalizados en el sistema lógico. La Sagrada Escritura es así "contenido" pictórico que la filosofía eleva a concepto puro.

Johannes Hirschberger, en su *Historia de la Filosofía* (Herder, 1967), destaca cómo la dialéctica hegeliana absorbe elementos del misticismo cristiano y la teología bíblica, transformándolos en un proceso racional de síntesis de opuestos. Hirschberger atribuye a Jakob Böhme una influencia clave, mediada por la Escritura: Dios se realiza a través de contrarios –como en la Trinidad o la creación-redención–, un "dirimirse" divino que Hegel seculariza en dialéctica. La Biblia provee el esquema: Padre (potencia abstracta), Hijo (diferenciación) y Espíritu (síntesis unitiva).

El dogma trinitario es para Hirschberger el "auténtico esquema" hegeliano: no fe ciega, sino movimiento especulativo donde lo divino se autoconocen en Cristo, uniendo humano y absoluto. Esto explica el impacto de Hegel en el liberalismo teológico, al racionalizar la Encarnación como autoconciencia del Espíritu. La Sagrada Escritura, así, se transmuta en contenido filosófico absoluto.

El evangelio de San Juan como inspiración fundamental en Hegel

Hegel se inspira fundamentalmente en el Evangelio de San Juan, en particular en su prólogo (Juan 1:1-14), para conceptualizar lo Absoluto como un espíritu dinámico y autorrevelador, en lugar de una entidad estática.

El prólogo del evangelio de San Juan ("En el principio era el Logos, y el Logos era con Dios, y el Logos era Dios") proporciona a Hegel una base teológica para su noción del Absoluto como Logos o Razón pura, que es la divinidad misma en proceso de autodesarrollo.

Este Logos no es un ente trascendente distante, sino una Idea absoluta que se hace finita al encarnarse en el mundo –"el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1:14), reflejando la *kénosis* divina (κένωσις, vaciamiento, del verbo κενόω, kenóō, 'vaciar', 'despojar') que Hegel interpreta como el movimiento esencial de Dios hacia la otredad. El Verbo eterno entra en la historia humana. Así, el Absoluto Hegeliano integra la Trinidad Cristiana: el Padre como Idea en Sí, el Hijo como encarnación finita y el Espíritu como reconciliación.

Este proceso –ser-uno, ser-separados, ser-reunificados– anticipa la dialéctica hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, donde el Absoluto se realiza históricamente mediante contradicciones internas. En la *Fenomenología del Espíritu*, esta dinámica culmina en el saber absoluto, luego el Espíritu se reconoce en su totalidad, superando la mera fe representativa del cristianismo.

Hegel explica el Evangelio de San Juan e interpreta el prólogo (Juan 1:1-14) como una expresión filosófica del Logos Divino. En la *Historia de Jesús* (1795), su obra temprana escrita durante su juventud, Hegel reelabora los evangelios sinópticos con influencias joánicas, destacando el Logos como razón encarnada y el bautismo de Juan como renuncia moral. Aunque prioriza a Lucas, integra elementos del cuarto evangelio para presentar a Jesús como educador racional del Reino de Dios.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (1821-1831) citan directamente el prólogo de San Juan para explicar la Trinidad: el Logos como el Hijo que media entre Padre e Espíritu. Hegel ve aquí el movimiento dialéctico de Dios: autodesarrollo mediante encarnación y reconciliación. En la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816), alude al "En el principio era el Logos (Verbo)" para ilustrar el Absoluto como Idea que se realiza históricamente. La *Fenomenología del Espíritu* (1807) evoca implícitamente a Juan en la figura del Espíritu que se revela, superando la religión representativa.

La dialéctica hegeliana transforma la Trinidad Cristiana en un proceso de racionalidad inmanente, mientras que en el cristianismo mantiene un carácter trascendente y misterioso. En la teología cristiana, la Trinidad es un misterio eterno de tres Personas coeternas e iguales (Padre, Hijo, Espíritu Santo) en una sola sustancia divina, sin movimiento temporal ni cambio.

Interpretación dialécticamente la Trinidad: el Padre con la Idea en su corazón, el Hijo con la negación externa (encarnación finita) y el Espíritu con la síntesis reconciliadora. La realidad de Dios está mediada históricamente mediante contradicciones internas. En Hegel, el proceso trinitario equivale al despliegue dialéctico del Absoluto en la historia mundial, cuando la muerte de Cristo es el punto culminante de la superación (abolición) de la finitud.

Hegel critica la teoría trinitaria tradicional por su carácter abstracto, estático y dualista, que se separa del Dios de lo finito y mantiene el misterio como excluido del conocimiento racional.

La teoría tradicional presenta una divinidad como trascendente e inaccesible, y es el supremo desligado de la realidad finita, lo que Hegel ve como inconsecuente y alienante para la conciencia religiosa. Este absoluto separado impide el verdadero conocimiento, ya que no hay comunidad ontológica entre infinito y finito, y reduce a Dios a un concepto de vacío más allá de la experiencia.

La Trinidad dogmática es eterna e inmutable –tres Personas coeternas en una sustancia–, sin desarrollo interno ni necesidad lógica de encarnación, lo que Hegel considera mera representación finita sobre lo infinito. Hegel la racionaliza como proceso dialéctico vivo: Dios se aliena en lo finito (Hijo) y se reconcilia en el Espíritu, superando así la fe pasiva por la especulación filosófica activa.

Hegel rechaza la conciencia religiosa tradicional de que se consuela en más allá trascendente sin transformar la realidad finita, acusándola de falta de libertad espiritual y de aferrarse a la finitud subjetiva. La filosofía de hegeliana se basa en un saber absoluto, y entiende la Trinidad como el autodesarrollo racional del Absoluto en la historia.

En la Trinidad Hegeliana, el Espíritu Santo representa la síntesis dialéctica y la reconciliación concreta del Absoluto consigo mismo, superando la alienación entre lo

divino y lo finito. El Espíritu Santo es el tercer momento del proceso Trinitario: entre el Padre (Dios en sí, universal abstracto) y el Hijo (Dios para sí, particular encarnado y negado en la muerte), el Espíritu emerge como la unidad viviente de ambos en la comunidad.

Se manifiesta como el "espíritu de la comunidad religiosa", donde Dios regresa a sí mismo desde la finitud externa, haciendo presente la resurrección de Cristo en la autoconsciencia colectiva. A diferencia del espíritu Santo tradicional (persona divina que santifica), en Hegel es el retorno del Absoluto al saber absoluto: une lo universal y lo particular en lo individual, eliminando el dualismo Dios-mundo mediante la fe especulativa. Así, el Espíritu habita en la historia como Espíritu (Espíritu objetivo y absoluto), desplegándose en la cultura, el Estado y la filosofía.

En la *Fenomenología del Espíritu* (1807), el Espíritu es el protagonista central del desarrollo dialéctico de la conciencia hacia el saber absoluto, representando la realidad histórica y objetiva de la autoconsciencia universal.

El espíritu emerge en la cuarta sección de la obra como la síntesis de la conciencia individual (subjetiva), la autoconsciencia y la razón, desplegándose en formas éticas, culturales y religiosas de la humanidad. Esto significa que el colectivo "nosotros" –la comunidad de historia que actúa y es reconocida en sus instituciones– actúa como el proceso de objetividad que media entre el individuo y lo absoluto.

Desde la "ética" (*Sittlichkeit*) hasta la "moralidad" (*Moralität*) y la cultura, el Espíritu atraviesa alienaciones (como la desintegración de la Ilustración y la Revolución Francesa) para culminar en la religión revelada, donde se manifiesta como Trinidad consumada en la comunidad. El papel culminante consiste en preparar el retorno del Espíritu a un interior puro, sujeto y objeto, unificados en la filosofía especulativa.

PRECURSORES HISTÓRICOS DE LA DIALÉCTICA DE HEGEL

Los precursores históricos inmediatos de la dialéctica de Hegel son –aparte de la doctrina de Heráclito, muy estimada por Hegel, sobre la unidad de los contrarios– las ideas de sus predecesores Fichte y Schelling.

Fichte partía de la idea de que, como primer paso, el Yo se 'pone' a sí mismo. Pero a partir de esta primera posición no podía desplegarse el conjunto del mundo. Faltaba un elemento dinámico; faltaba, como condición para el despliegue del Yo, una resistencia. Por eso Fichte estableció como segundo paso que el Yo se pone un No-Yo. A la primera posición (*tesis*) sigue una segunda que contiene una contradicción respecto de la primera (*antítesis*). Sin embargo, Yo y No-Yo no pueden permanecer como contrarios que se excluyen mutuamente. Se requiere una tercera tesis en la que la validez de ambos se limite de tal modo que ya no se excluyan entre sí (*síntesis*): el Yo opone al Yo divisible un No-Yo divisible."

En su filosofía de la naturaleza, Schelling asignó un lugar importante al concepto de polaridad. No solo en la conciencia humana, sino también en la naturaleza –por ejemplo, en los fenómenos magnéticos y eléctricos– el proceso dinámico se pone en marcha mediante la repulsión de los polos del mismo nombre y la atracción de los polos de nombre distinto.

Hegel va más allá de ambos. Lo que distingue su formulación de la dialéctica de la de Fichte es el concepto más profundo de síntesis. En Fichte, la síntesis hacía desaparecer la oposición entre tesis y antítesis únicamente restringiendo parcialmente la validez de ambas. En la síntesis de Hegel, la tesis y la antítesis no se restringen, sino que se *suprimen* (*aufgehoben*) en el triple sentido que tiene esta palabra: *se eliminan* (una ley se deroga); *se conservan* (te 'guardo' algo), es decir, no quedan eliminadas sino mantenidas vivas en una unidad superior; y *elevadas*, es decir, llevadas a un nivel más alto en el que ya no aparecen como contrarios que se excluyen mutuamente.

Lo característico de la filosofía de Hegel es precisamente que la dialéctica no es entendida *solo de manera lógica*, como una forma de nuestro pensamiento, sino también *ontológica o metafísicamente*, como la forma propia del automovimiento de la realidad; y, además, que intenta mostrar que ambas –el automovimiento de nuestro pensamiento y el automovimiento de la realidad– son, en el fondo, el mismo proceso.

LA VIDA BIOLÓGICA COMO MODELO DE LA DIALÉCTICA EN HEGEL

Durante la época de Hegel (finales del XVIII y comienzos del XIX), la biología estaba experimentando un giro decisivo:

- Se empezaba a concebir al organismo como unidad dinámica, no como suma de partes.
- La célula comenzaba a perfilarse como unidad básica de la vida (Schleiden y Schwann son posteriores, pero la idea de "organismo como totalidad orgánica" ya circulaba).
- La vida se entendía como proceso, no como estructura fija.

Hegel absorbe esta atmósfera intelectual y la convierte en filosofía: la vida es el modelo de la dialéctica, porque es un proceso donde la unidad se mantiene a través de la diferenciación.

El organismo como modelo dialéctico. El organismo vivo es:

- Una unidad que se divide en partes
- Partes que solo existen en función del todo
- Un todo que solo existe a través de sus partes

Esto es exactamente la estructura de la dialéctica:

1. Unidad inmediata (tesis)
2. Escisión interna (antítesis)
3. Reintegración superior (síntesis)

La vida orgánica es, para Hegel, dialéctica encarnada.

La célula como microdialéctica: Aunque Hegel no conoció la teoría celular moderna, sí manejó la idea de que lo vivo está compuesto por unidades vivientes. Cada unidad es autónoma, pero solo existe dentro del organismo. La vida es autoproducción y autorrelación.

Esto anticipa sorprendentemente la idea celular: La célula es unidad (totalidad en sí). Es diferenciada (tiene funciones específicas). Se reproduce (negación de sí que genera continuidad). Se integra en un organismo mayor (superación de la separación).

Hegel ve en lo orgánico un proceso donde la parte es el todo en forma particularizada, exactamente como la célula respecto al organismo. La dialéctica como "citología conceptual" Podemos decir que la dialéctica hegeliana se inspira en la estructura de lo vivo:

- a) Autogeneración: La vida se produce a sí misma. La Idea (en Hegel) también.
- b) Negatividad interna: La célula vive porque se diferencia, se divide, se niega. La dialéctica opera por negación interna, no por choque externo.
- c) Totalidad orgánica: El organismo es un sistema donde cada parte expresa el todo. La dialéctica es un proceso donde cada momento expresa la totalidad del Espíritu.
- d) Desarrollo: La vida no es estática: crece, se transforma. La dialéctica es desarrollo necesario, no simple cambio.

Hegel no habla de "células" en sentido moderno, pero sí usa constantemente metáforas orgánicas. Considera la biología como ciencia privilegiada para entender la Idea. Afirma que la vida es la primera figura de la Idea que se hace real. Describe procesos que hoy llamaríamos "celulares" como autodiferenciación orgánica. En la *Enciclopedia*, la sección sobre la vida es prácticamente una biología especulativa.

La citología no es una fuente directa, pero sí un modelo conceptual anticipado en la biología orgánica que Hegel conocía. La dialéctica hegeliana se inspira en la estructura de lo vivo: unidad → diferenciación → reintegración, que es también la lógica fundamental de la célula y del organismo. La dialéctica hegeliana es una filosofía que piensa como piensa la vida.

La bellota y la encina como un símbolo perfecto de la dialéctica hegeliana: La bellota y la encina (o roble) son un ejemplo clásico empleado por Hegel para ilustrar su concepción dialéctica del desarrollo y la totalidad en el pensamiento filosófico. Este caso aparece en el contexto del Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel explica cómo la realidad no se capta en momentos aislados o abstractos, sino en su despliegue completo.

La bellota representa el primer momento (inmediato y abstracto): es potencialidad pura, el germen del árbol, pero no el roble pleno. La encina surge mediante la negación (el desarrollo destruye la forma de la bellota para elevarse) y la negación de la negación (supera y conserva lo anterior en una totalidad concreta). Así, en la encina "tenemos" la bellota como momento preservado (*Aufhebung*: suprimir, conservar y elevar), pero no al revés.

Hegel recalca que "lo verdadero es el todo": conocer un roble exige su proceso histórico-dialéctico, no solo su bellota inicial. Esto critica el empirismo estático y el entendimiento formal, promoviendo un saber absoluto que integra contradicciones en unidad orgánica. El ejemplo subraya la esencia teleológica de la naturaleza y el espíritu, donde cada fase es necesaria para la concreción.

Hegel utiliza también el ejemplo del capullo, la flor y el fruto en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* para ilustrar el movimiento dialéctico de la verdad como proceso total, no como momento estático. El capullo es el momento inmediato y afirmativo, que se niega al abrirse la flor (segundo momento: negación que lo refuta aparentemente). La flor, a su vez, es superada por el fruto (negación de la negación), que revela la totalidad orgánica donde cada fase se conserva y eleva (*Aufhebung*).

Hegel critica la visión del "entendimiento" que separa estas formas como incompatibles o sucesivamente falsas; en cambio, lo verdadero es el conjunto dinámico, donde el fruto presupone capullo y flor como momentos necesarios para su realidad concreta. Este ejemplo, similar al de la bellota y la encina, subraya que la verdad absoluta emerge solo en el desarrollo histórico y concreto.

EL PUNTO DE ARRANQUE DEL SISTEMA FILOSÓFICO DE HEGEL

El punto de arranque del sistema filosófico de Hegel se encuentra en la noción de lo Absoluto como sujeto y en el método dialéctico, desarrollado principalmente en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y la *Ciencia de la Lógica*. Hegel parte de la certeza sensible o la conciencia inmediata, que se transforma dialécticamente hasta alcanzar el saber absoluto.

Hegel inicia con la conciencia natural, que experimenta el mundo como algo dado e inmediato. Este punto de partida fenomenológico recorre figuras de la conciencia (sensibilidad, percepción, entendimiento, autoconciencia) hasta la razón absoluta, mostrando cómo lo finito se niega y supera en un proceso de mediación. No es un saber estático, sino un devenir histórico-espiritual que integra sujeto y objeto.

En la *Lógica*, el arranque es el ser puro (o la nada indeterminada), que se desarrolla en momentos de tesis, antítesis y síntesis: inmediatez, negación y retorno a sí. Esto configura el núcleo del sistema: "lo verdadero es el todo", un proceso circular donde el fin es el principio elevado. La idea absoluta se despliega en lógica, naturaleza y espíritu

Precedido por Kant (crítica a la "cosa en sí") y Spinoza (sustancia como sujeto), Hegel rechaza la intuición romántica por un saber conceptual racional. El Absoluto no es estático, sino espíritu en movimiento histórico.

Hegel supera las antinomias kantianas –conflictos irresolubles de la razón pura entre tesis y antítesis– mediante su dialéctica, que revela la contradicción como momento positivo e inherente al desarrollo conceptual. En lugar de declararlas como límites subjetivos o ilusorios (noúmeno incognoscible), las integra como motor del progreso lógico hacia síntesis superiores.

Kant ve las antinomias como errores de la razón teórica, resolviéndolas fenomenológicamente (tesis y antítesis falsas). Hegel critica esto como subjetivista y limitado: las antinomias son ontológicas, presentes en todo concepto concreto, y Kant no las desarrolla dialécticamente por su lógica formal. En la *Ciencia de la Lógica*, analiza sus pruebas como peticiones de principio, reelaborándolas en cantidad y quantum.

La dialéctica hegeliana hace de la antinomia el principio del movimiento: tesis se niega en antítesis, pero se conserva (*Aufhebung*) en síntesis, elevando el concepto.

Ejemplo: en la primera antinomia (mundo con/sin principio), Hegel muestra su fundamento en el devenir puro, pasando de ser-nada a totalidad. Así, la razón no fracasa, sino que se conoce a sí misma como absoluta.

El sistema hegeliano evoluciona dialécticamente desde su punto de arranque en la conciencia inmediata o el ser puro, mediante la negación y superación (*Aufhebung*) de determinaciones finitas, hasta el saber o idea absoluta. Este proceso se estructura en tres momentos interconectados: lógica, naturaleza y espíritu, formando un círculo donde el fin retorna al principio elevado.

Desde la certeza sensible en la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia pasa por autoconciencia (señor-siervo), razón y espíritu, reconciliando sujeto y objeto en el saber absoluto. Cada figura se niega internamente, impulsando el avance histórico-espiritual.

En la *Ciencia de la Lógica*, el ser deviene nada y devenir, progresando por esencia y concepto hasta la idea absoluta como totalidad. Las categorías se mueven por contradicción inherente, del abstracto al concreto.

La *Enciclopedia* expone la lógica (pensamiento puro), naturaleza (idea exteriorizada) y espíritu (sujetivo: antropología, fenomenología; objetivo: derecho, moral, estado; absoluto: arte, religión, filosofía). El espíritu realiza la libertad histórica, culminando en la filosofía como saber de lo absoluto.

La Razón, como síntesis de conciencia y autoconciencia, ve el mundo como su propio reflejo positivo, pero su inmediatez abstracta se deshace en contradicciones (razón legisladora o individualidad verificable). Esto impulsa el paso al Espíritu, donde la certeza racional se hace verdad en la vida ética compartida: familia (inmediata), sociedad civil y Estado (universal). Hegel describe esta eticidad como "la sustancia espiritual en su inmediatez", base histórica para el desarrollo posterior.

El Espíritu verdadero realiza la Razón al hacerla concreta y social: no es subjetividad aislada, sino libertad en la necesidad ética, preparando la alienación cultural y el retorno al Saber Absoluto. Así, Razón proporciona la certeza; Espíritu, la realidad histórica donde sujeto y sustancia se reconcilian.

En la *Fenomenología del Espíritu*, el Espíritu juega un rol central en la superación de la alienación (*Entfremdung*), actuando como el movimiento dialéctico que permite al yo reconocerse en lo que inicialmente le es ajeno. Tras la eticidad y la cultura, donde el espíritu se aliena en el mundo objetivo (leyes, poder, riqueza), pasa por la fe y la moral, para finalmente reconciliarse consigo mismo en el saber absoluto.

La alienación surge cuando el espíritu se exterioriza en formas finitas (cultura ilustrada o fe como "reino extraño"), experimentando su esencia como algo otro. El espíritu la supera mediante la *Aufhebung*: niega esa exterioridad, la conserva como momento necesario y la eleva a totalidad, retornando a sí en mayor concreción.

En el espíritu religioso y absoluto, la alienación se resuelve: el espíritu se sabe como sujeto-sustancia, reconciliando lo individual con lo universal en la filosofía. Este retorno no elimina el mundo, sino que lo integra como su propia autorrealización.

En la filosofía de Hegel, la *Entfremdung* (enajenación o extrañamiento) del Espíritu Absoluto se refiere al proceso dialéctico por el cual el espíritu (*Geist*) se objetiva en

formas externas, experimentando una alienación temporal que culmina en su reconciliación consigo mismo.

La *Entfremdung* (alienación o enajenación) difiere de la *Entäußerung* (exteriorización): esta última es la manifestación necesaria del Espíritu en el mundo (naturaleza, historia, cultura), mientras que la *Entfremdung* implica un momento de extrañeza, donde el Espíritu se percibe como ajeno a sí mismo, como en la cultura ilustrada o la Revolución Francesa.

En la *Fenomenología del Espíritu*, este extrañamiento ocurre en la sección del Espíritu (Geist), donde el mundo cultural se vuelve "otro" hostil, pero se supera mediante la *Aufhebung* (superación), retornando el Espíritu a su unidad.

El Espíritu Absoluto, como culminación de la dialéctica, trasciende la *Entfremdung* al reconocerse en todas sus determinaciones históricas y objetivadas; no hay alienación permanente, pues el Absoluto es la totalidad donde sujeto y objeto se identifican. Este proceso histórico-filosófico muestra que la enajenación es etapa formativa esencial para la autoconciencia absoluta del *Geist*.

CRÍTICA DE HEGEL A KANT Y A FICHTE

Hegel critica a Kant y a Fichte específicamente en relación con la deducción trascendental, el idealismo y el fundamento del conocimiento.

Hegel critica a Kant por dejar la razón escindida (fenómeno vs. noumeno) y por un sujeto formal incapaz de conocer la realidad en sí; critica a Fichte por reducir toda realidad al Yo subjetivo. Frente a ambos, Hegel propone que la razón es histórica, objetiva y se despliega dialécticamente, superando tanto el límite kantiano como el subjetivismo fichteano.

Hegel considera que Kant hizo un descubrimiento decisivo –la actividad del sujeto– pero que no llevó su propio proyecto hasta el final. Sus críticas principales:

La cosa en sí como límite incognoscible. Para Kant, el entendimiento solo conoce fenómenos; el noumeno es incognoscible. Hegel rechaza esta separación: La cosa en sí es un vacío lógico, un límite puramente negativo.

Mantener un "más allá" inaccesible contradice la idea de que la razón es autónoma. La filosofía debe mostrar cómo el pensamiento y el ser coinciden en un proceso racional.

Hegel afirma que la realidad es cognoscible porque es racional en su estructura. El sujeto kantiano es demasiado formal. La unidad trascendental de la apercepción es, para Hegel, un principio vacío: No explica cómo surge contenido real.

No muestra el desarrollo interno del pensamiento. No puede fundamentar un sistema completo del saber.

Hegel exige un sujeto concreto, que se despliega históricamente como Espíritu. La deducción trascendental es estática. Kant muestra las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero no su génesis ni su desarrollo.

Hegel propone un método dialéctico, donde las categorías se generan unas de otras. Un sistema donde el pensamiento se autodespliega y se justifica internamente.

La crítica de Hegel a Fichte: Hegel reconoce que Fichte avanzó más allá de Kant al eliminar la cosa en sí, pero considera que cayó en un error opuesto. Fichte absolutiza el Yo y convierte toda realidad en un producto subjetivo, es un subjetivismo excesivo.

Para Fichte, el Yo pone tanto al Yo como al No-Yo. Hegel critica que el mundo queda reducido a un límite funcional del Yo. No hay verdadera objetividad. La filosofía se vuelve una psicología trascendental del Yo individual. Hegel exige un principio supraindividual: el Espíritu.

En Fichte hay falta de objetividad y de historia. Fichte no explica la realidad social, histórica y cultural. No puede dar cuenta del arte, la religión o el Estado como manifestaciones objetivas del espíritu. Hegel sostiene que la verdad no es subjetiva, sino histórico-objetiva.

El Yo de Fichte es un punto de partida abstracto. El Yo absoluto es una abstracción vacía. No muestra cómo surgen las determinaciones concretas. No puede fundamentar un sistema completo del saber. Hegel afirma que la realidad es racional y por tanto cognoscible.

El pensamiento es el Espíritu que se desarrolla históricamente. Las categorías no se justifican por condiciones de posibilidad (Kant) ni por un acto originario del Yo (Fichte), sino por su necesidad interna en el proceso dialéctico.

HEGEL FRENTE A KANT Y SCHELLING

Hegel toma la disolución del sujeto y la conciencia trascendental de Schelling y la convierte en un proceso dialéctico donde la distinción kantiana ya no solo se supera, sino que se explica histórica, lógica y ontológicamente.

El resultado es que la diferencia entre "conciencia trascendental" y "sujeto trascendental" deja de tener sentido como distinción fija: ambos se integran en el movimiento de la autoconciencia y, finalmente, del Espíritu.

Kant había separado la conciencia trascendental (unidad formal) del sujeto trascendental (actividad sintetizadora).

Schelling había disuelto esa distinción en la Identidad absoluta, donde sujeto y objeto son momentos de un mismo fundamento.

Hegel acepta la crítica a Kant (la distinción es demasiado formal), pero rechaza la solución de Schelling (la Identidad absoluta es demasiado indiferenciada). Su frase famosa lo resume:

"La noche en que todas las vacas son negras" (la noche en la que todos los gatos son pardos). Es decir: la identidad en Schelling es tan absoluta que no explica nada.

Hegel convierte la identidad absoluta en proceso. Esto cambia radicalmente el sentido de la distinción kantiana. La conciencia trascendental → Momento abstracto del saber
Para Hegel, la conciencia trascendental kantiana es solo un primer momento, abstracto y unilateral: es la conciencia que se enfrenta a un objeto, que presupone una separación entre sujeto y mundo, y que no puede explicar cómo esa separación se supera.

Es un momento necesario, pero insuficiente. El sujeto trascendental → Momento de la autoconciencia El sujeto trascendental kantiano se convierte en Hegel en un momento superior: la autoconciencia. Ya no es una función formal, sino un proceso en el que el sujeto se reconoce a sí mismo en lo otro. La autoconciencia hegeliana es activa, histórica, social.

Hegel muestra que la distinción kantiana se supera en tres pasos dialécticos:

1. Conciencia (*Bewusstsein*): El sujeto se enfrenta a un objeto. Aquí está la "conciencia trascendental" kantiana, pero como momento inicial.

2. Autoconciencia (*Selbstbewusstsein*): El sujeto descubre que el objeto es, en parte, él mismo. Aquí aparece el "sujeto trascendental", pero transformado: ya no es función formal, sino lucha por el reconocimiento (Señor-Siervo).

3. Razón y Espíritu: La distinción entre sujeto y objeto se supera en una unidad dinámica: la razón reconoce el mundo como racional, el espíritu reconoce la sociedad, la historia y la cultura como su propia obra. Aquí desaparece definitivamente la distinción kantiana.

4. La conciencia trascendental se vuelve un momento abstracto del proceso del saber. No es fundamento, sino etapa.

El sujeto trascendental se vuelve autoconciencia histórica, que solo se realiza plenamente en el Espíritu: en la eticidad, en el derecho, en la cultura, en la historia universal.

La distinción se vuelve dialéctica: Ya no son dos instancias separadas, sino dos momentos del despliegue del Espíritu.

Kant → Schelling → Hegel

Autor	Conciencia trascendental	Sujeto trascendental	Relación entre ambos
Kant	Unidad formal	Actividad sintetizadora	Distinción estricta
Schelling	Momento derivado del Absoluto	Momento derivado del Absoluto	Distinción disuelta en la Identidad
Hegel	Momento abstracto del saber	Momento de la autoconciencia	Distinción superada dialécticamente en el Espíritu

Hegel no solo supera la distinción kantiana: la explica como parte de un proceso necesario. Kant describe estructuras formales. Schelling las disuelve en un absoluto indiferenciado. Hegel las reconstruye como momentos de un proceso histórico y lógico.

El resultado es que la distinción kantiana deja de ser un problema epistemológico y se convierte en un momento del desarrollo del Espíritu hacia el saber absoluto.

LA INFLUENCIA DE HÖLDERLIN EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

La *Fenomenología del espíritu de Hegel* no existiría tal como la conocemos sin la huella profunda –y a veces silenciosa– de Hölderlin.

Su influencia no es un detalle marginal; es una corriente subterránea que atraviesa la obra y le da una tonalidad que Hegel, por sí solo, quizá no habría alcanzado.

Hölderlin fue, para Hegel, algo más que un amigo: fue un mediador hacia Grecia, hacia la idea de una unidad originaria entre hombre, naturaleza y comunidad. Ese ideal –que Hölderlin vivía poéticamente– se convirtió en Hegel en un problema filosófico:

¿Cómo recuperar la unidad sin renunciar a la libertad moderna? La Fenomenología es, en gran medida, la respuesta hegeliana a esa pregunta.

Hölderlin veía en Grecia una armonía previa a la escisión moderna. Hegel toma ese diagnóstico, pero lo transforma: Para Hölderlin, la unidad griega es un paraíso perdido. Para Hegel, es un momento histórico que debe ser superado dialécticamente. En la *Fenomenología*, la sección sobre la religión artística (la religión griega) lleva la marca de Hölderlin: una visión de la belleza como forma de reconciliación entre espíritu y naturaleza.

El concepto de *Entzweiung* (escisión) es quizá el punto más decisivo. Hölderlin desarrolla, en sus escritos teóricos (especialmente en *El juicio y el ser*), la idea de que el ser humano moderno vive en un estado de escisión: entre sujeto y objeto, entre razón y sensibilidad, entre individuo y comunidad, entre hombre y naturaleza. Hegel toma esta noción y la convierte en el motor de la dialéctica.

La *Fenomenología* es, de hecho, la historia de cómo la conciencia atraviesa y supera sucesivas formas de escisión hasta llegar al saber absoluto. Sin Hölderlin, la dialéctica hegeliana sería menos existencial, menos dramática.

Hölderlin, lector apasionado de Sófocles, concibe la tragedia como el lugar donde el hombre experimenta la tensión irreconciliable entre lo divino y lo humano.

Hegel recoge esta estructura para formular la célebre figura de la conciencia infeliz: desgarrada entre lo finito y lo infinito, atrapada en una relación asimétrica con lo divino, incapaz de reconciliar su propia división interna. La conciencia infeliz es, en cierto modo, un personaje trágico. Y esa tonalidad trágica es típica de Schelling.

Hölderlin desarrolla la idea de un Uno-Todo (*Ein-All*), una unidad originaria que no es simple fusión, sino tensión viva.

Hegel transforma esta intuición en la estructura del saber absoluto: una unidad que no borra las diferencias, sino que las integra. La reconciliación final de la Fenomenología –la superación de la escisión– es la versión filosófica de lo que Hölderlin buscaba poéticamente.

Aunque Hegel es sistemático, la *Fenomenología* tiene momentos de una intensidad poética que sorprende. Muchos estudiosos ven aquí la sombra de Hölderlin: el lenguaje de la noche, la muerte y el renacer, la idea del espíritu como viaje, la estructura casi narrativa del proceso. La obra no es solo un tratado: es un drama del espíritu. Y ese dramatismo es, en parte, herencia de Hölderlin.

Tema de Hölderlin	Transformación en Hegel
Unidad originaria	Saber absoluto

Escisión moderna	Motor de la dialéctica
Tragedia griega	Conciencia infeliz
Grecia como ideal	Religión artística
Poética del viaje	Camino de la conciencia

Hölderlin aporta el pathos, la sensibilidad trágica y la intuición de la escisión.

Hegel aporta la arquitectura conceptual que convierte esas intuiciones en filosofía.

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU (1807)

La *Fenomenología del espíritu* describe el camino que recorre la conciencia humana desde sus formas más inmediatas y pobres (sensación, percepción) hasta el saber absoluto, donde el espíritu se reconoce plenamente en el mundo y en sí mismo.

No es un manual, es una historia del desarrollo de la conciencia: una "odisea del espíritu", un viaje dialéctico donde cada etapa se supera a sí misma. Hegel describe el desarrollo del espíritu como un proceso dialéctico, es decir, un movimiento en el que cada etapa contiene una contradicción interna que impulsa a la siguiente.

Este proceso no es lineal, sino orgánico: como dice Hegel en el Prefacio, el capullo desaparece cuando surge la flor, pero ambos son momentos necesarios de la planta.

La obra es muy compleja y Hegel mismo ofrece dos divisiones:

1. Conciencia

Certeza sensible: la conciencia cree que conoce lo inmediato.

Percepción: reconoce objetos con propiedades.

Entendimiento: busca leyes y fuerzas detrás de los fenómenos.

2. Autoconciencia

Aquí aparece el famoso episodio del amo y el esclavo, donde Hegel muestra que la autoconciencia solo se constituye mediante el reconocimiento del otro. La lucha por el reconocimiento: el esclavo alcanza verdad mediante el trabajo.

La conciencia desdichada.

3. Razón

La conciencia se reconoce como parte de un mundo social e histórico: Razón observadora. Razón activa: El individuo que actúa. El placer y la necesidad. La ley del corazón. Individuo moral: Intención. Bien y mal. Responsabilidad.

4. Espíritu

La razón se reconoce como espíritu: realidad social, histórica y cultural.

Espíritu ético (*Sittlichkeit*): Familia. Sociedad civil. Estado (modelo griego).

Cultura: Trabajo, lenguaje, sociedad. La conciencia desgarrada

Alienación y descomposición (Roma, modernidad).

Moralidad: Conciencia moral. Conflicto entre deber y mundo. Hipocresía y juicio.

5. Religión

Religión natural. Religiones primitivas. Simbolismo.

Religión artística. Religión griega. Belleza y forma

Religión revelada: Cristianismo. Espíritu encarnado. Unidad de lo humano y lo divino.

6. Saber absoluto

La filosofía como autoconocimiento del espíritu. Superación de la representación religiosa Saber conceptual. La ciencia (el sistema hegeliano). La conciencia pasa de lo inmediato a lo mediado, de lo particular a lo universal. El final no es un punto fijo, sino la autocomprensión del espíritu en la filosofía. La dialéctica es el motor del desarrollo: cada forma de conciencia se supera a sí misma al revelar sus propias contradicciones.

Amo y esclavo es una de las secciones más influyentes de toda la filosofía moderna. Muestra cómo la autoconciencia depende del reconocimiento mutuo y cómo el trabajo transforma al sujeto. La historia no es un caos de hechos, sino el proceso mediante el cual el espíritu llega a conocerse.

El saber absoluto no es omnisciencia, sino la comprensión de que el sujeto y el mundo forman una unidad dialéctica.

Hegel organiza la obra como un camino de formación de la conciencia, que asciende desde formas más simples de experiencia hasta el saber absoluto. Cada capítulo describe una "figura" de la conciencia que se supera dialécticamente.

La lectura de esta primera gran obra de Hegel es muy difícil por su lenguaje extremadamente denso y por los conceptos que se redefinen constantemente. Es un camino, no una lista: cada etapa supera y conserva la anterior (*Aufhebung*).

Hegel lo presenta como el resultado del proceso fenomenológico: el espíritu ya no se encuentra enajenado en cosas, leyes o dioses, sino que se reconoce a sí mismo en la totalidad de su desarrollo histórico-cultural-filosófico. La *Fenomenología* no "termina" con un dogma, sino con la apertura de la filosofía especulativa.

«La meta, es decir, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene por camino suyo la recordación o memoria de los espíritus, tal como éstos son en ellos mismos y realizan la organización de su reino.

Su conservación por el lado de esa su existencia libre que aparece en la forma de la contingencia, es la historia, y su conservación por el lado de su organización conceptualizada [es decir, por el lado de su organización y articulación en cuanto traídas a concepto] es la ciencia del saber apareciente [es decir, del saber tal como éste va apareciendo, del saber, tal como éste se vuelve fenómeno].

Ambas [la historia y la Fenomenología] tomadas conjuntamente, y, por tanto, la historia entendida o la historia traída a concepto, constituyen la memoria [la recordación] y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono, sin el que ese espíritu absoluto no sería sino lo solitario carente de vida; pues sólo del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud su infinitud.»

[Párrafo final de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel]

Conciencia → Autoconciencia → Razón → Espíritu → Religión → Saber absoluto.

CONCIENCIA	<ol style="list-style-type: none"> 1. Certeza sensible: Lo inmediato parece verdadero, pero es pobre y abstracto. 2. Percepción: Se buscan propiedades estables en las cosas. 3. Entendimiento: Se descubren fuerzas y leyes que explican los fenómenos.
AUTOCONCIENCIA	<ol style="list-style-type: none"> 4. Deseo: La autoconciencia se afirma negando lo otro. 5. Amo y esclavo: Lucha por el reconocimiento; el esclavo alcanza verdad mediante el trabajo. 6. Razón: La autoconciencia se reconoce en el mundo.
RAZÓN	<ol style="list-style-type: none"> 7. Razón observadora: Busca leyes naturales y humanas. 8. Razón activa: Intenta transformar el mundo. 9. Individuo moral: Conflicto entre intención, ley y responsabilidad.
ESPÍRITU	<ol style="list-style-type: none"> 10. Espíritu ético (<i>Sittlichkeit</i>): Comunidad griega; armonía entre individuo y polis. 11. Cultura: Escisión moderna: alienación, trabajo, lenguaje. 12. Moralidad: El sujeto moderno se enfrenta a su propia conciencia
RELIGIÓN	<ol style="list-style-type: none"> 13. Religión natural 14. Religión artística 15. Religión revelada: El espíritu se representa a sí mismo como absoluto.
SABER ABSOLUTO	La filosofía: el espíritu se conoce plenamente a sí mismo.

Etapas iniciales

La conciencia comienza con la certeza sensible, que capta lo inmediato (como "este aquí ahora": un árbol o una pizca de sal) creyendo poseer la verdad absoluta en la percepción pura, pero pronto revela su limitación al generalizarse en la percepción y el entendimiento.

Esta figura inicial muestra que el saber no es posesión inmediata, sino mediado por la experiencia que transforma tanto el objeto como la conciencia misma.

Luego pasa a la percepción, donde el objeto se multiplica en propiedades, y al entendimiento, que busca leyes universales detrás de lo sensible.

Conciencia

La conciencia descubre que el objeto no es independiente: siempre está mediado por la actividad de la propia conciencia. La conciencia se relaciona con objetos que considera externos. Pasa por tres momentos: Certeza sensible. La forma más inmediata de conocer. Cree que el conocimiento proviene directamente de los sentidos. Hegel muestra que es la forma más pobre: lo sensible es efímero y depende del lenguaje.

Percepción: La conciencia intenta organizar lo sensible en "cosas" con propiedades. Surgen contradicciones: ¿la cosa es una unidad o un conjunto de múltiples cualidades? La conciencia descubre que ella misma introduce orden.

Entendimiento: Busca leyes detrás de los fenómenos. Introduce fuerzas y causas. Hegel muestra que el entendimiento separa artificialmente lo que en realidad es dinámico.

Naturaleza de la conciencia

La conciencia opera en un nivel "natural", donde el yo se relaciona con un objeto independiente (como "este aquí ahora"), creyendo poseer la verdad absoluta en la inmediatez. Este saber es unilateral: el objeto es en sí (independiente) y para la conciencia (mediado por ella), generando contradicciones que la experiencia resuelve dialécticamente.

Su limitación radica en que el objeto permanece como algo ajeno, no negado ni asimilado plenamente. La autoconciencia emerge cuando la conciencia experimenta que "lo que es en sí es también para sí": el objeto debe ser negativo (superable) y autónomo, es decir, otra autoconciencia.

Hegel lo describe como un "doble objeto": el mundo sensible (negado) y el yo mismo como esencia verdadera, impulsado por el deseo (*Begierde*) que anhela la igualdad consigo a través del otro. Aquí, "la certeza es igual a su verdad", pasando de la tautología vacía "Yo = Yo" a un movimiento relacional.

Autoconciencia

La conciencia se vuelve sobre sí misma.

Deseo: La autoconciencia se afirma negando lo otro. El deseo nunca se satisface plenamente porque destruye su objeto.

Lucha a muerte por el reconocimiento: Dos autoconciencias se enfrentan buscando ser reconocidas. Surge la dialéctica del amo y el esclavo: El amo domina, pero depende del reconocimiento del esclavo. El esclavo, mediante el trabajo, transforma el mundo y se transforma a sí mismo. El reconocimiento es esencial para la identidad. La libertad no es aislamiento, sino relación.

Transición a la autoconciencia

El saber de la conciencia individual se revela insuficiente al encontrar su verdad en la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), donde el objeto se reconoce como otro yo:

"La autoconciencia es espíritu, porque es la certeza de sí misma en la certeza de conocer".

Aquí surge la dialéctica del amo y el esclavo, un reconocimiento recíproco a través de la lucha por el prestigio, esencial para la libertad del espíritu. La autoconciencia se construye negando su inmediatez, haciéndose objeto de sí misma y de otras autoconciencias.

Para Hegel, la conciencia no es privada ni aislada, sino el saber fenomenológico que recorre figuras históricas y lógicas (estoicismo, escepticismo, conciencia infeliz) hasta reconciliarse con lo absoluto.

Su esencia radica en el movimiento dialéctico: tesis (certeza), antítesis (negación por la experiencia) y síntesis (nueva figura), culminando en el espíritu absoluto donde sujeto y objeto se identifican plenamente. Este proceso ilustra que "lo verdadero es el todo", no fragmentos aislados.

Diferencia entre conciencia y autoconciencia según Hegel

En Hegel, la conciencia (*Bewusstsein*) y la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) representan dos momentos dialécticos sucesivos en la Fenomenología del espíritu, donde la primera se centra en la relación con un objeto externo y la segunda en el retorno reflexivo del sujeto a sí mismo.

La conciencia es el saber inmediato del mundo sensible, que evoluciona de la certeza sensible a la percepción y el entendimiento, pero fracasa al no hallar su verdad en el objeto inerte. La autoconciencia surge como su superación, al reconocer que su esencia no reside en lo externo, sino en otro sujeto consciente, mediante el deseo y el reconocimiento recíproco.

Aspecto	Conciencia	Autoconciencia
Objeto	Externo, inerte (sensible/percibido)	Otro yo, autónomo y recíproco
Relación	Unilateral (yo vs. objeto)	Dialéctica del reconocimiento (deseo, lucha amo-esclavo)
Saber	Inmediato, contradictorio	Reflexivo, movimiento de negación y retorno
Verdad	En el objeto (fracasa)	En el sujeto intersubjetivo ("Nosotros")

Esta distinción marca el paso del saber teórico al práctico, fundando la libertad del espíritu en la intersubjetividad.

Razón

Hegel entiende la razón como la estructura misma de la realidad y del pensamiento, no como una facultad subjetiva, sino como el principio que organiza, desarrolla y hace inteligible el mundo. En su filosofía, la razón es dinámica, histórica, autorreflexiva y se identifica con el despliegue del Espíritu y de la Idea.

Para Hegel, la razón no es solo una capacidad humana: es la lógica interna del mundo, aquello que hace que la realidad sea comprensible y coherente. La lógica es "el sistema de la razón pura", el "reino del puro pensamiento", la verdad tal como es

“en sí y para sí”. La razón es totalidad, unidad y fundamento: todo lo racional se articula como un silogismo, es decir, como una estructura necesaria.

La razón no es estática: se despliega mediante la dialéctica, el movimiento por el cual una afirmación genera su negación y ambas se superan en una síntesis. Cada idea contiene una contradicción interna que impulsa su desarrollo. La razón es, por tanto, un proceso vivo que se realiza en la historia, en la cultura y en las instituciones.

En su culminación, la razón es la Idea Absoluta, donde pensamiento y realidad coinciden plenamente. La Idea Absoluta es el “concepto racional que en la realidad se funde consigo mismo”. Es la verdad revelada a sí misma, la plena autoconciencia del Espíritu.

Un rasgo esencial de la razón es la autorreflexión, es decir, se piensa a sí misma. Esta autorreflexividad es el principio de la filosofía y condición de toda ciencia filosófica. La filosofía, para Hegel, es la razón que se comprende a sí misma en su propio desarrollo.

Razón en la historia (“la astucia o ardid de la razón”): En la historia humana, la razón actúa como una fuerza objetiva que se sirve de las acciones individuales para realizar la libertad. La historia es un proceso racional guiado por una racionalidad superior que se manifiesta a través de conflictos y superaciones.

La autoconciencia cree que el mundo es expresión de sí misma. Razón observadora: Busca leyes naturales, fisiológicas o psicológicas. Hegel critica la pretensión de encontrar el espíritu en lo meramente empírico.

Razón activa: Intenta realizarse en el mundo. Incluye figuras como el placer, la ley del corazón y la virtud. Todas fracasan por su subjetivismo. Individuo real: La razón reconoce que solo puede realizarse en instituciones sociales. La razón abandona el individualismo y se abre a la vida ética.

Espíritu

Hegel entiende por “Espíritu” (*Geist*) la realidad misma en cuanto se vuelve consciente de sí: una fuerza activa, histórica y racional que se despliega desde la subjetividad individual hasta las instituciones y, finalmente, hasta el saber absoluto. Es el núcleo de su sistema: lo que piensa, lo pensado y el proceso de pensarse a sí mismo.

El Espíritu no es algo abstracto ni “místico”. No es una entidad sobrenatural ni una “alma” en sentido común. Es una realidad viva, activa y autoconsciente, que se tiene a sí misma por objeto. Es pensamiento, pero también su objeto. Es saber, y el saber implica que el sujeto se reconoce en lo que conoce.

El Espíritu es un proceso de autodespliegue. El Espíritu no está dado de una vez: se hace a sí mismo. Parte de la inmediatez (vida, sensibilidad). Se exterioriza en cultura, instituciones, obras humanas.

Vuelve a sí mismo mediante la reflexión y la autoconciencia. Su actividad consiste en salir de sí, objetivarse y regresar a sí. Este movimiento es dialéctico: cada etapa contiene tensiones que impulsan su superación.

El Espíritu se manifiesta en la historia, en la cultura, en las instituciones, en el derecho, en la moralidad y en el Estado. En su objetivación crea ciencia, arte, religión, instituciones políticas, sistemas jurídicos, fábricas, organizaciones. Es la energía que produce el "cuerpo inorgánico del hombre", es decir, el mundo humano objetivado.

Los tres grandes momentos del Espíritu

Momento	Qué significa
Espíritu subjetivo	La conciencia individual: alma, conciencia, autoconciencia.
Espíritu objetivo	La objetivación en instituciones: derecho, moral, Estado.
Espíritu absoluto	El saber que se reconoce plenamente en arte, religión y filosofía.

Hegel muestra cómo este proceso culmina en el saber absoluto, donde el Espíritu se conoce totalmente a sí mismo. El Espíritu es esencialmente autoconciencia: solo existe en la medida en que se sabe a sí mismo. Conocer un objeto es reconocerse en él. El Espíritu crea su propio contenido: no encuentra su verdad fuera, sino que la produce.

El Espíritu es libertad porque siempre vuelve a sí mismo y se determina desde sí. La libertad no es un estado, sino un proceso histórico. La historia es el camino del Espíritu hacia la plena libertad.

Para Hegel, el Espíritu es la realidad que se vuelve consciente de sí. Un proceso dialéctico de exteriorización y retorno. La fuerza que crea cultura, instituciones y mundo humano. Autoconciencia que culmina en el saber absoluto. La realización histórica de la libertad.

En el Espíritu aparece la dimensión social, histórica y cultural.

Espíritu ético (*Sittlichkeit*): Inspirado en la polis griega. Unidad entre individuo y comunidad. Se rompe por conflictos internos (Antígona como ejemplo).

Cultura: Mundo romano y moderno. Surge la alienación: el individuo se separa de la comunidad. Figuras: la hipocresía, la lucha entre nobleza y plebeyos, la razón ilustrada.

Moralidad: El sujeto kantiano: intención, deber, responsabilidad. Hegel critica su formalismo y su incapacidad para resolver conflictos reales.

El espíritu progresa históricamente hacia formas más complejas de libertad.

Religión

Hegel entiende la religión como una forma de saber del Absoluto, una manera en que el Espíritu se conoce a sí mismo, pero en el modo de la representación (imágenes, símbolos, narraciones), no aún en el modo puramente conceptual propio de la filosofía. En su sistema, la religión es un momento esencial del despliegue del Espíritu hacia el conocimiento absoluto.

La religión es "el saber del espíritu divino acerca de sí mismo". Hegel define la religión como el modo en que el Espíritu infinito (Dios) se conoce a sí mismo a través del espíritu finito (la conciencia humana).

No es un saber externo o impuesto. Es la autoconciencia del Absoluto mediada por la conciencia humana. La religión expresa la verdad, pero en forma representativa, no conceptual.

La religión es un momento del sistema del Espíritu. En el desarrollo del Espíritu absoluto, Hegel distingue tres formas supremas de saber:

Arte – la verdad intuita sensiblemente.

Religión – la verdad representada simbólicamente.

Filosofía – la verdad pensada conceptualmente.

La religión ocupa el lugar intermedio: Es más universal que el arte. Pero menos rigurosa que la filosofía, porque usa imágenes y narraciones.

En sus Lecciones sobre filosofía de la religión, Hegel analiza la religión mediante tres momentos:

Concepto: la idea de Dios como Espíritu. Representación: las imágenes, mitos y doctrinas con las que una comunidad expresa esa idea. Culto: la práctica mediante la cual la comunidad interioriza esa verdad. Este esquema organiza su estudio de las religiones históricas hasta llegar al cristianismo, que considera la religión “consumada”.

El cristianismo como religión absoluta. Para Hegel, el cristianismo expresa de forma más adecuada la verdad del Espíritu: Dios es Espíritu. Dios se manifiesta en la historia. La unidad entre lo divino y lo humano se realiza en Cristo.

Sin embargo, incluso el cristianismo sigue siendo representación; solo la filosofía capta conceptualmente lo que la religión expresa simbólicamente. La religión no es para Hegel un fenómeno privado, está ligada a la vida ética y política de un pueblo. Expresa el grado de desarrollo del Espíritu en una época. Por eso, religión y Estado están profundamente conectados.

Para Hegel, la religión es el saber del Absoluto en forma de representación. Un momento esencial del Espíritu absoluto. Una verdad expresada simbólicamente en mitos, imágenes y culto. Histórica, comunitaria y vinculada a la vida ética. Superada (pero conservada) por la filosofía, que expresa conceptualmente lo que la religión representa.

El espíritu se representa a sí mismo simbólicamente. Religión natural: Cultos primitivos. El espíritu se proyecta en fuerzas naturales. Religión artística: Grecia clásica. Los dioses expresan la vida ética. Religión revelada: Cristianismo. La idea de la encarnación expresa la unidad de lo humano y lo divino. La religión es una forma de autoconocimiento, pero todavía en imágenes, no en conceptos.

Saber absoluto

Hegel llama Saber absoluto al punto en el que la conciencia reconoce que todo lo que ha considerado como “objeto” no es algo ajeno, sino la manifestación de sí misma: es la identidad plena entre sujeto y objeto, el cierre del camino fenomenológico y el inicio del pensar filosófico propiamente dicho.

Es el momento en que el Espíritu se sabe a sí mismo como totalidad.

La filosofía supera la representación religiosa. El espíritu se reconoce plenamente en su propio pensamiento. No es un punto final estático, sino la comprensión de que la realidad es proceso. El saber absoluto es la conciencia de que la historia, la cultura y el pensamiento son manifestaciones del espíritu que se conoce a sí mismo.

En la filosofía de Hegel, particularmente en la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia (*Bewusstsein*) se entiende como el punto de partida del saber humano, un proceso dinámico de autodesarrollo dialéctico que evoluciona a través de la experiencia. No es un mero estado subjetivo estático, sino la unidad originaria de un yo que se sabe a sí mismo en relación con un objeto externo, donde el sujeto y el objeto se determinan mutuamente en un movimiento de negación y superación.

En el Saber absoluto culminación de la *Fenomenología del espíritu*. El Saber absoluto es el resultado final del recorrido de la conciencia a través de todas sus figuras. Es el punto en que la conciencia deja de ver la verdad como algo externo. Comprende que la realidad es su propia producción y que el Espíritu es su contenido. Es el paso desde la experiencia de la conciencia hacia la ciencia filosófica. Hegel lo concibe como un saber que "se fundamenta a sí mismo" y no depende de otro saber previo.

En el Saber absoluto, la separación entre quien conoce y lo conocido desaparece. La conciencia reconoce que el objeto es su propia exteriorización. El Espíritu se sabe a sí mismo en sus obras, instituciones, historia y pensamiento. Esto marca el inicio del pensamiento especulativo, donde la verdad no es una correspondencia, sino la unidad dialéctica de sujeto y objeto.

Hegel juega con el sentido etimológico de *ab-solutum*. Es un saber suelto, no dependiente, totalmente independiente, ilimitado, que excluye cualquier relación. Es un saber "suelto", no condicionado por algo externo. Es fundamento de sí mismo y de todo otro saber. Por eso, el Saber absoluto es el único punto desde el cual puede comenzar la filosofía como ciencia.

En la *Fenomenología*, el capítulo del Saber absoluto sintetiza dialécticamente los capítulos previos: Espíritu (vida ética, historia, cultura). Religión (representación del Absoluto). El Saber absoluto supera la religión en el triple sentido hegeliano de *aufheben*: suprimir, conservar y elevar.

El Saber absoluto no es el final del sistema, sino su umbral: Permite pasar a la *Ciencia de la lógica*, donde el pensamiento se despliega sin la mediación de la experiencia. Es la condición para que la filosofía sea ciencia estricta. Es el punto desde el cual el sistema se vuelve posible. Es el punto de partida de la ciencia especulativa.

LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO – LA CONCIENCIA INFELIZ

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel pone un ejemplo de dialéctica concreta. Hegel deja de hablar en abstracto y muestra cómo la conciencia se transforma a través de conflictos reales. Las dos escenas más famosas: amo–esclavo o la lucha por el reconocimiento, y conciencia infeliz.

Hegel trata el tema de "Herrschaft und Knechtschaft" (amo y esclavo) en la *Fenomenología del espíritu*, en el capítulo "Autoconciencia", en la sección titulada "La dialéctica del señor y el siervo". Describe la lucha por el reconocimiento entre dos autoconciencias, donde una se afirma como independiente (señor) y la otra como

dependiente (siervo). En Hegel, "siervo" (Knecht) y "esclavo" (Sklave) no son sinónimos estrictos en la Fenomenología del Espíritu, aunque se usan indistintamente en traducciones. El término original es *Knechtschaft* (servidumbre), que evoca una relación feudal de amo y esclavo.

Todo empieza con dos conciencias que se encuentran. No buscan objetos, buscan ser reconocidas. Pero el reconocimiento solo vale si viene de un igual. Por eso surge la lucha a muerte: cada conciencia quiere imponerse como la esencial. El desenlace: Una conciencia arriesga la vida; la otra no. La que arriesga vence → amo. La que cede → esclavo.

Pero aquí viene el giro dialéctico: el amo depende del esclavo para ser reconocido. El esclavo trabaja, transforma el mundo y, al hacerlo, se transforma a sí mismo. El resultado paradójico: El amo es dependiente, pasivo, estancado. El esclavo es activo, creativo, formativo. El esclavo, a través del trabajo, adquiere una autonomía interior que el amo no tiene. La relación se invierte.

La dialéctica del amo y el esclavo describe el surgimiento de la autoconciencia a través del reconocimiento mutuo entre dos conciencias en lucha. Dos autoconciencias primitivas se enfrentan en una lucha a muerte por el reconocimiento absoluto del otro como ser independiente. El amo surge victorioso al arriesgar su vida sin temor (priorizando el deseo de prestigio sobre la preservación biológica), mientras el esclavo se somete por miedo a la muerte, aceptando una existencia dependiente.

El amo goza de independencia aparente: consume los frutos del trabajo del esclavo sin mediar directamente con la naturaleza, y recibe reconocimiento forzado. Sin embargo, su autoconciencia es defectuosa, ya que depende del esclavo para validación y satisfacción, quedando alienado de la realidad productiva.

El esclavo, mediante el trabajo forzado, transforma la naturaleza en objetos duraderos (herramientas, cultura), reconociéndose en sus creaciones y ganando verdadera autoconciencia: el terror inicial al amo (y a la muerte como amo absoluto) lo impulsa a superar su mera animalidad. Así, el esclavo progresa hacia la libertad espiritual, mientras el amo se estanca en pasividad animal.

Conclusión: La identidad se forma en la relación con el otro. La libertad no es dominio, sino autotransformación. La dependencia es estructural, no accidental. Es una crítica implícita a cualquier forma de poder que se base en la dominación.

Esta dialéctica ilustra el movimiento hegeliano (afirmación-negación-reconciliación): el reconocimiento recíproco e igualitario es condición para la autoconciencia plena, prefigurando la historia como lucha por libertad y el rol del trabajo en la realización humana.

El espíritu se realiza históricamente en ética, cultura, moralidad y religión, culminando en la filosofía como saber absoluto, donde sujeto y objeto se unifican en el concepto. Hegel ve la historia como despliegue teleológico del espíritu hacia la libertad.

El miedo a la muerte es el catalizador esencial en la formación del esclavo en la dialéctica hegeliana, marcando su sumisión inicial y, paradójicamente, el inicio de su liberación espiritual. En la lucha por el reconocimiento, el esclavo (o siervo) se rinde ante el amo precisamente porque prioriza su instinto de autopreservación sobre el

deseo de prestigio: prefiere vivir en servidumbre que arriesgar la muerte. Este pavor absoluto al amo –figuración de la muerte– lo define como conciencia dependiente, rompiendo su mera existencia animal y forzándolo a reconocerse como algo negado. Sin embargo, este mismo terror actúa como "bautismo del fuego": el miedo constante al amo impulsa al esclavo a trabajar la naturaleza, transformándola en objetos perdurables.

En este proceso de alienación productiva, el esclavo supera su animalidad inmediata, reconociéndose en sus creaciones y ganando autoconciencia genuina –el amo, en contraste, se estanca en consumo pasivo.

El miedo a la muerte inicia la negación de la conciencia natural, abriendo el camino al progreso dialéctico hacia la reciprocidad igualitaria. Así, se convierte en condición liberadora: del pánico surge la libertad espiritual mediante el trabajo y la historicidad.

La conciencia infeliz

Después de la dialéctica amo–esclavo, la conciencia avanza hacia formas más espirituales. La conciencia infeliz es una de las más intensas y existencialmente profundas. La conciencia infeliz es la conciencia que se divide en dos: un yo finito, imperfecto, cambiante, y un absoluto infinito, perfecto, inalcanzable.

Esta conciencia se siente desgarrada. Es la estructura espiritual del cristianismo medieval, pero también de cualquier subjetividad que vive en contradicción consigo misma. Sus momentos: El yo como nada frente a Dios.

La conciencia se siente indigna, caída, limitada. La búsqueda de mediación Aparecen figuras como el sacerdote, la autoridad espiritual, la institución.

La interiorización: La conciencia descubre que la separación entre ella y el absoluto es autoimpuesta. El movimiento dialéctico: La conciencia infeliz intenta superar su división, pero cada intento la profundiza. Hasta que descubre que el absoluto que busca está en ella misma. Es el prelude del paso a la razón.

¿Qué enseña esta dialéctica?: Que la alienación es una etapa necesaria. Que la reconciliación no viene de fuera, sino de la autocomprensión. Que el espíritu se encuentra a sí mismo a través de la pérdida.

¿Qué tienen en común estas dialécticas? Ambas muestran que:

La conciencia avanza a través de contradicciones. Cada forma de conciencia contiene su propia negación interna. El progreso no es lineal, sino conflictivo. La verdad no está en un polo, sino en el movimiento. Hegel no describe estados psicológicos, sino estructuras del espíritu que se despliegan históricamente.

¿Por qué estas escenas son tan influyentes? Porque Hegel logra convertir la filosofía en drama, mostrar que la libertad nace del conflicto, explicar la subjetividad como proceso histórico, y ofrecer un modelo para entender la alienación, el trabajo, la identidad, la religión.

Marx reinterpretará la dialéctica de amo–esclavo como lucha de clases. Kojève lo leerá como fundamento del deseo humano. Existencialistas y psicoanalistas verán en la conciencia infeliz la estructura de la subjetividad moderna.

Crítica de Klaus Heinrich a la interpretación de la dialéctica de amo-esclavo

Klaus Heinrich –uno de los pensadores más originales de Ciencias de la religión– leyó la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel de una manera muy distinta a la interpretación clásica (existencial, fenomenológica o marxista). Su lectura es antropológica y crítica del trasfondo sacrificial que él ve en la filosofía hegeliana.

Para Heinrich, la dialéctica amo–esclavo no es una teoría de la emancipación. A diferencia de Kojève o Marx, Heinrich subraya que en Hegel el conflicto entre amo y esclavo no se resuelve históricamente, sino lógicamente, dentro del movimiento del Espíritu, y por tanto no libera realmente al esclavo. El famoso “trabajo del siervo” que lo conduciría a la autoconciencia no es, para Heinrich, un proceso social real, sino una ficción especulativa que absorbe el conflicto en la lógica del Espíritu.

Heinrich sostiene que Hegel sublima la violencia real entre amo y esclavo, la convierte en un momento necesario del Espíritu, y así justifica la dominación como etapa del desarrollo racional. Para Heinrich, esto es una forma de teodicea filosófica: la violencia se vuelve necesaria, incluso “racional”.

El conflicto se neutraliza en la esfera del Espíritu. Hegel no piensa el conflicto como histórico-material, sino como conflicto de autoconciencias, que se resuelve en la reconciliación especulativa del Espíritu Absoluto. Por eso, según Heinrich, la dialéctica amo–esclavo no es una teoría política, sino una metáfora teológica del sacrificio y la redención. Hegel no libera al esclavo; lo sacrifica en nombre de la Razón.

Klaus Heinrich rompe con la lectura “heroica” de la dialéctica amo–esclavo (Kojève, existencialistas, marxismos hegelianos). Para él: el esclavo no se emancipa históricamente, sino que su figura es un momento lógico en el despliegue del Espíritu, y el conflicto se resuelve en la conciencia, no en la realidad social.

La famosa tesis de que el siervo, a través del trabajo, alcanza una autoconciencia superior al amo, no significa para Klaus Heinrich una promesa política de liberación, sino una absorción especulativa del conflicto. “La dialéctica de amo y esclavo no describe la liberación del esclavo, sino la manera en que la filosofía especulativa se apropia del conflicto social y lo declara resuelto en el plano del Espíritu.”

Klaus Heinrich ve en Hegel una estructura de teodicea: la violencia, el sufrimiento, la dominación se reinterpretan como “necesarios” para el despliegue de la Razón. El esclavo sufre, trabaja, es humillado. Pero en la lectura hegeliana, ese sufrimiento se vuelve medio para una reconciliación superior. Eso, para Heinrich, tiene la forma de un sacrificio: la víctima es integrada en un relato de sentido que justifica su dolor.

No es solo que Hegel “describa” la dominación; es que la inscribe en una lógica de sentido que la legitima como momento necesario. “La figura del esclavo es sacrificada en el altar del Espíritu: su sufrimiento no se toma como escándalo, sino como condición de posibilidad de una reconciliación que lo trasciende y lo neutraliza.”

Heinrich insiste en que, en Hegel, el conflicto amo–esclavo: no es un conflicto económico, jurídico o político, sino un conflicto entre autoconciencias que buscan reconocimiento, y se resuelve en la autotransparencia del Espíritu.

El resultado: el conflicto se desrealiza. Lo que en la historia es violencia, explotación, miedo, dependencia, aparece en la *Fenomenología* como un episodio pedagógico del

Espíritu. "La dialéctica de amo y esclavo no es una teoría de la sociedad, sino una escena de la autopedagogía del Espíritu, en la que la realidad histórica del dominio queda reducida a un ejemplo de la lógica del reconocimiento."

Heinrich ve en Marx una ruptura decisiva con este movimiento: Marx no acepta que el conflicto se resuelva en la conciencia. Sitúa la relación amo-esclavo en el terreno de la producción, de la propiedad, de la lucha de clases.

La dialéctica ya no es un drama del Espíritu, sino un proceso histórico-material. Donde Hegel "reconcilia" el conflicto en el concepto, Marx lo radicaliza en la práctica. "Marx arranca la dialéctica de amo y esclavo del cielo del Espíritu y la devuelve al suelo de la historia, donde el conflicto no se resuelve por comprensión, sino por transformación de las relaciones materiales."

Legitimación especulativa de la dominación, según Herich: Hegel convierte la dominación en momento necesario del Espíritu. El esclavo no es sujeto de emancipación, sino material del proceso especulativo. La filosofía se convierte en una forma sofisticada de justificación de lo existente.

La dialéctica amo-esclavo, lejos de ser una teoría crítica de la dominación, se vuelve una metafísica de la reconciliación que integra incluso la violencia en un relato de sentido. "La filosofía hegeliana no rompe con la dominación; la sublima.

La hace aparecer como racional, necesaria y, en última instancia, reconciliada en el Espíritu. En lugar de denunciar el sacrificio, lo convierte en estructura del sentido."

Hegel no denuncia el sacrificio del esclavo, lo convierte en estructura del sentido. La dialéctica amo-esclavo no es una teoría de la emancipación, sino una sofisticada justificación filosófica de la dominación.

CIENCIA DE LA LÓGICA (1812-1816; EDICIÓN FINAL 1831)

La *Ciencia de la lógica* de Hegel es una de las obras más densas y ambiciosas de la filosofía occidental. Hegel concibe la lógica no como un manual de reglas formales, sino como la metafísica misma: el estudio del pensar puro, que es al mismo tiempo la estructura de la realidad. La Lógica expone el movimiento dialéctico del concepto desde lo más indeterminado hasta la Idea absoluta. La obra se divide en tres grandes libros: Lógica del Ser; Lógica de la Esencia; Lógica del Concepto. Cada uno representa un nivel más profundo de determinación.

Lógica del Ser

Es el nivel más inmediato y pobre del pensamiento. El ser puro es tan vacío que se confunde con la nada. Ideas clave: Ser – Nada – Devenir. El pensamiento descubre que el ser puro y la nada pura son indistinguibles; su verdad es el devenir, el tránsito entre ambos.

Determinación y límite: El ser se determina como algo, pero todo algo implica un límite que lo remite a lo otro.

Cantidad y medida: La cualidad se transforma en cantidad, y ambas se unifican en la medida, donde aparece la estructura de lo real como continuidad de cambios cuantitativos y cualitativos.

Resultado: el ser inmediato se revela insuficiente y se hunde en la esencia, que busca lo que está “detrás” de las apariencias.

Lógica de la Esencia

Aquí el pensamiento ya no se queda en lo inmediato: reflexiona, distingue, compara. Todo aparece mediado. Ideas clave: Esencia y fenómeno. La esencia no es algo oculto detrás del fenómeno, sino lo que se manifiesta en él.

Identidad, diferencia y contradicción: La esencia se articula mediante oposiciones internas. La contradicción es el motor real del pensamiento.

Fundamento: Todo lo que es tiene un fundamento, pero este fundamento remite a nuevas mediaciones.

Causalidad: La esencia culmina en la relación causa–efecto, que muestra la circularidad del sistema: la causa se convierte en efecto y viceversa.

Resultado: la esencia, llena de mediaciones, se reconoce como concepto, la unidad activa de lo universal y lo particular.

Lógica del Concepto

Es el nivel más alto: el pensamiento se reconoce como libertad, como actividad que se determina a sí misma. Ideas clave: Concepto (universal–particular–singular). El concepto no es una abstracción, sino una estructura viva que se despliega en estas tres dimensiones.

Juicio y silogismo: El juicio expresa la relación entre universal y singular; el silogismo muestra la mediación necesaria entre ambos. Para Hegel, todo es un silogismo, porque todo está mediado.

Objeto y vida: El concepto se objetiva en estructuras, organismos y sistemas.

Idea: La unidad de concepto y realidad. La Idea se despliega como vida, conocimiento y finalmente Idea absoluta.

Resultado: la Idea absoluta es el pensamiento que se piensa a sí mismo y reconoce que su propio movimiento constituye la estructura de lo real. La Ciencia de la lógica describe cómo el pensamiento: Parte de lo más vacío (ser). Se profundiza en mediaciones (esencia). Y culmina en la libertad del concepto (idea). Es un viaje desde la indeterminación absoluta hasta la autodeterminación plena.

EL PENSAR CONCIPIENTE (BEGREIFFENDES DENKEN) – EL CONCEPTO

El *pensar concipiente* supera al entendimiento porque no se queda en oposiciones fijas (ser vs. nada, finito vs. infinito, sujeto vs. objeto), sino que piensa su movimiento, su unidad en la diferencia. El pensamiento que comprende la realidad desde dentro, siguiendo su lógica propia, mostrando cómo cada determinación surge necesariamente de la anterior. No describe la realidad desde fuera: la reconstruye conceptualmente en su propio devenir.

En Hegel el *pensar concipiente* (*begreifendes Denken*) significa que el pensamiento no se limita a observar o describir lo real desde fuera, sino que lo capta en su concepto, es decir, en su estructura racional y en su unidad interna. El *pensar*

concipiente (begreifendes Denken) es el modo de pensar que capta la realidad mediante conceptos, pero no conceptos estáticos, sino conceptos vivos, dinámicos, que expresan el movimiento interno de lo real. Este pensar es, para Hegel, el corazón de la filosofía como «ciencia objetiva de la verdad», no mera opinión o especulación subjetiva.

El *pensar concipiente* no se queda en representaciones (*Vorstellungen*), imágenes o fenómenos aislados; se eleva a la forma del «concepto» (*Begriff*), donde lo múltiple se recoge en una unidad racional necesaria. Así, el objeto no es solo «algo dado», sino algo cuya determinación interna (su ser lo que es y su relación con lo otro) se piensa en su estructura lógica.

Este pensamiento es dialéctico: no parte de definiciones fijas, sino que sigue el devenir interno de los conceptos, donde identidad, diferencia y negatividad se superan en una síntesis que expresa una totalidad más rica. En este sentido, el *pensar concipiente* es el movimiento mismo del Espíritu que se vuelve sobre sí, se determina y se reconoce en su propia estructura.

Para Hegel, la filosofía como *pensamiento concipiente* tiene por tarea articular sistemáticamente cómo el pensar y la realidad son uno mismo en la Idea o el Espíritu, mostrando por qué la realidad es racional y cómo el sujeto participa en ese devenir. Por eso el *pensamiento concipiente* no describe el mundo como algo exterior, sino que lo comprende como el despliegue necesario de un único Sujeto conceptual (lo Absoluto) que se piensa a sí mismo.

«La unidad intrínseca entre la certeza y la realidad; es decir, la estructura formal de la verdad como absoluta es el concepto. En el concepto hay una identidad entre la certeza y la verdad (*zwischen Gewissheit und Wahrheit*). La certeza verdadera es verdadera porque me da lo que tiene que dar un objeto que se manifiesta a sí mismo en su verdad. El objeto es verdadero precisamente porque responde a su concepto.

Decir que a las cosas pertenecen “a una” su verdad y su certeza equivale a decir que la verdad absoluta es el concepto. El concepto es la identidad de la certeza y la verdad y esta identidad en el concepto es lo que para Hegel define la razón. Razón es a una razón de identidad de la cosa y razón de mi saber sobre ella.

No es un *organon*, sino la sede de la conceptualización, del concepto. Para Hegel, la razón es la propia verdad absoluta, el todo mismo en su verdad. No se trata de la razón “de” lo absoluto, sino de “la” razón absoluta. El concepto es la certeza de que la razón es toda la realidad (*die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins*). [...]

No se trata de tomar de un lado el concepto formal (el acto por el cual mi mente está concibiendo el concepto objetivo, y de otro el objeto objetivo (lo que es término del acto intelectual en que se concibe una cosa), sino el concepto objetivo en tanto que emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal.

Es lo que Hegel llama el *pensar concipiente (das begreifende Denken)*. El pensar concipiente es el pensar formal, no simplemente como acto de mi mente, sino como produciendo el término objetivo: lo objetivo saliendo de lo formal. El pensar concipiente es a una lo que nos va a acercar a Dios. “Concebir es la actividad del concepto mismo” (*hier ist begreifen, die Tätigkeit des Begriffs selbst*).

No se trata de que un sujeto tenga la actividad de concebir, sino de que el concepto, unitariamente tomado, es en sí mismo una cosa viva, cuya actividad es precisamente el concebir (*begreifendes Denken*). Para Hegel, los conceptos son algo dotado de vida, cada uno de modo parcial pero auténtico.

Para Hegel los conceptos son unidades vivas, momentos de un organismo que se va plasmando precisamente en su carácter concipiente, en su carácter de *begreifend*. Hegel ha dado vida a los conceptos, ha visto a los conceptos como vida, como unidades vitales.

El concepto en su unidad es justamente lo que Hegel entiende por razón. Razón es la vida del concepto. Una vida que no consiste solo en enunciar caracteres abstractos en el acto aprehensivo, sino en algo más radical que es lo que Hegel denomina "el esfuerzo del concepto" (*die Anstrengung des Begriffes*). El concepto tiene un esfuerzo interno.» [Zubiri: PFMO, p. 255 ss]

Hegel distingue varios niveles de pensamiento

Tipo de pensamiento	Características	Limitaciones
Pensamiento representativo (<i>vorstellendes Denken</i>)	Usa imágenes, metáforas, intuiciones, creencias	No capta la estructura racional de lo real
Pensamiento entendiente (<i>verstandesmäßiges Denken</i>)	Analiza, distingue, fija conceptos	Tiende a la rigidez; separa lo que en realidad está unido
Pensar concipiente (<i>begreifendes Denken</i>)	Capta la unidad dinámica de las oposiciones; piensa dialécticamente	Ninguna en su propio ámbito: es el pensamiento filosófico pleno

EL ENUNCIADO ESPECULATIVO – DER SPEKULATIVE SATZ

En Hegel, el «enunciado especulativo» (*der spekulative Satz*) es una forma de juicio filosófico que expresa la verdad del concepto al hacer visible en la propia estructura sujeto-predicativa el movimiento dialéctico de identidad y no-identidad, y no un mero enunciado descriptivo sobre un objeto externo.

Hegel distingue el *spekulativer Satz* de la forma lógico-formal tradicional del juicio, donde el sujeto se fija como soporte inerte y el predicado se añade como algo externo. En el enunciado especulativo, el sujeto y el predicado se tratan como momentos del mismo concepto: el predicado no "añade" algo al sujeto, sino que articula el devenir del concepto mismo, de modo que el sujeto se muestra como algo que se supera y se conserva en el predicado.

El *spekulativer Satz* despliega una "gramática del movimiento": el sujeto aparece como objeto fijo, pero en el Interior del enunciado se revela su transformación, de modo que el "objeto" se convierte en el movimiento del concepto mismo. Por ejemplo, frases como "Lo real es racional" no dicen simplemente que lo real cumple una propiedad externa (racional), sino que expresan que lo real solo es real en cuanto

se pone como tal en su auto-articulación racional, es decir, que el sujeto-objeto se funda en su propio proceso conceptual.

En los Prolegómenos (*Vorrede*) a la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Enciclopedia*, Hegel insiste en que la forma de juicio corriente no basta para expresar verdades especulativas; por eso el *spekulativer Satz* destruye la forma unilateral del juicio representativo y se convierte en "conclusión" (*Schluss*) del pensamiento concipiente. La proposición especulativa no intenta describir algo desde fuera, sino que muestra de paso, en y a través de su propia estructura, los límites y la dinámica inmanente del decir proposicional, abriendo así la vía hacia la lógica del concepto.

Un ejemplo típico de *spekulativer Satz* en Hegel: "Der Geist ist unmittelbar Natur" – "El Espíritu es inmediatamente Naturaleza"-. Forma superficial: Parece un juicio clásico: sujeto (Geist / espíritu) + verbo copulativo (ist / es) + predicado (Natur / naturaleza). Virtud especulativa: No se trata de decir que el espíritu tenga "como accidente" una cosa llamada naturaleza, sino que el espíritu se muestra como tal tan pronto se pone en la forma de su propio exterior, es decir, como naturaleza.

Dialéctica implícita: El espíritu se niega a sí mismo al hacerse naturaleza (se "exteriorizar"). Pero esa naturaleza no es algo extraño: es la forma inmediata misma del espíritu, su parar-se frente a sí como algo otro. Por tanto, el predicado "Naturaleza" no añade algo externo, sino que expresa cómo el sujeto se realiza como su propio otro. En términos lógicos, el enunciado no afirma una relación entre dos "cosas" distintas, sino que hace visible el movimiento por el cual el espíritu se objeta a sí mismo y se conserva.

Otro ejemplo: "Die Freiheit ist die Notwendigkeit" ("La libertad es necesidad"), una fórmula muy conocida en Hegel (especialmente en la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho*). Lectura ordinaria: "La libertad" suena como algo interno, espontáneo, contrastado con la "necesidad", entendida como coacción externa.

Lectura especulativa hegeliana: La libertad genuina no es ausencia de ley, sino libertad para la ley o libertad que se reconoce en la ley. La necesidad no es aquí una fuerza heterónoma, sino la estructura interna de la razón que se autodetermina. Decir que la libertad es necesidad significa: sólo cuando el sujeto se reconoce en la necesidad de su propia determinación racional es libre; la oposición se resuelve en la unidad del concepto.

En este caso, el *spekulativer Satz* rechaza la oposición entre "libre" y "necesario" como si fueran opuestos empíricos. Los mantiene juntos en la misma frase, mostrando que cada uno es un momento del otro. Hace visible que el sujeto (la libertad) sólo se constituye en tanto se pone como necesidad racional.

Estilo general del *spekulativer Satz*: Introducción de una contradicción aparente en el plano gramatical (sujeto ≠ predicado, pero en realidad se identifican). Mostrar que el predicado no completa al sujeto desde fuera, sino que expresa su movimiento interno hacia su otro. La frase no describe un estado, sino un proceso lógico que el leer debe "re-pensar" en el pensamiento concipiente.

Un tercer ejemplo de la *Ciencia de la Lógica* es: "Das Wahre ist das Ganze" ("Lo verdadero es el todo"). En apariencia, un juicio simple: sujeto (*Das Wahre* / lo verdadero) + copula (ist / es) + predicado (*das Ganze* / el todo). Pero funciona

especulativamente porque identifica dos cosas que, en el pensar ordinario, parecen opuestas: Lo verdadero suele pensarse como algo fragmentario, parcial, aislado (una proposición, un hecho). El todo suena como una totalidad llena, pero abstracta, quizá incluso opaca.

El *spekulativer Satz* desmonta esa oposición: lo verdadero no es una parte aislada, sino que sólo se muestra como verdadero en cuanto se comprende como momento dentro de la totalidad del proceso lógico. Lo verdadero no se da como algo acabado desde el principio, sino como un resultado que se construye en el transcurso del sistema. El todo a su vez no es una suma estática de partes, sino el movimiento mismo por el cual cada momento se supera y se conserva en el siguiente.

Decir que lo verdadero es el todo equivale a decir: Solo cuando el proceso lógico ha recorrido todos sus momentos (ser, esencia, concepto) aparece "lo verdadero" como tal. Por tanto, el sujeto del enunciado se constituye en su propio predicado: el resultado es la totalidad del recorrido. Aquí el *spekulativer Satz* funciona como un esquema de auto-producción del concepto: el sujeto no preexiste al proceso, sino que se genera en él.

En estos tres ejemplos, el *spekulativer Satz* no afirma una relación externa entre entidades dadas, sino que, en la propia forma de la proposición, hace visible el movimiento del concepto por el cual el sujeto se niega, se objetiva y se reconoce en su otro.

«La proposición especulativa, dice Hegel, es estrictamente inversa a la proposición lógica. Mientras la proposición lógica parte de un sujeto y le atribuye un predicado, la proposición especulativa se coloca de lleno en el predicado y trata de averiguar, por un movimiento interno de este, –la vida del concepto–, cómo constituye el sujeto, el perro que tengo ahí delante.

Santo Tomás dijo que los transcendentales no se dividen, sino que se contraen en cada una de las cosas. Para Hegel, ese sería el caso de todo concepto y no solo de los transcendentales: se contrae por otros conceptos y por otras determinaciones a ser de modo determinado el objeto que tengo delante.

La proposición especulativa envuelve como sentido el decir que, mientras en la proposición lógica todas las propiedades físicas y transcendentales de un sujeto están reunidas en un predicado que se predica con verdad de ese sujeto, en la especulativa el llamado "sujeto" es la constitución de algo en virtud de sus predicados, los cuales no tienen el carácter de ser propiedad del sujeto, sino de ser la vida "conformada" de la realidad misma del sujeto. Por tanto, el sujeto es el resultado del predicado. El sujeto no está *sub*-predicado, bajo el predicado, sino que está constituido por el predicado mismo.

"La verdad de lo concreto es siempre lo general". Lo concreto está constituido precisamente por la vida interna de los conceptos, por su mutua síntesis y la verdad de esto concreto reside precisamente en eso que llamamos general. En definitiva, Hegel dirá que la verdad es siempre lo general.

La razón no es otra cosa sino la vida del concepto y el concepto como *begreifendes Denken* es aquello que envuelve a una la realidad y la certeza de las cosas. Esto es

precisamente la razón, hacia la cual Hegel oriente lo absoluto, para constituir en ella la verdad transcendental.» [Zubiri: PFMO, p. 259 ss.]

LA MEDIACIÓN

La mediación juega un rol central en el autodesarrollo del Concepto hegeliano, actuando como el movimiento dialéctico que permite al Concepto determinarse a sí mismo y realizarse plenamente. En la *Ciencia de la Lógica*, no es un mero puente externo, sino la negatividad interna que impulsa al Concepto desde su inmediatez abstracta hasta su concreción absoluta.

El Concepto comienza como universalidad inmediata (an sich), pero se media a través de la particularidad (su negativo) y la singularidad, formando el juicio y la silogística. Esta mediación negativa sublima las determinaciones opuestas, permitiendo que el Concepto se desarrolle como totalidad concreta: el universal se hace singular al mediar consigo mismo. Así, el autodesarrollo es el retorno del Concepto a sí mismo mediante su otredad, donde la mediación es la "segunda negatividad" que restaura la inmediatez como resultado mediado.

En Hegel, la mediación es el proceso por el cual algo no es simplemente inmediato, sino que llega a ser lo que es a través de relaciones, diferencias y negaciones internas. Una cosa se determina por su vínculo con otra, y esa relación forma parte de su propia verdad.

Hegel entiende la mediación como el principio según el cual nada existe de manera aislada: todo ser, concepto o fenómeno solo se comprende plenamente a través de sus relaciones y transiciones hacia otros. Es un concepto central en su *Lógica* y en su visión de la realidad como un proceso dinámico donde lo inmediato siempre se revela como mediado.

Para Hegel, lo inmediato nunca es absolutamente puro; siempre está ya atravesado por un proceso que lo conecta con otro término. Por eso, la mediación no es un añadido externo, sino un momento constitutivo de la realidad y del pensamiento. Nada es autosuficiente o "atómico".

Todo ser depende de sus relaciones: El ser se comprende a través de la nada. Lo particular solo cobra sentido en relación con lo universal. El individuo se entiende dentro de la sociedad. La mediación muestra que lo inmediato es siempre resultado de un proceso.

La mediación tiene que ver con el movimiento dialéctico: algo se afirma, entra en tensión con su contrario y, en ese conflicto, aparece una forma más rica de determinación. En este sentido, mediar no significa solo "intervenir entre dos partes", sino mostrar cómo cada término depende de su relación con el otro.

En la *Ciencia de la Lógica*, la mediación explica cómo un concepto conduce necesariamente a otro. Permite superar visiones unilaterales y avanzar en el movimiento dialéctico: Tesis → Antítesis → Síntesis no es un esquema externo, sino el despliegue interno de la mediación. Es la condición de posibilidad del desarrollo de la razón en la historia y en la realidad.

La razón se realiza en el mundo mediante procesos de mediación. En la esfera ética (Filosofía del derecho), la mediación articula: La universalidad de las instituciones sociales. La particularidad del individuo. Esta mediación ética busca la reconciliación entre individuo y comunidad.

Hegel usa "mediación" en varios sentidos distintos, no siempre unificados. Puede significar: Relación entre opuestos. Proceso de transición. Estructura lógica. Articulación ética o social. Esta variedad hace que el concepto sea difícil de fijar en una sola definición.

Para Hegel, mediación es el corazón de su filosofía: el principio que muestra que la realidad es un proceso relacional y dinámico. Nada es inmediato; todo se constituye a través de su vínculo con lo otro. Por eso, comprender algo es comprender su mediación. La mediación es la relación constitutiva por la cual una cosa se hace inteligible y real a través de su diferencia con otra.

Proceso dialéctico: Universalidad > Momento inicial, simple y abstracto. Particularidad > mediación como diferencia y juicio; el universal se determina en su otro. Singularidad > síntesis, donde la mediación se sublima y el Concepto se hace sujeto concreto, libre y para-sí. Este ciclo triádico no es formal, sino el alma del Concepto: la mediación lo hace "sujeto" al unificar teoría y práctica en la Idea absoluta.

En el autodesarrollo, la mediación evita la esterilidad de lo inmediato (como el Ser puro) y genera progreso concreto: el Concepto se objetiva en la Naturaleza y Espíritu, volviendo a sí en la Idea absoluta como método lógico. Sin mediación, no hay libertad ni verdad; es el "punto de inflexión" que hace al Concepto vivo y absoluto.

En Hegel, la mediación externa y la interna representan dos formas distintas de conexión entre términos, siendo la interna el núcleo de su dialéctica. La externa presupone entidades separadas unidas por un tercero, mientras la interna surge de la negación propia del ente.

Mediación externa: Es un vínculo contingente y abstracto, típico del entendimiento formal: un término A se relaciona con B mediante un medio C ajeno, sin que este altere la esencia de A o B. Ejemplo: un puente conecta dos orillas sin transformarlas; queda en la superficie, como en la reflexión representativa.

Mediación interna: Aquí la relación es inmanente: el medio no es extraño, sino la propia contradicción interna del ente, que se determina negándose a sí mismo. El opuesto forma parte de la identidad, produciendo una totalidad concreta mediante superación (*Aufhebung*). Ejemplo: en la relación entre amo y esclavo, el señor se media por el siervo, que es su propia negación. La mediación interna supera la esterilidad de la externa, impulsando el autodesarrollo del Concepto como libre totalidad.

Theodor W. Adorno (1903-1969) critica la mediación hegeliana por su carácter totalizador e identificador, que fuerza la reconciliación dialéctica y elimina la no-identidad de lo no conceptual. En lugar de una dialéctica positiva que sublima contradicciones en síntesis armónica, propone una "dialéctica negativa" que preserva la tensión irreconciliable. Para Adorno, la mediación de Hegel es "identidad pensante": el concepto absorbe el objeto en un sistema cerrado donde todo se

reconcilia en la totalidad racional, borrando lo no idéntico (el sufrimiento, la contingencia social). Esto genera una "positividad abstracta" ideológica, que justifica el statu quo capitalista al presentar antagonismos como superados. La mediación hegeliana es violenta, como un depredador que devora al objeto para hacerlo sujeto.

MEDIACIÓN – ALIENACIÓN – CREACIÓN

«Para Hegel crear no es producir, sino algo distinto que tiene alguna relación con la producción, pero que es *posición*. La creación es posición. El espíritu absoluto lo que pone es algo "fuera de sí". Esta exteriorización no es para Hegel una simple alteridad. El espíritu absoluto pone algo "fuera de sí", no dejando de ser él quien es al poner fuera de sí. Como esta posición que es la creación lo es *de la razón y desde la razón*, para Hegel esta exteriorización no es simplemente alteridad.

Hegel dice que en esa "de-posición" del espíritu absoluto, en aquello que pone fuera de sí el espíritu absoluto, esta acción, él mismo *se convierte por este acto de posición en otro* frente a él. Es el sentido de la "ex-teriorización", que no es estar fuera, sino algo más riguroso, una rigurosa *alienación*.

Aquello que constituye la esencia misma del espíritu absoluto queda alienado en aquello que pone; por tanto, la creación es ante todo posición; en segundo lugar, es *Entäusserung* en el sentido de alienación. Hay una alienación, pero que no se deja a espaldas del espíritu absoluto, sino que es una acción que el espíritu absoluto ejecuta precisamente para poder entrar en sí mismo y ser sí mismo para sí mismo.

La esencia de la alienación es una mediación (*Vermittlung*). Este es el tercer concepto. La creación es, en primer lugar, posición; en segundo lugar, alienación; en tercer lugar, mediación.

La mediación en Hegel no significa que sea un "intermedio". Es una mediación que el espíritu absoluto tiene para entrar en sí mismo. La mediación es la manera como el espíritu absoluto llega a ser absoluto *en su concreción*, el pasar por la mediación de lo otro, de lo alienado.

Gracias a que la creación es dialéctica de la posición, gracias a que la dialéctica de la posición en el fondo es dialéctica de la alienación y a que la dialéctica de la alienación es esencialmente dialéctica de la mediación, resulta que el espíritu absoluto no hace con la creación más que entrar en sí mismo.

No puede entrar en sí mismo sino desde fuera de sí mismo y, como no hay nada que no sea él, resulta que esto "otro" es mediación puesta por él para poder ser sí mismo, cosa que no sería, según Hegel, si no hubiese creado. En este llegar a ser sí mismo es en lo que consiste su propia infinitud. La creación es en definitiva la dialéctica de la infinitud del espíritu absoluto.

La dialéctica de la infinitud es la vida misma de la idea, es la vida misma del espíritu absoluto. Si desde el punto de vista de la lógica toda la metafísica de Hegel se cifra en el concepto de *idealismo*, en el sentido de que la última realidad es la idea, el proceso de la creación se resuelve en la única palabra de *panteísmo*. La identidad entre el idealismo y el panteísmo será la clave de la metafísica de Hegel.» [Zubiri: PFMO, p. 297-299]

LA DIALÉCTICA

No basta con decir que hay un pensamiento concipiente, que concibe las cosas. Hay que preguntar: ¿cómo las concibe?

«Hegel dice que pienso con mi logos, con mi razón y tengo el concepto de ser; si yo pienso lo que es el ser, me encuentro con que no es esto, no es lo otro. ¿Qué es? Es absoluta indeterminación, es decir, pensar el ser equivale realmente a no pensar en nada. Por ello, Hegel dirá que el ser y la nada son lo mismo.

Ahora bien, esto es imposible, lo cual quiere decir que el concepto en que he concebido el ser tiene que reasumir, el momento que llamamos nada. El “resultado” de esta reasunción es el devenir. Este movimiento es el que Hegel llama dialéctica; la estructura del movimiento concipiente es exactamente dialéctica. ¿Qué significa aquí dialéctica?

Durante toda la Edad Media hasta Kant, la dialéctica era una especie de discusión de razones (*δια-λέγειν*) en la que cada uno exponía su punto de vista, sus razones y uno mantenía el “pro” y el otro el “contra”.

Ahora bien, la dialéctica de Hegel no es contraposición de razones porque en toda contraposición siempre hay la posibilidad de hacer ver que solo uno de los términos es la verdad; la intención de la dialéctica clásica supone que uno de los términos es verdad y el otro no y se trata de *suprimir* este último. Esto no acontece en la dialéctica de Hegel.

Un segundo concepto de dialéctica es el que Hegel ha heredado de la filosofía kantiana. Como dice Kant, el intento de la metafísica especulativa conduce a antinomias que son insolubles: acerca de si el mundo es finito o es infinito, si ha tenido comienzo en el tiempo, si la materia es divisible hasta el infinito. Esto es una dialéctica y, para Kant, la dialéctica es formalmente antinomia. [...] La dialéctica es algo para *quedarse* en ella.

Pero Hegel ni la suprime ni se queda en la antinomia y justamente ahí está el origen de la dialéctica hegeliana. No se queda en ella, sino que en cierto modo se sale de los términos. Se sale ¿hacia qué? Ese “salir” es lo que puede expresarse en español cuando Hegel emplea la palabra *Aufhebung*. La contradicción es *aufgehoben*. ¿Qué significa aquí el *Aufheben* hegeliano?

¿Es la contradicción el principio de esa salida? [...] La contradicción solo nace cuando los pasos se convierten en momentos estáticos, y aparecen como realidades suficientes cada uno en sí mismo.

Piénsese que eso es un poco lo que ocurrió con las paradojas de Zenón. [...] Pues bien, aquí acontece lo mismo; la contradicción no aparece más que en el momento en que considera como términos quiescentes y estáticos lo que no son sino aspectos y momentos del movimiento. [...]

Todos los manuales de Historia de la Filosofía dicen que Hegel “puso” como momentos la tesis, la antítesis y la síntesis; según esto, hay una tesis, luego viene una cosa contraria que es la antítesis y hay un tercer momento que es la síntesis. A esta síntesis es a lo que Hegel propiamente apunta con la palabra *aufheben*: “salirse

de". Este vocablo no tiene un sentido unívoco en alemán y ahí es donde reside la dificultad.

Hay un sentido, conforme al cual *aufheben* consiste en eliminar o quitar de en medio aquello que estorba; eso es lo que sucede en la dialéctica lógica; si hay dos posturas, la tesis y la antítesis, se supone que el que tiene razón quita de en medio al otro y, en este sentido *aufheben* significa *tollere*, quitar. Pero no es esto lo que pretende Hegel en su dialéctica.

La palabra *aufheben* tiene otro sentido que consiste en que, si ha incompatibilidad entre dos funciones, *aufheben* consistiría en suprimir la incompatibilidad, con lo cual los dos términos quedan conservados en la nueva situación. En este caso, *aufheben* no significa *tollere*, sino que significa *conservare*. Pero tampoco es este el sentido de la dialéctica hegeliana.

Aparece entonces el tercer sentido del verbo *aufheben*, que significa levantar, ir hacia, *heben auf*. Es justamente *elevare*, el sentido de "elevar" y ahí es donde reside la "superación". Este es el momento de la dialéctica hegeliana: *aufheben* como "superar". Los dos términos, la tesis y la antítesis no quedan eliminados en el sentido de *tollere*, no quedan conservados en el sentido de la quiescente antinomia kantiana, sino que quedan "superados" en la síntesis. *Aufheben* es superación, se sale de la antítesis con respecto a la síntesis por superación.

Es probable que a Hegel le hubiera venido esta idea de la síntesis de la filosofía kantiana; contra lo que Leibniz pretende, Kant ha usado hasta la saciedad la idea de que la razón es esencial y constitutivamente sintética.

Una cosa es clara: la síntesis de Hegel no es una deducción. La dialéctica hegeliana no es una síntesis deductiva, sino que en cierto modo es lo contrario.

Lo contrario está aclimatado en la filosofía desde los tiempos de Platón. Cuando hablaba del conocimiento de las ideas separadas de las cosas. Se pueden tomar las ideas como los supuestos en que está apoyado el mundo real y tratando de ver cómo por una *διάνοια* y por una especie de paseo de la inteligencia a través de estas ideas, la estructura del mundo sensible.

Aquí las ideas son justamente *ὑπόθεσις*, hipótesis no en sentido lógico de hipótesis científica, sino en tanto que supuestos primarios desde los cuales está entendido el mundo real. Pero uno puede, no pensar en las cosas tomando las ideas como puntos de partida para entenderlas, sino al revés, pensar en las muchas ideas como términos problemáticos de su propia constitución ideal; entonces ya no se trata de bajar de las ideas a las cosas, sino de regresar o ascender desde las ideas a aquello que constituye la razón suprema de las ideas, a algo que será absoluto.

En la *República* de Platón está la idea de *τοῦ ἀγαθοῦ*, la idea del bien. Se trata siempre de ascender desde las ideas a aquello que constituye la razón última de ese carácter absoluto que ellas poseen. Esto es lo que Platón llamaba dialéctica, *διαλέγειν*. La dialéctica es aquí ascensional, no descendente. [...]

La síntesis de Kant es exactamente lo que dice el vocablo síntesis: es una reunión; es decir, la unidad de la síntesis resulta de la reunión de las cosas sintetizadas. Ahora bien, la ascensión hegeliana no comparte este carácter.

No es una síntesis por asociación, ni por reunión, sino que es una regresión de carácter completamente distinto, porque no es una síntesis *resultante* de los términos que sintetiza, sino la unidad larvada y *previa* que se ha expandido naturalmente en dos términos, que son los términos que, en quiescencia, nos aparecen como antitéticos.

Es una síntesis *originaria* y *originante*. De ahí que la síntesis de **Hegel** no sea una síntesis resultante, sino una síntesis originaria y principiante. [...]

El pensamiento dialéctico es un "pensamiento circular" y aquí repetiría Hegel lo que nos dijo al comienzo de su filosofía: lo absoluto es al mismo tiempo principio y resultado. La síntesis es el principio primario de la diversidad de los términos de la tesis y la síntesis; es a través de la tesis y de la antítesis como vuelve la síntesis ¿a qué?, ¿a resultar una síntesis que antes no había? No, a ser más plenamente *lo que ya era*, a ser justamente *resultado de sí misma*.

De ahí que la síntesis, movimiento dialéctico del pensamiento hegeliano que consiste en ser principio y resultado, sea una idea que, aunque no formulada de esta manera, realmente constituye la quintaesencia de toda la metafísica y de toda la filosofía de Hegel.

El movimiento dialéctico es una autoconformación, una especie de gigantesco automorfismo en el cual una forma se va autoconformando y, por tanto, no resulta de aquellos términos en que se conforma; pero sin ellos no tendría la plenitud de lo que efectivamente es.

El pensamiento concipiente de Hegel no es un pensamiento lineal, sino esencialmente circular, cíclico y en eso reside el carácter automorfo de todo lo que el pensamiento contiene. La esencia de la dialéctica es la índole del movimiento de la razón absoluta, es precisamente esa posición constante de los términos distintos que, por diferenciación de la unidad van apareciendo en forma de tesis y de antítesis y quedan *aufgehoben*, es decir, quedan superados.

Superados ¿en qué? En aquello de lo que nunca se separaron, es decir, en la unidad primaria y primigenia de que procedían. Por eso Hegel nos dice que el ser y la nada son dos abstracciones; lo único concreto es el devenir. El movimiento mismo es el movimiento que lo absoluto consiste.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, 1994, p. 281-289]

Heráclito y la dialéctica hegeliana

Heráclito es una de las raíces de la dialéctica hegeliana: Hegel lo considera el primer pensador que concibe la realidad como proceso, como unidad de contrarios y como devenir. Su influencia es tan decisiva que Hegel llega a afirmar que "no hay proposición de Heráclito que yo no haya incorporado en mi Lógica".

Heráclito introduce tres ideas que serán el corazón de la dialéctica hegeliana:

El devenir como estructura del ser. Para Heráclito, ser y no-ser no están separados: la realidad es devenir, un flujo continuo donde todo cambia. Hegel retoma esto como el paso fundamental desde el Ser hacia el Devenir en la *Ciencia de la lógica*. "El avance hecho por Heráclito es el paso del Ser... a la categoría del Devenir"

La unidad de los contrarios. Heráclito afirma que los opuestos no se excluyen, sino que constituyen una unidad dinámica: día/noche; vida/muerte; camino de subida/bajada. Esta idea aparece en múltiples fragmentos, como el célebre: "El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo." Hegel convierte esta intuición en el principio dialéctico de la contradicción interna: cada concepto contiene su opuesto y se supera (*aufgehoben*) en un nivel superior.

El logos como estructura racional del mundo. Heráclito sostiene que el mundo está regido por un logos, una razón universal. Hegel interpreta esto como la idea de que la realidad es racional en sí misma, y que la dialéctica es el movimiento de esa racionalidad.

Hegel ve en Heráclito el primer pensador que concibe la realidad como dialéctica objetiva, no solo como un juego mental. Los eléatas fueron un grupo de filósofos presocráticos del siglo V a. C. que defendieron una doctrina radical: la realidad es una sola, inmutable y eterna. Esta escuela surgió en Elea (Velia). Los eléatas (Parménides, Zenón) tenían una dialéctica subjetiva. Heráclito introduce una dialéctica objetiva, propia de la realidad misma.

Heráclito es para Hegel: El primer dialéctico auténtico. El descubridor del devenir como categoría filosófica. El pensador de la unidad de los contrarios, núcleo de la dialéctica. Una fuente directa para la *Ciencia de la lógica*.

Crítica de Hegel a la dialéctica platónica

«Platón estudió con muchos filósofos, se esforzó durante mucho tiempo con dedicación casi penosa, hizo viajes; probablemente no era un genio productivo ni tampoco poético, sino una mente lenta. Dios concede al genio sus dones en el sueño. Y lo que les da en el sueño no son más que sueños.» [Hegel: *Jenaer Notizenbuch* (1803-1806), § 75]

Hegel valora la Idea de Platón como un paso crucial hacia un concepto objetivo del Absoluto, pero la critica principalmente por ser aún demasiado abstracta y no estar concebida como una subjetividad plena, viva y en constante desarrollo. Su crítica, por lo tanto, no es un rechazo de la Idea, sino una dialéctica que retoma la teoría de las Ideas de Platón y la transforma en la "Idea absoluta" hegeliana.

Platón opera con un dualismo ontológico: el mundo sensible es mera apariencia (*doxa*), y la dialéctica (*synagogé* y *diáiresis*) eleva al alma desde lo múltiple hacia la unidad de las Ideas eternas en el *hyperouranios topos* (ὑπερουράνιος τόπος), 'lugar supraceleste' o 'más allá del cielo'. Platón considera la Idea como verdadera universalidad, pero aún no está relacionada con la realidad concreta y su historia. Hegel rechaza este dualismo, postulando una realidad monista donde ser y no-ser se concilian inmanentemente; la dialéctica es el motor del Espíritu Absoluto que se despliega en la historia.

Para Platón, la Idea sigue siendo formal y abstracta: es cierto que lo universal es superior a lo particular, pero esta superioridad permanece externa mientras la Idea no se entienda como *un espíritu autodeterminante*. Para Hegel, el núcleo de la crítica reside en que, en Platón, la idea no se desarrolla como subjetividad, sino como

una especie de forma eterna y rígida que simplemente actúa sobre las cosas desde fuera.

La dialéctica platónica aún no es un método especulativo, sino más bien "socrático" o dialógico: expone contradicciones, pero a menudo no produce un concepto positivo y sistemáticamente elaborado, como exige Hegel en su dialéctica especulativa.

Platón concibe la dialéctica como el arte supremo de conocer, combinando *synagoge* (reunión de ideas) y *diáiresis* (división por géneros y diferencias) para ascender de lo múltiple sensible a la unidad de las Ideas eternas. Es un método hipotético-descendente en diálogos tardíos, que revela la estructura ontológica del ser mediante el examen lógico y el diálogo.

Hegel elogia a Platón por hacer de la dialéctica el "método más elevado", pero la transforma en un proceso inmanente y total: la diferencia no es externa, sino motor del desarrollo del Concepto Absoluto hacia la autoconciencia. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, encuentra en Platón el germen especulativo, donde el ser y el no-ser se concilian dialécticamente, prefigurando su lógica.

En Platón, es un arte lógico-discursivo, hipotético y descendente (como en el *Sofista*), que divide por géneros y diferencias para contemplar el Bien, sin verdadera negación interna. Hegel la hace dinámica: la negación (*Aufhebung*) conserva y eleva la contradicción (tesis-antítesis-síntesis implícita), impulsando el progreso del Concepto desde lo abstracto a lo concreto.

LA CONTRADICCIÓN Y LA DIALÉCTICA

«¿Se puede decir, entonces, como tantas veces se ha repetido, que aquello que constituye el motor interno del pensar, del movimiento concipiente, es la contradicción? **Nunca he compartido esta opinión**, y no porque Hegel no lo diga muchas veces y en muchos textos ampliamente aducidos y que hacen pensar que, en la filosofía de Hegel, temáticamente, por encima de todos los conceptos hay algo como el principio de contradicción.

Ahora bien, **Hegel no admitiría jamás esta circunstancia**; todo concepto es necesariamente moviente, semoviente, por su razón misma de conceptualización, en tanto que es concepto. ¿Por qué y cómo, si no es la contradicción? La verdad es que, por debajo de la contradicción y antes de ella, está un momento del logos, del movimiento del logos que es el que constituye la motricidad, el movimiento interno del logos: es que, en definitiva, el logos es constitutivamente inquieto, es la inquietud [*ist die Unruhe*] de la razón. ¿Por qué el concepto es inquieto?

Sencillamente porque no realiza plenariamente aquello que es. Es decir, porque ningún sistema de predicados constituye adecuada y totalmente la realidad del sujeto desde el punto de vista de la proposición especulativa.

Es por eso que la razón está en constante movimiento, porque es el pensamiento del pensar concipiente que nunca llega al término final de lo concebido y de su concepción.

Por ello, cuando Hegel dice que la vida de la razón es movimiento, no está hablando de los muchos conceptos, de cada uno de ellos por sí. El pensamiento de Hegel es

que la multitud de conceptos no representan sino aspectos de una cosa única que es el concebir, el concepto en singular. Ese es el que es moviente. ¿En qué medida y en qué forma esto puede envolver una contradicción?

Envuelve una contradicción en el momento en que ese movimiento lo considerásemos como concluso, como fijo, llegando a un reposo. En este caso, tendríamos un viviente –aquí el perro– que no sería más que viviente, lo cual es una contradicción porque hay muchas cosas vivientes que no son perros, además del no viviente.

Deja de haber contradicción en la medida en que el movimiento no cesa, pues la contradicción es la abstracción que un movimiento hace de sí mismo para fijar en términos estáticos aquello que intrínsecamente es: la unidad dinámica por la que el concepto concibe como pensar concipiente su propio sujeto. La realidad del concebir es un movimiento que constituye un proceso y en ese proceso hay unidad interna.

Pongamos el ejemplo de la bellota y la encina. Hegel dirá que la encina refuta la bellota: hay la forma de bellota, hay la forma de flor, hay la forma de una encina, hay la forma de árbol y es verdad que cada una refuta a la anterior. Pero en fondo de todo eso hay una sola cosa que es lo que he llamado, para exponer el pensamiento de Hegel, el “proceso encinil”.

Y ese proceso es el mismo que da lugar a la bellota, que da lugar a la flor y que da lugar al árbol. En esa unidad dinámica no hay refutación alguna y lo verdadero es el todo, es justamente su proceso; en ello consiste su pensar concipiente (*begreifendes Denken*).» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 278 ss.]

ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS (1817, 1827 Y 1830)

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es la exposición más breve y sistemática del sistema de Hegel; Hegel la concibió como un manual para sus clases y la publicó en 1817, con revisiones importantes en 1827 y 1830.

La obra articula el sistema en tres grandes partes: Lógica (la Idea en sí). Filosofía de la Naturaleza (la Idea fuera de sí).

Filosofía del Espíritu (la Idea que vuelve a sí). Cada parte desarrolla un nivel más complejo de realidad y pensamiento. Por eso suele leerse como una síntesis compacta de toda la filosofía hegeliana madura, no como una obra aislada.

Su valor principal estriba en que muestra el sistema de Hegel en conjunto y en su orden interno, algo que no aparece igual de claro en textos más extensos como la *Ciencia de la lógica*. Además, las ediciones posteriores incorporan ampliaciones y aclaraciones que ayudan a entender mejor el desarrollo de sus ideas.

Primera parte: Ciencia de la lógica

Desarrolla las categorías puras del pensamiento desde lo inmediato hasta lo absoluto.

Doctrina del ser: Ser puro, nada y devenir; cualidad (ser, existir, ser-para-otro), cantidad (cuántum, grado) y medida.

Doctrina de la esencia: Reflexión (identidad, diferencia, fundamento), apariencia (mundo fenoménico, relación) y totalidad.

Doctrina del concepto: Concepto subjetivo (juicio, silogismo), objetivo (mecanismo, quimismo, teleología) y absoluto.

Segunda parte: Filosofía de la naturaleza

La Idea se aliena en lo externo e inmediato, pasando de lo inorgánico a lo orgánico.

Mecánica: Espacio y tiempo; materia (inercia, gravedad, celeste).

Física: Proceso físico (cohesión, sol, elementos); procesos (sonido, calor, procesos físicos).

Física orgánica: Vida orgánica (geológica, vegetal, animal).

Tercera parte: Filosofía del espíritu

Retorno de la Idea a sí misma: del alma sensible al saber absoluto.

Espíritu subjetivo: Alma (natural, sentiente, real); conciencia (psicológica: antropología, fenomenología, psicología); espíritu libre (teórico, práctico, libre).

Espíritu objetivo: Derecho abstracto; moralidad; vida ética (familia, sociedad civil, Estado).

Espíritu absoluto: Arte (bello, ideal); religión revelada; filosofía como sistema del saber absoluto.

LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL (1822-31)

Las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal de G.W.F. Hegel, impartidas en la Universidad de Berlín entre 1822 y 1831, exponen su visión dialéctica de la historia como progreso racional del Espíritu Absoluto hacia la libertad.

Hegel argumenta que la Razón gobierna el mundo histórico, utilizando las pasiones humanas como instrumento para realizar sus fines.

La tesis central es que "la Razón domina el mundo" en la historia universal, que es el despliegue necesario del Espíritu del mundo, cuya naturaleza es la libertad. La historia no es un caos de contingencias, sino el proceso racional donde la Idea se hace realidad a través de la autoconciencia.

Hegel distingue la historia filosófica de formas previas (original, reflexiva, crítica), enfatizando el pensamiento especulativo para comprender esta racionalidad.

La historia universal progresa en la conciencia de la libertad: los orientales conocen la libertad de uno solo, los grecorromanos de unos pocos, y el mundo germánico (cristiano moderno) de todos los hombres en cuanto hombres.

El Estado es la realización concreta de esta libertad, como Idea divina donde se unifica la voluntad subjetiva y la universal en leyes racionales.

Nada grande se logra sin pasión, pero la "astucia de la Razón" hace que los héroes históricos (como Alejandro o Napoleón) sirvan involuntariamente al fin espiritual, sacrificando lo particular. Hegel divide la historia universal en tres grandes fases, cada una asociada a un principio de libertad y a pueblos representativos.

Oriente (China, India, Persia): Libertad de uno solo (el déspota). Es el despotismo teocrático donde la voluntad individual del soberano encarna la totalidad.

Grecia y Roma: Libertad de algunos (ciudadanos). Surge la individualidad, pero limitada por la esclavitud y el conflicto entre lo particular y lo universal.

Mundo germánico (Europa cristiana moderna): Libertad de todos en cuanto hombres. Culminación en el Estado racional moderno, donde la voluntad subjetiva se reconcilia con la universal mediante el cristianismo y la Reforma.

Estas etapas siguen un movimiento de tesis (unidad oriental), antítesis (división grecorromana) y síntesis (reconciliación germánica), impulsado por la astucia de la Razón. Cada etapa dialéctica (tesis-antítesis-síntesis) eleva la autoconciencia del Espíritu, culminando en el Estado moderno prusiano como forma racional.

El Espíritu se manifiesta en pueblos-estado, no en individuos aislados ni en la naturaleza física.

«Hasta aquí ha llegado el espíritu del mundo. La última filosofía es el resultado de todas las anteriores; nada se pierde, todos los principios se conservan. Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a través de casi 2500 años (Tales nació en 640 a.C.), – su trabajo más serio para volverse objetivo, para conocerse a sí mismo:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

[Tan penoso fue el trabajo de reconocerse a sí misma la mente]

La filosofía de nuestro tiempo tardó tanto tiempo en producirse; tan lenta y perezosamente trabajó para llegar a esta meta.» [Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Dritter Teil. Dritter Abschnitt]

Hegel adapta esta frase de la Eneida de Virgilio («Tantae molis erat Romanam condere gentem» – ¡Qué gran esfuerzo fue fundar la raza romana!). La utiliza para destacar que el desarrollo de la filosofía y la conciencia humana fue un proceso lento, difícil y prolongado, que requirió milenios de desarrollo histórico.

EL INDIVIDUO Y SU PAPEL EN LA HISTORIA SEGÚN HEGEL

El individuo no desaparece en el sistema de Hegel, pero tampoco es un átomo aislado. Su papel es ser el punto donde el Espíritu (*Geist*) se hace consciente de sí mismo, y al mismo tiempo superar su particularidad para integrarse en formas más altas de vida racional.

En la *Fenomenología del espíritu*, el individuo aparece primero como conciencia singular, atrapada en: deseos, intereses particulares, percepciones inmediatas, luchas por reconocimiento. Es el nivel donde el yo se experimenta como separado del mundo y de los otros.

El famoso capítulo del amo y el esclavo muestra que el individuo solo se constituye como yo a través del reconocimiento del otro. Esto significa que la individualidad no es autosuficiente: se forma en una relación social, histórica y espiritual.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel describe tres niveles donde el individuo se realiza en: La Familia, Unidad afectiva y natural. El individuo no es aún plenamente

autónomo. En la Sociedad civil. Aquí aparece el individuo moderno: propietario, trabajador, sujeto de derechos, portador de intereses privados. Pero esta esfera es insuficiente: genera desigualdad, conflicto, alienación. En el Estado ético, no en el Estado autoritario, sino en el Estado racional, donde el individuo encuentra su libertad no contra la comunidad, sino en ella. El Estado es la forma en que la libertad individual se vuelve universal.

Aunque en el sistema de Hegel el individuo no desaparece, tampoco es un absoluto. El individuo es necesario (sin individuos no hay Espíritu), limitado (su verdad está en la comunidad racional), trascendido (su particularidad se sublima en lo universal). Hegel no anula al individuo: lo eleva (*aufheben*) a una forma más rica de libertad. El individuo en Hegel es el punto donde el Espíritu se hace consciente, necesita del reconocimiento del otro, se realiza plenamente en la eticidad, encuentra su libertad en instituciones racionales, no se disuelve en lo universal, sino que se reconcilia con él. Es una visión ni individualismo atomista, ni colectivismo absorbente, sino una libertad encarnada en la vida común.

Contra la interpretación de que Hegel subordina el individuo al Estado de manera totalitaria, su *Filosofía del Derecho* muestra que el Estado y las instituciones sirven, justamente, para garantizar que cada individuo se realice como agente autónomo. El "todo" hegeliano (familia, sociedad civil, Estado) no es un mero aparato coercitivo, sino el marco material e institucional en el que el individuo puede ejercer su voluntad racional y reconocerse como parte de un orden objetivamente justo.

Hegel entiende la individualidad como una universalidad concreta: el individuo es la forma singular en la que un universal (derecho, moralidad, costumbres, Estado) se realiza en la vida real. En este sentido, el individuo no se opone al universal, sino que lo encarna: "lo universal determinado es un individuo", y dicho individuo, a su vez, se manifiesta como un particular entre otros.

En la filosofía de Hegel, el "sacrificio" de los individuos por la razón universal significa que las personas, impulsadas por pasiones egoístas o intereses particulares, sirven como instrumentos involuntarios del progreso histórico del Espíritu Mundial, pereciendo o siendo subsumidos en el proceso.

La razón universal permite que los individuos actúen libremente según sus fines subjetivos, pero los utiliza para realizar su teleología objetiva: la libertad racional encarnada en el Estado ético. Estos "individuos histórico-mundiales" (como Napoleón o César) logran grandeza temporal, pero fracasan personalmente –mueren, son derrotados u olvidados– porque lo particular debe negarse para que emerja lo universal.

No se trata de un acto heroico consciente, sino de una "astucia" providencial: la dialéctica hegeliana hace que lo negativo (ruina individual) genere síntesis superior. El individuo "sufre" o "perezca" porque su pasión es mera apariencia; la Razón actúa "por encima de su cabeza", avanzando la Idea en la historia. Esto resuelve la tensión entre libertad humana y necesidad racional: los héroes históricos creen actuar por sí mismos, pero son "sacrificados" al fin universal, ilustrando que "lo racional es real" en el devenir del Espíritu.

«En lo que se refiere a la relación entre el espíritu objetivo y el espíritu subjetivo, Hegel no duda en estampar un par de afirmación que podrían haber hecho temblar a cualquier espíritu reflexivo.

Así, se afirma que cuando el espíritu objetivo se pone en marcha, el espíritu subjetivo no tiene nada que hacer; los individuos se conservan simplemente como recuerdo en la historia, pero la historia no la hacen los individuos por sí mismos, sino los individuos transportados por la historia, por el espíritu objetivo. Son accidentes.

Hegel nos dice que la historia entera podría escribirse sin pronunciar un solo nombre propio, lo cual hasta cierto punto es verdad, pero, dicho así, obligar a reflexionar: ¿es verdad que los individuos se conservan en el espíritu objetivo solo como recuerdo de lo que fueron y que su única realidad sea la contribución que tuvieron y que bajo forma de recuerdo pervive en el espíritu absoluto?

Hegel dice que los individuos no tienen nada que hacer en la historia, pero su contestación consiste en hacer de la listeza un momento intrínseco del espíritu objetivo. Es lo que Hegel llama la treta, la añagaza de la razón (*Die Lust der Vernunft*).

Esta añagaza consiste en que ciertamente la historia no puede ser hecha sino con los individuos y por los individuos, pero hace creer a esos individuos que trabajan por su propio interés individual cuando en realidad están trabajando por el espíritu objetivo.

Pasa lo mismo que con el acto de generación individual en la que uno puede lanzarse a la generación por mis razones subjetivas, pero en realidad la naturaleza persigue una finalidad distinta: la conservación de la especie. [...]

En el espíritu absoluto queda conservado el individuo, pero en forma de "superado" (*Aufgehoben*), es decir, habiendo contribuido en una u otra forma a las determinaciones concretas del espíritu absoluto. Por esto, "el espíritu es el concepto que espíritu se ha hecho ahora de sí mismo.

Es el que mantiene y regula racionalmente el mundo y es el resultado de los esfuerzos de seis mil años, el trabajo del espíritu absoluto en la historia" para producir esa historia y, desde ella, entrar en sí mismo.

La conciencia de esta índole del espíritu absoluto es, primero, la filosofía de la historia y, después, el paso al espíritu absoluto mismo. El espíritu absoluto en Hegel es precisamente la idea en sí y por sí. Por esto Hegel puede decirnos que la filosofía de la historia –aquí se opone a Leibniz– es la auténtica teodicea.» [Zubiri: PFMO, p. 313-315]

La palabra teodicea proviene del francés *théodicée*, acuñada por Gottfried Wilhelm Leibniz en 1710 como título de su obra *Essais de Théodicée*. Proviene del griego: θεός (*theós*) 'Dios'; δίκη (*díkē*) 'justicia', 'justificación': 'justificación de Dios'. Leibniz designa con esta palabra el intento racional de explicar la existencia del mal sin negar la bondad, omnipotencia y sabiduría de Dios.

La teodicea en Leibniz es, en esencia, un esfuerzo por armonizar metafísica y ética.

LA ASTUCIA, ARDID O AÑAGAZA DE LA RAZÓN (*DIE LIST DER VERNUNFT*)

El ardid es un artificio astuto, un medio empleado hábil y mañosamente para el logro de algún intento: artimaña, maña, artificio, treta, astucia, añagaza, estratagema, truco, celada.

Hegel habla explícitamente de la astucia (o ardid) de la razón en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, donde explica cómo la Razón universal se sirve de las pasiones e intereses particulares de los individuos para realizar sus fines históricos.

Esta formulación aparece de manera clásica en el pasaje donde afirma que la Idea no se expone al peligro, sino que "envía al combate a las pasiones". Aunque cada persona persigue sus propios fines, el efecto histórico de sus acciones contribuye a algo más grande: el despliegue del Espíritu, la libertad, la racionalidad en la historia.

Este concepto resuelve la aparente contradicción entre contingencia histórica (acciones pasionales) y necesidad racional, mostrando cómo el Espíritu progresa "por encima de la cabeza" de los actores humanos. Este concepto conecta con la dialéctica hegeliana, donde lo negativo (pérdida particular) genera síntesis universal.

Hegel emplea este concepto para reconciliar el desarrollo racional del mundo con las acciones humanas motivadas por fines finitos y a menudo destructivos. La razón "envía a lo particular de la pasión a que reciba los golpes en la lucha", permitiendo que el universal prevalezca sin exponerse directamente. Esto refleja el idealismo hegeliano, donde la historia es el despliegue dialéctico de la Idea absoluta.

Hegel sostiene que en la historia actúa una Razón universal –no la razón de un individuo, sino una racionalidad profunda que orienta el devenir humano hacia la libertad. Pero esta Razón no actúa de forma directa ni transparente. No baja del cielo a ordenar las cosas. Lo hace de un modo mucho más interesante:

La Razón usa a los individuos como instrumentos para realizar sus fines. Ese es el famoso ardid de la razón (*List der Vernunft*). Los seres humanos perseguimos nuestros propios intereses, pasiones, ambiciones, deseos. Creemos que actuamos por motivos personales: gloria, riqueza, poder, seguridad, venganza, amor, etc. Pero, sin saberlo, nuestras acciones contribuyen a realizar fines racionales más amplios, que no estaban en nuestra intención. La Razón se sirve de las pasiones humanas para avanzar la historia.

Hegel lo expresa así: la Razón "deja que los individuos satisfagan sus intereses, pero hace que, al hacerlo, realicen algo distinto de lo que pretendían".

Ejemplo clásico son los "héroes de la historia": figuras como Alejandro Magno, César o Napoleón. Ellos buscaban poder, conquista, gloria personal. Pero, según Hegel, sin proponérselo, impulsaron procesos históricos que ampliaron la libertad, unificaron pueblos, transformaron instituciones y aceleraron el desarrollo del espíritu. Son instrumentos inconscientes de la Razón.

Napoleón Bonaparte es un ejemplo paradigmático: su ambición imperial y guerras expansionistas diseminaron los principios de la libertad y el Estado racional por Europa, aunque él buscara solo poder personal. Similarmente, Alejandro Magno unificó el mundo griego por gloria y conquista, pero clausuró una época para abrir la helenística, sacrificando su vida joven al designio racional.

Hegel vio en Napoleón un agente de la razón universal durante la batalla de Jena (1806), donde el emperador encarnaba el "espíritu del mundo" avanzando la libertad, aunque sus pasiones personales sirvieran al proceso mayor. Individuos como él son "sacrificados" por la astucia de la razón en pro del progreso histórico. Los "individuos histórico-mundiales" como Napoleón persiguen sus ambiciones personales, pero inadvertidamente impulsan el progreso racional de la historia.

Julio César persiguió intereses particulares en Roma, pero su dictadura pavimentó la transición de la República al Imperio, consolidando el derecho y la universalidad romana. En la filosofía hegeliana de la historia, estos "individuos histórico-mundiales" son instrumentos efímeros de la Razón.

Los jacobinos y líderes revolucionarios actuaron por ideales particulares o venganza, pero su Terror y reformas allanaron el camino al Estado moderno, donde la libertad se realiza objetivamente. La Razón usa estas pasiones destructivas para su fin universal, dejando perecer lo particular.

¿Por qué "astucia"? Porque la Razón no actúa directamente, sino a través de las motivaciones humanas. Aprovecha las fuerzas particulares (pasiones, intereses) para lograr fines universales. Deja que los individuos paguen el precio –a veces trágico– de sus ambiciones, mientras ella obtiene el resultado que buscaba. Es una especie de "ingeniería histórica" donde la Razón dirige, pero los humanos ejecutan sin saberlo.

La Razón universal es la racionalidad que guía la historia hacia la libertad, valiéndose de un mecanismo por el cual la Razón usa las pasiones humanas para realizar sus fines. Los individuos históricos actúan por interés propio, pero cumplen funciones que no pretendían. Resultado: La historia avanza gracias a la combinación de motivaciones particulares y fines universales.

Karl Löwith interpreta este ardid como el equivalente racional a la providencia divina en Hegel. Críticos ven en él una justificación teleológica de la historia que ignora el sufrimiento individual, aunque resalta la dialéctica entre lo particular y lo universal.

FILOSOFÍA DEL DERECHO (1820)

La *Filosofía del Derecho* de Hegel fue publicada en 1820, aunque la portada de la edición original lleva la fecha 1821. Esta diferencia se debe a cuestiones editoriales de la época, pero la fecha reconocida de publicación es 1820.

La filosofía del derecho de Hegel puede sintetizarse como una teoría sistemática sobre la libertad, entendida como un concepto que se realiza progresivamente en instituciones jurídicas y políticas concretas, desde las formas más abstractas del derecho hasta la vida ética del Estado.

Idea central: libertad y derecho. Para Hegel, el derecho no es solo una limitación de la libertad, sino precisamente su primera forma objetiva: el derecho es "toda existencia que sea la existencia de la voluntad libre". La libertad no es algo meramente subjetivo, sino algo que debe mostrarse en relaciones sociales, propiedades, deberes y finalmente en el Estado.

Hegel organiza su filosofía del derecho en tres momentos crecientemente concretos, que se articulan como una dialéctica interna:

Derecho abstracto (*Recht*): Aquí aparece la libertad como formalidad: el derecho de la persona, la propiedad y el contrato, sin contenido moral. Es la fase en la que el derecho se limita a garantizar la externa autodeterminación de la persona, lo que para Hegel resulta "abstracto" y por tanto insuficiente.

Moralidad (*Moralität*): En este momento entra la interioridad subjetiva: la conciencia, la intención y el deber, donde la libertad se vive como autodeterminación interna. Hegel critica sin embargo la moral formal y subjetivista (como la kantiana), pues la mera buena intención carece de garantía objetiva si no se encarna en instituciones.

Vida ética (*Sittlichkeit*): Aquí se rebasa la oposición entre derecho abstracto y moralidad: la libertad se realiza en instituciones concretas (familia, sociedad civil y Estado). La vida ética es la "síntesis" en la que las subjetividades individuales se reconocen mutuamente dentro de un orden normativo objetivo y socialmente compartido.

Estado y síntesis de la libertad

Para Hegel, el Estado es la institución más plena en la que la idea de libertad se encarna, no como un poder externo a la libertad sino como su forma objetiva más alta. No es una simple suma de individuos, sino un "organismo" en el que la libertad subjetiva se reconcilia con la universalidad del derecho, superando la unilateralidad de ley natural, moral formal o derecho puramente posicional.

ARTICULACIÓN CONCEPTUAL Y ARQUITECTURA DEL SISTEMA DE HEGEL

La articulación de los conceptos centrales en el sistema de Hegel es, en el fondo, la arquitectura misma de su filosofía: una estructura en la que cada concepto nace del anterior, lo niega, lo conserva y lo eleva (*Aufhebung*). Para que se vea con claridad cómo se encadenan, te presento una secuencia estructural que muestra cómo Hegel organiza su sistema desde la lógica hasta el espíritu.

Hegel no presenta conceptos aislados, sino un sistema donde cada concepto nace del anterior y solo tiene sentido en su relación con los demás. Hegel no usa estos términos como piezas sueltas: cada uno expresa un momento del despliegue de la realidad entendida como un proceso racional. Todo es, en última instancia, la automanifestación del Absoluto. Cada paso no es un simple "tema", sino un momento necesario del despliegue del Espíritu.

El Absoluto: el todo que se despliega

Para Hegel, el Absoluto no es una sustancia estática y fija, ni un ente supremo separado del mundo, ni un "Dios" en sentido tradicional, sino un proceso, un devenir, una totalidad que se despliega y se reconoce a sí misma.

Es la totalidad que se desarrolla dialécticamente hasta llegar a conocerse a sí misma. No es algo "más allá", sino la estructura racional del mundo. Su esencia es ser sujeto, es decir, actividad, devenir. El Absoluto es el punto de partida y el punto de llegada del sistema.

El Absoluto no es algo ya hecho, sino actividad: se diferencia de sí mismo, se exterioriza, vuelve a sí mismo en una unidad más alta. Este movimiento es la dialéctica. Por eso Hegel dice que el Absoluto es "das sich selbst Entwickelnde" (lo que se desarrolla a sí mismo). El Absoluto es autodespliegue.

El Absoluto es la totalidad de lo real, pero no como suma de partes, sino como unidad orgánica donde cada momento solo tiene sentido dentro del todo. No es un "más allá" del mundo: es la estructura racional del mundo mismo.

En la *Lógica*, el Absoluto aparece como Idea, es decir: la unidad de Concepto (*Begriff*) y realidad la racionalidad plena la verdad del ser. La Idea es el Absoluto en su forma lógica, antes de manifestarse en la naturaleza y el espíritu.

En la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*, el Absoluto se manifiesta como Espíritu (*Geist*). Esto significa: el Absoluto se hace consciente en la historia humana, se expresa en instituciones, cultura, arte, religión y filosofía, culmina en el saber absoluto, donde se reconoce a sí mismo. El Espíritu es el Absoluto que ha salido de sí y vuelve a sí.

El Absoluto no es algo "dado", sino algo que se realiza. El Absoluto no es un punto de partida, sino un resultado: no es una sustancia inmóvil (como en Spinoza), no es un más allá incognoscible (como en Kant), es el proceso por el cual la realidad se vuelve inteligible y se sabe a sí misma. Por eso Hegel dice que el Absoluto es "Subjekt" (sujeto), porque solo un sujeto puede autoconocerse.

El Absoluto es la totalidad viva y dialéctica que se despliega como Idea, se exterioriza en la Naturaleza y vuelve a sí misma como Espíritu, alcanzando la plena autoconciencia en el saber filosófico.

La Idea (*Idee*): el Absoluto en su forma lógica

La Idea es un término técnico central en la *Wissenschaft der Logik* y en todo el sistema hegeliano. No significa simplemente "idea" en el sentido cotidiano.

En Hegel, "Idee" no es algo subjetivo, ni una representación mental. Es lo real mismo en su forma más verdadera, porque lo real es racional.

La Idea (*Idee*) = la unidad de Concepto (*Begriff*) y realidad (*Realität*).

La Idea es el Absoluto considerado en el ámbito de la Lógica, antes de su exteriorización en la naturaleza y el espíritu. Es la unidad de Concepto y realidad. Es la estructura racional pura, la arquitectura lógica del ser. Es el momento en que el Absoluto se piensa a sí mismo como sistema de categorías. La Idea es el Absoluto "en sí".

La *Idee* es la forma suprema de lo racional. Es el Absoluto considerado en su estructura lógica. Es el momento en que el Concepto no solo piensa, sino que se realiza. Por eso Hegel dice que la Idea es: *die Einheit des Begriffs und der Realität* (la unidad del concepto y la realidad).

«Si aparece el concepto subjetivo, es por un movimiento interno y dialéctico del concepto objetivo. Este movimiento dialéctico es interiorización; el concepto queda interiorizado. El proceso de "interiorización" es lo que se llama *Er-innerung*, lo que

significa "recuerdo", pero que para Hegel no tiene sentido de recuerdo, sino el sentido etimológico de una interiorización.

[“Erinnerung” deriva etimológicamente del verbo medioaltoaleman “innern” (“recordar internamente” o “hacer presente en el interior”), formado por el prefijo in- (“dentro”, “hacia adentro”) y mern o minnon (“anunciar”, “notificar”), con raíces en el altoaleman antiguo minnonan, relacionado con la memoria y el anuncio mental.

Este término implica un “hacer memoria interior” o “llamar a la mente desde dentro”, reflejando en la tradición germánica la idea de un recuerdo que surge del fuero interno del espíritu, a diferencia de la etimología latina de “recordar” (re- + cor, “volver al corazón”). En el contexto filosófico alemán, como en Hegel o Kant, “Erinnerung” adquiere una dimensión no solo psicológica, sino ontológica, como interiorización o elevación del contenido a la conciencia subjetiva].

Precisamente en esta interiorización hay un momento de recuerdo y aquí Hegel podría apelar a la *anámnēsis* platónica (ἀνάμνησις – el acto de recordar conocimientos que el alma ya poseía antes de encarnarse). En esta interiorización el concepto subjetivo se manifiesta como recuerdo, como algo que primitivamente era y que el propio concepto subjetivo no lo aprehende en su totalidad. Por ello, tiene que seguir el movimiento dialéctico hasta que este concepto llegue a su término final.

Ese *término* final es justamente el concepto que se sabe adecuadamente a *sí mismo*, que no solo es identidad de la verdad y la certeza, sino que se sabe adecuadamente que es esa identidad. El concepto que así se sabe es precisamente lo que Hegel llama *idea* (*die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches*).» [Zubiri: PFMO, p. 292-293]

El Concepto (*Begriff*): el núcleo dinámico de la Idea

El Concepto es la categoría central, el corazón de la *Lógica* hegeliana. No es un concepto psicológico ni una simple representación mental, ni una definición, ni una representación subjetiva. El *Begriff* es la forma viva de la racionalidad, la estructura interna que organiza y mueve la realidad. Se compone de tres momentos:

Momento	Función
Universal (<i>das Allgemeine</i>)	Lo general, la esencia
Particular (<i>das Besondere</i>)	La diferenciación interna, la determinación
Individual (<i>Einzelheit</i>)	La síntesis concreta de universal y particular

Das Allgemeine no significa un universal abstracto o vacío, sino un universal concreto, una determinación esencial que se despliega en lo particular (*das Besondere*) y se realiza plenamente en lo individual (*das Einzelne*). Por eso, dentro del *Begriff* (Concepto), lo universal es el primer momento, pero no un punto de partida muerto, sino una potencia viva que se desarrolla.

Cómo funcionan lo universal, lo particular y lo individual en el Concepto hegeliano:

Hegel no entiende estos tres términos como categorías estáticas, sino como momentos dinámicos del Concepto. Cada uno es una fase necesaria del despliegue de la racionalidad.

Lo universal (*das Allgemeine*) es el primer momento del Concepto. No es un universal vacío o abstracto. Es la determinación esencial que contiene en potencia todas sus particularizaciones. Es la fuente de las diferencias. Hegel lo llama a veces "universal concreto" (*das konkret Allgemeine*) porque incluye la capacidad de desplegarse.

Lo particular (*das Besondere*) es el segundo momento del Concepto. Es la autodeterminación del universal. No es algo externo al universal, sino su diferenciación interna. Lo particular muestra cómo lo universal se especifica en determinaciones concretas. Por eso Hegel dice que lo particular es: la "negatividad" del universal, es decir, su capacidad de diferenciarse.

Lo individual (*das Einzelne*). Es el tercer momento del Concepto. Es la unidad viva de universal y particular. No es un caso aislado, sino la realización concreta del universal a través de sus particularizaciones. Es donde el Concepto se vuelve realidad efectiva. Lo individual es el Concepto hecho existencia concreta.

El movimiento completo del Concepto Hegel lo concibe así:

Universal (*das Allgemeine*)

↓ se determina

Particular (*das Besondere*)

↓ se realiza

Individual (*das Einzelne*)

En Hegel, lo universal concreto (*das konkret Allgemeine*) es la forma más alta de universalidad, aquella que no está vacía, sino que integra en sí misma lo particular y lo singular. No es un universal abstracto como "el árbol en general", sino un universal que vive y se realiza en sus manifestaciones concretas.

Universal abstracto: una generalidad vacía, sin contenido. Ejemplo: "El ser humano" entendido solo como categoría general.

Particular: las determinaciones específicas. Ejemplo: "españoles", "científicos", "niños".

Singular: el individuo concreto. Ejemplo: tú, yo, una persona específica.

El universal concreto es la unidad viva de estos tres momentos. No está "por encima" de ellos, sino que se expresa y se realiza en ellos. Es importante para Hegel porque para él la verdad no está en abstracciones vacías, sino en totalidades vivas. El universal concreto es: Universal: porque abarca y organiza. Concreto: porque contiene dentro de sí las diferencias que lo constituyen. Dinámico: porque se despliega en un proceso (dialéctica).

Por eso, en la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, el Estado es un universal concreto: no es una idea abstracta, sino la totalidad que integra familia, sociedad civil e individuos, dándoles realidad y sentido.

Por ejemplo, el concepto "el español". Como universal abstracto: "el español" como idea general. Como particular: sus dialectos, registros, variantes. Como singular: cada hablante concreto que lo usa.

El universal concreto sería "el español" entendido como la totalidad viva que existe solo en la interacción de sus hablantes, sus dialectos, sus usos reales. No existe fuera de ellos, pero tampoco se reduce a ellos. Lo universal concreto es el universal que no está vacío, sino que contiene y realiza en sí mismo lo particular y lo singular.

El Concepto es la estructura interna de todo lo real. Es la Idea en su forma más activa. El *Begriff* (Concepto) es el núcleo vivo de la racionalidad en el sistema hegeliano. Es la estructura dinámica mediante la cual la realidad –y el pensamiento– se organizan y se desarrollan.

Hegel insiste en que el Concepto es actividad, autodeterminación, movimiento. No es algo que el sujeto "tiene", sino algo que es. El Concepto se determina a sí mismo, se diferencia de sí mismo, vuelve a sí mismo en una unidad más alta. Por eso dice que el Concepto es lo que se determina a sí mismo ("das sich selbst Bestimmende").

El Concepto es la verdad del ser y de la esencia. En la *Lógica*, Hegel muestra que el Ser es demasiado indeterminado, la Esencia es demasiado reflexiva, solo el Concepto reúne ser y esencia en una unidad viva. Por eso el Concepto es la verdad de las etapas anteriores.

El Concepto es el núcleo de la Idea, que es la unidad de Concepto y realidad. Y es también la estructura interna del Espíritu, que es el Concepto hecho vida histórica.

Lo universal es la esencia;

lo particular es su diferenciación;

lo individual es su realización concreta.

Y juntos forman el *Begriff*, el Concepto como racionalidad viva. En el sistema el Concepto es el motor de todo el despliegue del Absoluto:

Ser → Esencia → Concepto

Concepto → Objetividad → Idea

Idea → Naturaleza → Espíritu

El Concepto es libertad. Para Hegel, el Concepto es libre porque no depende de nada externo, se determina desde sí mismo, se reconoce en sus propias determinaciones. Por eso el Concepto es la forma lógica de la libertad. El Concepto es la racionalidad viva que se autodetermina, se diferencia y se reconcilia consigo misma, constituyendo la estructura interna de la Idea y del Espíritu, y siendo la forma lógica de la libertad.

La Razón (*Vernunft*): el Concepto operando en el mundo

Para Hegel, *Vernunft* (Razón) no es simplemente la capacidad humana de razonar. Es la estructura racional de la realidad misma y, al mismo tiempo, la capacidad del pensamiento de reconocer esa estructura. La Razón es el Concepto cuando se

despliega en la realidad concreta, especialmente en la vida humana, la historia y las instituciones.

Es la capacidad del Absoluto de hacerse inteligible. Es también la capacidad humana de reconocer la racionalidad del mundo. La Razón es la identidad entre lo real y lo racional: "lo real es racional y lo racional es real" porque ambos son expresiones del Concepto. La Razón es el Concepto en acción.

Hegel distingue dos formas de pensar

Término	Significado
<i>Verstand</i> (entendimiento)	Analiza, separa, fija distinciones rígidas. Es necesario, pero limitado.
<i>Vernunft</i> (razón)	Capta la unidad viva de las diferencias. Piensa dialécticamente.

El entendimiento divide; la razón reconcilia. Por eso Hegel dice que la razón es: "das Erkennen der Einheit in der Differenz" (el conocimiento de la unidad en la diferencia)

Para Hegel, la Razón no es solo una facultad humana. Es la lógica interna del mundo. La realidad no es caótica. Tiene una estructura racional. Esa estructura es el despliegue del Concepto (*Begriff*).

Por eso su famosa tesis: "Lo real es racional y lo racional es real". No significa que todo lo existente sea bueno o perfecto, sino que lo que es verdaderamente real (lo que se sostiene, lo que se desarrolla, lo que se realiza) tiene una estructura racional.

La Razón es movimiento dialéctico. La *Vernunft* piensa dialécticamente: No se queda en oposiciones rígidas. Ve cómo los contrarios se generan mutuamente. Capta el movimiento interno de las cosas. La razón es, por tanto, pensamiento vivo, no mecánico.

La Razón es un momento del Espíritu. En la *Fenomenología del Espíritu*, la Razón es una etapa del desarrollo de la conciencia: Conciencia > Autoconciencia > Razón > Espíritu > Religión > Saber absoluto.

En este nivel, la conciencia descubre que su propia racionalidad es la racionalidad del mundo. Es decir, que el sujeto y la realidad comparten la misma estructura.

Para Hegel, la *Vernunft* es la racionalidad viva que estructura la realidad y que el pensamiento reconoce como su propia esencia, superando las oposiciones del entendimiento mediante la dialéctica.

En la *Enciclopedia*, la Razón aparece como el pensamiento que supera las oposiciones del entendimiento, el nivel más alto de la lógica subjetiva, el fundamento del Espíritu. La Razón es el pensamiento que se reconoce a sí mismo en lo real.

En la *Lógica*, la Razón es el momento en que el Concepto se despliega, las determinaciones se muestran como necesarias, la Idea emerge como unidad de Concepto y realidad. Aquí la Razón es la dinámica interna del Concepto.

La *Vernunft* es la racionalidad viva que estructura la realidad y que el pensamiento reconoce como su propia esencia, superando las oposiciones del entendimiento

mediante la dialéctica. La razón es la unidad de lo objetivo y de lo subjetivo. Una unidad que no es muerta sino viva. No se trata de que continúen siendo dos (la cosa y el sujeto) y que se elabora un concepto más o menos universal que abarque tanto a la cosa como al sujeto.

Se trata de que es una unidad viva (*lebendige Einheit*) porque lo contrario sería la filosofía de la identidad de Schelling, que consiste en decir que radicalmente naturaleza es lo mismo que espíritu, entendiendo que esa mismidad es algo indiferente a la naturaleza y al espíritu.

Razón – conciencia – fenómeno – experiencia

«Conciencia significa el darse cuenta de algo, el saber en tanto que darse cuenta. Esto no es tan fácil de decir en el caso de Hegel, puesto que él, contra toda la filosofía precedente desde Descartes, no solo no identificará la conciencia y la razón, sino que las escindirá de manera radical.

La diferencia va a estar en que la razón, como sede o como expresión de la verdad de lo que la cosa es, no aparece como tal en la conciencia; esta aparece simplemente como conciencia que yo, individuo, tengo “de” la cosa y porque no es el saber absoluto, la razón absoluta, sino la manera de como esta aparece a la conciencia es por lo que Hegel la llama fenómeno, de cuyo análisis de ocupa la *Fenomenología del espíritu*. El fenómeno es la manifestación de la Razón en la conciencia. Es un fenómeno porque aparece en forma de conciencia. [...]

Hegel va a someter a la conciencia en una especie de desarrollo progresivo de lo que es ella misma en tanto que conciencia. A este sometimiento es a lo que Hegel denomina la “dialéctica de la experiencia” (*Dialektik der Erfahrung*): la dialéctica de cómo ese saber absoluto va apareciendo en las distintas formas de conciencia, hasta llegar al saberse como tal saber absoluto.

Esa dialéctica no es la que va a aparecer en la *Lógica*, la cual no es dialéctica de cómo aparece el saber, sino la dialéctica interna y constitutiva de la razón misma y del saber en cuanto tal.

Hegel entiende aquí por experiencia la configuración que la conciencia entera, en tanto que conciencia, va adquiriendo como forma de manifestación del saber absoluto. Esta dialéctica interna de la experiencia es el desarrollo entero de la conciencia como una *Gestalt*, en su configuración total.» [Zubiri: PFMO, p. 262-263]

El Espíritu (*Geist*): el Absoluto que se reconoce a sí mismo

El Espíritu es el Absoluto manifestado en la vida humana, social e histórica.

El Espíritu tiene tres niveles

Nivel	Descripción
Espíritu subjetivo	La mente individual: conciencia, autoconciencia, razón
Espíritu objetivo	Instituciones: derecho, moralidad, eticidad
Espíritu absoluto	Arte, religión y filosofía, donde el Absoluto se sabe a sí mismo

El Espíritu es la Idea que ha salido de sí (Naturaleza) y vuelve a sí misma en la autoconciencia humana.

Cómo encajan todos juntos: El Absoluto se despliega como Idea; la Idea se articula mediante el Concepto; el Concepto se realiza como Razón; y la Razón alcanza su plenitud en el Espíritu, donde el Absoluto se reconoce a sí mismo.

Absoluto ↓	como estructura lógica
Idea ↓	su núcleo dinámico
Concepto ↓	realizándose en el mundo
Razón ↓	autoconciencia histórica
Espíritu →	Espíritu Absoluto (autoconocimiento del Absoluto)

El Espíritu Absoluto (*der absolute Geist*)

El Espíritu Absoluto (*der absolute Geist*) es la forma suprema del Absoluto, el momento en que la realidad –que ha pasado por la naturaleza y por la historia humana– se reconoce plenamente a sí misma. Es el punto donde el Absoluto alcanza autoconciencia total. El Espíritu Absoluto es el Absoluto sabiéndose a sí mismo.

El Espíritu Absoluto aparece en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Hegel organiza el despliegue del Absoluto así:

Lógica → el Absoluto como Idea pura

Naturaleza → la Idea exteriorizada

Espíritu → la Idea que vuelve a sí misma

Y dentro del Espíritu:

Espíritu subjetivo → la mente individual

Espíritu objetivo → instituciones, derecho, moralidad, eticidad

Espíritu absoluto → arte, religión y filosofía

El Espíritu Absoluto es el nivel más alto del Espíritu.

El Espíritu Absoluto se manifiesta en tres modos:

1) Arte (*Kunst*). El Absoluto se muestra sensiblemente, en forma de intuición. La verdad aparece en imágenes, formas, figuras. Es la manifestación más inmediata, pero también la menos conceptual.

2) Religión (*Religion*). El Absoluto se presenta en forma de representación (*Vorstellung*). La verdad aparece como figura divina, mito, símbolo. Es más elevada que el arte, pero aún no plenamente conceptual.

3) Filosofía (*Philosophie*). El Absoluto se conoce a sí mismo en forma de Concepto (*Begriff*). Aquí la verdad se piensa como es: racional, dialéctica, total. Es la forma más alta del Espíritu Absoluto. Por eso Hegel dice que la filosofía es: la forma suprema del saber absoluto.

Que el Espíritu Absoluto sea "absoluto" no significa que sea "perfecto" en un sentido moral o religioso. Significa que es autónomo (no depende de nada externo), total (incluye todos sus momentos), reflexivo (se sabe a sí mismo) y libre (se autodetermina).

El Espíritu Absoluto es la unidad reconciliada de sujeto y objeto, pensamiento y realidad, finitud e infinitud, historia y concepto. Es la culminación del proceso dialéctico.

El Espíritu Absoluto es el final del sistema, porque solo en el Espíritu Absoluto: el Absoluto se manifiesta plenamente, la realidad se vuelve totalmente inteligible, el Concepto se reconoce en su despliegue, la libertad alcanza su forma más alta. La filosofía, como forma suprema del Espíritu Absoluto, es el saber en el que el Absoluto se sabe como Absoluto.

El Espíritu Absoluto es la autoconciencia plena del Absoluto, realizada en las formas supremas del arte, la religión y la filosofía, donde la realidad se reconoce a sí misma como racional y libre.

Hegel pretende que en él el Espíritu Absoluto ha adquirido su primera formulación en la historia.

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU O BILDUNGSROMAN DE DIOS

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel ha sido interpretada de múltiples maneras: como una teoría del conocimiento, una historia de la conciencia, una crítica de la modernidad, una metafísica narrativa. Entre estas lecturas, una de las más sugerentes es la que entiende la obra como un *Bildungsroman*, una novela de formación cuyo protagonista no es un individuo humano, sino el Espíritu mismo.

El *Bildungsroman* es un género literario característico del romanticismo alemán, cuyo paradigma es *Wilhelm Meister* de Goethe. Su estructura típica incluye un protagonista inicialmente inmaduro, un recorrido lleno de contradicciones, crisis y aprendizajes, una culminación en la autocomprensión y la integración en un orden más amplio.

En *Wilhelm Meister*, Goethe presenta la formación (*Bildung*) como un proceso de maduración personal que culmina en la integración armoniosa del individuo en la sociedad. Las características centrales del *Bildungsroman* goethiano son: un protagonista individual, con deseos, errores y aprendizajes; un recorrido vital marcado por encuentros, experiencias y crisis; una reconciliación final entre el individuo y el orden social; una visión orgánica de la vida, donde cada etapa tiene su función.

La *Fenomenología del Espíritu* comparte esta estructura, aunque su protagonista no es un individuo empírico, sino la conciencia en general, que atraviesa diversas "figuras" o configuraciones de sí misma. Cada figura es un capítulo de esta novela filosófica, y cada superación dialéctica es un giro narrativo que impulsa al Espíritu hacia una comprensión más profunda de su propia naturaleza.

Aunque Hegel no describe un proceso psicológico, sino ontológico: el Espíritu no es una mente individual, sino la realidad misma en su dimensión racional. Por eso, su formación no es solo un aprendizaje, sino una autogénesis: "En el horizonte de la

nihilidad lo absoluto de Hegel es pura y simplemente el autoproceso de la razón, la autoconformación de la razón. La manera de no ser nada es ser absoluto, ser autoconformación concipiente” (X. Zubiri: PFMO, 318).

Esta interpretación de la *Fenomenología* como *Bildungsroman*, es defendida por autores como Henry Siltson Harris: *Hegel's Development* (1972-1983) y el monumental comentario *Hegel's Ladder* (1997) sobre la *Fenomenología del Espíritu*; Robert Buford Pippin, *El idealismo de Hegel: Las satisfacciones de la autoconsciencia* (1989) o Charles Taylor: *Hegel* (1975). Estos autores sostienen que la *Fenomenología* narra el proceso por el cual el Espíritu –la totalidad de lo real en su dimensión racional– llega a reconocerse a sí mismo. En este sentido, la obra puede leerse como la novela de formación de Dios, donde “Dios” no es un ser trascendente preexistente, sino el resultado del propio proceso dialéctico y didáctico.

Hegel describe el desarrollo del Espíritu como *Bildungsroman* de Dios, como la novela de educación o de formación del propio Dios, parecido al *Wilhelm Meister Lehrjahre* (1795-1796): *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, de Goethe, en la que narra el proceso de desarrollo personal de Wilhelm Meister, un joven burgués fascinado por el teatro que abandona la vida comercial para buscar su verdadera vocación. A lo largo de su viaje: se une a una compañía teatral, vive relaciones amorosas y desengaños, se hace responsable de figuras como Mignon y Felix, se enfrenta a dilemas morales, artísticos y sociales y entra en contacto con una misteriosa sociedad secreta que orienta su formación.

El tema es la educación integral del individuo: Goethe defiende el derecho del ciudadano a una formación amplia y libre. El teatro como metáfora de la vida: Wilhelm cree que la realización personal pasa por el arte, pero descubre que la verdadera “obra” es la vida misma. Identidad y autodescubrimiento: El protagonista busca orden en el caos de su existencia. Relaciones humanas complejas: Amor, amistad, familia y responsabilidad. La tensión entre idealismo y realidad.

Un *Bildungsroman* es una novela de formación: un protagonista incompleto, que atraviesa experiencias, crisis, contradicciones, y llega a sentirse como sí mismo al final del camino.

La *Fenomenología del Espíritu* describe el camino por el cual la conciencia pasa desde la experiencia más inmediata hasta el saber absoluto. Ese recorrido no es solo psicológico ni epistemológico: es ontológico. El Espíritu no es simplemente un sujeto humano; es la realidad misma que se reconoce a sí misma.

En Hegel, el protagonista es el Espíritu, que comienza como conciencia ingenua, se enfrenta a contradicciones internas, supera cada figura mediante la dialéctica, y culmina en el saber absoluto. Tiene que pasar por unos años de estudio (*Lógica*: lo que sería Dios si no hubiera mundo, la *Lógica* estudia las formas puras del pensamiento sin referencia al mundo concreto, estas formas son la esencia misma de lo real); luego vienen los años del errar caminante (*Wanderung*): naturaleza, historia, las objetivaciones del espíritu. Al final llega el espíritu a la madurez de la conciencia en que “se encuentra a sí mismo” (Espíritu Absoluto).

En Hegel, Dios no es un ente trascendente separado del mundo. Es el proceso mismo por el cual la realidad llega a ser inteligible para sí: Dios no está “antes” del mundo,

sino que se despliega en la historia y se reconoce en la autoconciencia humana. El Espíritu absoluto es arte, religión y, al final, filosofía, como formas en que la totalidad se expresa y se comprende. En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* narra la educación o formación del Absoluto.

Conciencia o la infancia del Espíritu. La obra comienza con la conciencia inmediata, que se relaciona con el mundo como algo externo y dado. Esta etapa corresponde a la "infancia" del Espíritu: un estado de ingenuidad en el que no se reconoce como parte constitutiva de la realidad que experimenta. La certeza sensible, la percepción y el entendimiento son intentos fallidos de fijar un mundo estable y objetivo. El protagonista es todavía "niño": cree que el mundo es algo dado, externo, fijo.

2. Autoconciencia o el drama del reconocimiento. Descubre el conflicto: deseo, lucha por el reconocimiento, amo y esclavo. Aquí aparece el drama propiamente dicho. El paso a la autoconciencia introduce el conflicto, elemento esencial de toda novela de formación. El Espíritu descubre que su identidad depende del reconocimiento de otro, lo que conduce a la dialéctica del amo y el esclavo. Aquí aparece el drama propiamente dicho: la lucha, la negación, la dependencia, la transformación del deseo. El Espíritu aprende que su verdad no está en la dominación, sino en la mediación.

3. Razón o la adolescencia racional. La razón representa una etapa de confianza excesiva en la capacidad del sujeto para dominar el mundo mediante leyes, observación o acción moral. Pero cada intento fracasa: la razón observadora no encuentra leyes estables; la razón activa no logra realizar su ideal; la razón legisladora se enfrenta a la imposibilidad de fundar normas universales sin caer en contradicción. Esta etapa es la "adolescencia" del Espíritu: llena de ambición, pero también de desengaños.

4. Espíritu o la madurez histórica. El protagonista se descubre como ser social e histórico. La eticidad griega, la alienación romana y la modernidad ilustrada son momentos en los que el Espíritu se objetiva en instituciones, costumbres y formas de vida. La historia aparece como el escenario donde el Espíritu se educa a sí mismo. La Revolución Francesa, con su tensión entre libertad abstracta y terror, muestra que la autocomprensión del Espíritu es un proceso conflictivo.

5. Religión como autoconciencia simbólica de Dios. El Espíritu se representa a sí mismo simbólicamente como Dios. Pero aún no se comprende conceptualmente. En la religión, el Espíritu se representa a sí mismo como Dios. Pero esta representación es todavía imaginativa, no conceptual. Dios aparece como un ser separado, aunque en realidad es la proyección del propio Espíritu. La religión es un momento crucial: el Espíritu se contempla a sí mismo, pero aún no sabe que se contempla.

6. Saber absoluto o la culminación del *Bildungsroman*: El Espíritu comprende que él mismo es el proceso entero. Dios no es un más allá, sino el despliegue dialéctico de la realidad. El final de la *Fenomenología* es la autocomprensión plena: el Espíritu reconoce que él mismo es el proceso entero. Dios no es un ente trascendente, sino la totalidad que se sabe a sí misma. El saber absoluto no es omnisciencia, sino

autotransparencia: la conciencia comprende que su actividad es la estructura misma de lo real.

Lo que Hegel describe es una teodicea: una justificación del proceso por el que Dios, tras un proceso de extrañamiento de sí mismo en forma de naturaleza, alcanza su autorreconquista a través de la historia y de la conciencia de los espíritus, desde los espíritus individuales al reencontrado Gran Espíritu Absoluto. Es una teología sin teísmo, una metafísica sin trascendencia, una novela sin ficción. La *Fenomenología del Espíritu* es la novela en la que Dios, que al principio no sabe quién es, llega a reconocerse plenamente en la autoconciencia humana.

Interpretar el desarrollo del Espíritu en Hegel como un *Bildungsroman* de Dios permite comprender la *Fenomenología* no solo como un tratado filosófico, sino como una obra literaria en el sentido más profundo: una narración del devenir del Absoluto. El Espíritu, protagonista de esta novela, atraviesa etapas de ingenuidad, conflicto, alienación y reconciliación, hasta alcanzar la autocomprensión plena. En este proceso, Dios no es un punto de partida, sino un punto de llegada: la totalidad que se reconoce a sí misma en la autoconciencia humana.

Hegel comparte con Goethe la idea de que la formación implica: un proceso de superación de contradicciones, un movimiento hacia la reconciliación, una visión orgánica del desarrollo, y la idea de que la verdad del individuo solo se realiza en un orden más amplio. La sección del Espíritu en la *Fenomenología* –eticidad, alienación, revolución– recuerda la trayectoria de Wilhelm Meister: el protagonista aprende que su libertad solo se realiza en instituciones y prácticas sociales.

Pero Hegel universaliza lo que en Goethe es individual: En Goethe, se forma un individuo. En Hegel, se forma el Espíritu, es decir, la totalidad de lo real. La reconciliación final en Goethe es social; en Hegel, es ontológica. La formación goethiana culmina en una vida bien ordenada; la hegeliana, en el saber absoluto.

En *Heinrich von Ofterdingen*, Novalis propone un *Bildungsroman* muy distinto: no orientado a la integración social, sino a la interioridad poética y espiritual. El protagonista busca la “flor azul”, símbolo del infinito, del absoluto, de la unidad perdida. Las características del *Bildungsroman* de Novalis son: un viaje interior, más que social; una orientación hacia lo absoluto, pero en clave poética y mística; una ruptura con la realidad empírica, que se considera insuficiente; una visión romántica de la formación como retorno a la unidad originaria.

Hegel coincide con Novalis en la idea de que la formación es un camino hacia lo absoluto, la importancia de la negatividad y la búsqueda, la convicción de que la realidad empírica no agota la verdad. La religión en la *Fenomenología* –especialmente la religión del arte y la religión revelada– tiene resonancias románticas: el Espíritu se representa a sí mismo simbólicamente, como en la poesía mística.

Pero Hegel se distancia profundamente del romanticismo de Novalis. Para Novalis, la formación es nostálgica, un retorno a la unidad perdida. Para Hegel, es dialéctica, un avance hacia una unidad que solo existe al final. Para Novalis, la verdad es poética. Para Hegel, es conceptual. Para Novalis, el absoluto es intuitivo. Para Hegel, es pensado. Novalis quiere volver al origen; Hegel quiere llegar al resultado.

Comparado con Goethe y Novalis, Hegel realiza una operación sin precedentes: convierte la estructura narrativa del *Bildungsroman* en una metafísica del devenir. El protagonista ya no es un sujeto empírico, sino la totalidad racional de la realidad. La formación no es un proceso vital, sino el despliegue de la estructura del ser. El final no es una vida lograda ni una intuición mística, sino el saber absoluto: la identidad entre pensamiento y ser. Si Goethe narra la formación de un hombre, y Novalis la formación de un alma poética, Hegel narra la formación de Dios: no un Dios trascendente, sino el Absoluto que llega a ser plenamente lo que es solo al final del proceso.

Elemento	Goethe	Novalis	Hegel
Protagonista	Individuo social	Individuo poético	Espíritu absoluto
Meta	Integración social	Intuición del absoluto	Saber absoluto
Método	Experiencia vital	Inspiración mística	Dialéctica
Tono	Realista	Romántico	Filosófico-especulativo
Movimiento	Armonización	Interiorización	Autogénesis del Absoluto

Hegel toma la estructura narrativa del *Bildungsroman* –el viaje, la formación, la superación de contradicciones, la reconciliación final– y la eleva a un nivel ontológico. Goethe y Novalis narran la formación de un individuo; Hegel narra la formación de la realidad misma. Por eso, la *Fenomenología del Espíritu* puede leerse como un *Bildungsroman* de Dios: una novela en la que el Absoluto, que al principio no sabe quién es, llega a reconocerse plenamente en la autoconciencia humana.

INTERPRETACIÓN HEGELIANA DE LA HISTORIA SAGRADA (MITO)

Según Hegel, la filosofía es la puesta en claro de forma racional de lo que en la Biblia aparece como "historia sagrada", como relato o *mito*.

Hegel interpreta la Trinidad cristiana como la representación pictórica suprema del proceso dialéctico del Espíritu Absoluto. El Padre representa el momento de la universalidad o Dios en sí (tesis), la sustancia pura e inmutable que permanece en unidad consigo misma. El Hijo, o Dios encarnado en Cristo, es la particularidad o antítesis: la diferenciación y enajenación de Dios en lo finito y humano, donde lo divino se objetiva en la historia. El Espíritu Santo actúa como síntesis, el retorno de Dios a sí mismo mediante la reconciliación del mundo con lo divino, lograda en la comunidad cristiana.

Esta Trinidad no es un dogma estático para Hegel, sino el despliegue lógico del Concepto: unidad que se diferencia para enriquecerse y volver reconciliada. Así, el cristianismo revela especulativamente esta dialéctica, superando representaciones abstractas de religiones previas, aunque la filosofía la eleva al pensamiento puro.

La Trinidad hegeliana encarna directamente la dialéctica del Concepto, que es el núcleo lógico de su sistema filosófico. El Padre corresponde al momento de la universalidad o "en-sí" (An-sich-sein), la sustancia pura e inmutable que representa la tesis del Concepto. El Hijo figura la particularidad o "fuera-de-sí" (Für-sich-sein),

la antítesis donde lo universal se enajena y objetiva en la finitud de la naturaleza y la historia humana. El Espíritu Santo es la singularidad o "en-y-para-sí" (Bei-sich-sein), la síntesis que reconcilia los opuestos mediante el retorno del ser diferenciado a la unidad absoluta.

Para Hegel, el núcleo del cristianismo radica en la unidad de lo divino y lo humano, encarnada en Jesucristo como la identidad de la sustancia infinita con la finitud individual. Esta encarnación representa el momento dialéctico supremo: Dios se enajena en lo otro (el hombre) para reconciliarse consigo mismo, superando religiones anteriores como el judaísmo o el paganismo.

El cristianismo introduce la igualdad radical de todos ante Dios, aboliendo estructuras como la esclavitud antigua y promoviendo el amor como ley suprema. Hegel lo considera el culmen de la evolución religiosa, más cerca del Saber Absoluto que cualquier filosofía previa, por captar contradicciones racionales como la Trinidad o la divinidad encarnada.

En su seminario teológico, Hegel absorbió la noción trinitaria como diada Padre-Hijo que se resuelve en el Espíritu Santo, reestructurando el dogma de la unidad divina y anticipando la dialéctica especulativa. Esta influencia temprana se evidencia en la preocupación hegeliana por la inmediatez divina y la encarnación.

El cristianismo, para Hegel, es la religión consumada porque concibe a Dios como sujeto histórico que se aliena (encarnación y muerte de Cristo) y se reconcilia en la comunidad eclesial. Esto transforma la "historia sagrada" en teodicea: la historia justifica a Dios al mostrar la negatividad (mal, muerte) como momento necesario del progreso racional.

Hegel critica los mitos como representaciones imaginativas (*Vorstellung*) inferiores al Concepto filosófico (*Begriff*), pero los valora como soportes históricos del Espíritu. Su tesis evita el "mito del fin de la historia" (malinterpretado como quietismo prusiano), poniendo de relieve un proceso infinito de libertad.

El concepto hegeliano del «Viernes Santo especulativo»

El concepto hegeliano del «Viernes Santo especulativo» alude a un momento crucial en su filosofía en el que Dios mismo muere, marcando la transición de la religión histórica al conocimiento absoluto. Esta idea aparece de forma destacada en su ensayo temprano *Fe y conocimiento* (1802) y resuena en la *Fenomenología del espíritu* (1807).

Hegel toma la imagen cristiana del Viernes Santo –el día de la muerte de Cristo– como símbolo del momento en que lo absoluto (Dios, la verdad, el espíritu) se experimenta como ausencia, negatividad o muerte. Pero al llamarlo "especulativo", Hegel le da un giro filosófico: No es solo pérdida o tragedia. Es un momento necesario dentro del proceso del espíritu. La "muerte de Dios" simboliza que lo absoluto se niega a sí mismo para poder reconciliarse y renacer en una forma más alta.

Muchos intérpretes ven aquí una anticipación de ideas posteriores como: La "muerte de Dios" en Friedrich Nietzsche. Las crisis de sentido en la modernidad. El nihilismo.

Pero en Hegel, a diferencia de Nietzsche, ese "vacío" no es el final, sino un paso hacia una reconciliación racional.

Este motivo critica a los «filósofos de la subjetividad» como Kant, Jacobi y Fichte, quienes separaron la razón de la fe sin comprender su unidad. Hegel introduce la frase para describir la crítica de la Ilustración a la fe, lo que conduce a una reconciliación especulativa más profunda. Escribe que «Dios mismo ha muerto; este es el Viernes Santo especulativo», transformando la crucifixión histórica en un acontecimiento filosófico donde el espíritu infinito se enfrenta a su propia finitud y la supera. Esta «muerte» no es nihilista, sino dialéctica: las representaciones finitas de Dios perecen para revelar lo absoluto como la autorrealización del espíritu a través de la historia. El "Viernes Santo" no es una tragedia, sino en el nacimiento del espíritu absoluto.

En el sistema hegeliano, el Viernes Santo especulativo eleva la narrativa cristiana más allá de la historia empírica o la teología devocional, al ámbito de la razón. El sufrimiento y la muerte de Dios representan la negación de la alteridad entre sujeto y objeto, finito e infinito, permitiendo que el espíritu resucite como una totalidad libre y autoconsciente. A diferencia de la posterior proclamación de Nietzsche, la versión hegeliana es optimista: la muerte posibilita la reconciliación y la «libertad gozosa» de la filosofía, contrastando la sustancia estática (como en Spinoza) con el proceso dinámico.

EL SISTEMA HEGELIANO COMO IDEALISMO Y PANTEÍSMO

«El espíritu absoluto en Hegel es precisamente la idea en sí y por sí. Pero ahora ese espíritu absoluto es la idea cuya concreción está mediada por alienación en la creación entera. Por esto Hegel puede decirnos que la filosofía de la historia es la auténtica teodicea. Esto es la teodicea: la filosofía de la historia. Con todos los movimientos dialécticos se va pasando de una cosa a otra y se pierde un poco la idea de la unidad que, sin embargo, es lo que importa a Hegel: La verdad es el todo.

Por lo que respecta a Dios y cada hombre: "En cuanto Dios está presente en todas partes, está en cada uno de los hombres, aparece en la conciencia de cada cual, y este es el espíritu universal. Si la esencia de Dios no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería justamente una esencia que no es nada" (*Die Vernunft in der Geschichte*, p. 37-38).

En definitiva, estamos ante la más rotunda afirmación de *panteísmo*. Decir que Dios es la manifestación de su propio espíritu absoluto en la conciencia de cada cual consiste en decir que la conciencia de los hombres es la conciencia que Dios tiene de sí mismo. Dios no es conciencia, es razón absoluta; que esa razón absoluta tenga conciencia de sí es obra de los hombres pues los hombres son la conciencia de Dios.

"La historia universal es la representación del proceso absoluto divino del espíritu en sus supremas configuraciones, en esas gradaciones por las cuales ciertamente adquiere su verdad sobre sí mismo" (*id.*, p. 52). Es justamente la afirmación más rotunda del *panteísmo*. No se trata de un panteísmo que consiste en una sustancia que tiene determinaciones distintas como propiedades suyas, sino que es una actividad racional. Esta actividad no es una actividad puramente subjetiva. Consiste

en *begreifendes Denken*, en poner en esa actividad subjetiva algo objetivo que, sin embargo, no tiene realidad más que por la posición del sujeto.

En la medida en que no se considera más que la vertiente objetiva, la filosofía de Hegel no es panteísta. En la medida en que no se considera más que la vertiente subjetiva, la filosofía de Hegel tampoco sería en el rigor de los términos panteísta. Es panteísta en la medida en que se ve que lo objetivo es precisamente un producto racional del pensar subjetivo.

En esto consiste el panteísmo de Hegel: es el panteísmo de la actividad racional. Esa actividad racional es justamente Dios; por eso, Dios es *fieri* y este *fieri* de Dios es un *autofieri* (*fieri*: 'hacerse', 'llegar a ser', 'suceder', 'ocurrir'). Que sea "racional" es lo que define el idealismo de Hegel. Que sea toda la realidad, es lo que define el panteísmo de Hegel. La identidad entre idealismo y panteísmo es lo absoluto en Hegel. La historia entera es una autoconformación.

El principio es el resultado y en ese es se encuentra la quintaesencia del Absoluto, esto es, el orden trascendental. En el horizonte de la nihilidad lo absoluto de Hegel es pura y simplemente el autoproseso de la razón, la autoconformación de la razón. La manera de no ser nada es ser absoluto, ser autoconformación concipiente.

El pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por eso es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa.» [Zubiri: PFMO, p. 315-319]

DIOS ENFURECIDO POR HABER PERDIDO SU PAZ

«En un fragmento de los reunidos en un cuaderno de apuntes de Jena, previo a la *Fenomenología* (entre 1801 y 1805), aparece Dios enfurecido por haber perdido su paz y su unidad consigo mismo, enajenándose y "saliendo de madre" en forma de universo, en criaturas a las que destroza y devora para recuperarlas y recuperarse – la mejor ilustración sería el *Saturno devorando a sus hijos* que Goya creó por entonces entre las pinturas negras–. El tono es desesperado y extravagante, como el de ciertos trozos de la *Fenomenología*, enredándose y oscureciéndose aún más cuando luego nos advierte Hegel que esa oscura fantasía es solo una versión bárbara de su intuición.

Arranca con esta áspera voz que presenta a un Dios caído de su pureza de "punto" – como el punto de infinita densidad que, según ciertas teorías actuales (la teoría del Big Bang), estalló formando el universo: un Dios "dado a todos los demonios" en su furia –contra sí mismo, forzosamente. Esta máxima pesadilla romántica queda nublada en la confusión de su ruido y furia, pero, aparte de seguir resonando en no pocas páginas de la *Fenomenología del espíritu*, cuando el sistema llegue a su esplendor y pueda parecer que el proceso de desarrollo de la idea absoluta es solo, para Hegel, un placentero pasatiempo de Dios, un solitario de naipes bien resuelto, como, según el leibniziano optimismo lógico, era necesaria que se resolviera.» [J. M. Valverde 1989: 215-216]

El texto dice así:

«Dios, convertido en naturaleza, se ha extendido en el esplendor y en el mudo ciclo de las formaciones; toma conciencia de la expansión, de la puntualidad perdida, y se enfurece por ello. La cólera es esta formación, este recogerse en el punto vacío. Se encuentra a sí mismo como tal, y su esencia derramada en la infinita inquietud, donde no hay presente, sino un desolado lanzarse más allá del límite, que siempre deviene al mismo tiempo que es suprimido. Esta cólera, en cuanto es este lanzarse hacia fuera, es la destrucción de la naturaleza.

El ir más allá de las formaciones es igualmente un ir absoluto hacia sí mismo, un devenir hacia el punto central. En este, la cólera devora sus formaciones hacia dentro. Todo su reino extendido debe pasar por este punto central; sus huesos son triturados por él y su carne aplastada hasta convertirse en ese mismo fluido.

La ira de Dios contra sí mismo en su ser-otro, el Lucifer caído, fijado aquí, se subleva contra Dios, y su belleza lo vuelve soberbio. La naturaleza, con la conciencia de su propia figura, la exhibe y se complace en ella. Pero este ser-para-sí de ella, o su ser como conciencia, no es su ser en una representación siempre serena de sí misma, de modo que el pensamiento fuese solo lo secundario, el espacio vacío e inactivo que recibe su contenido, sino que esta conciencia es inmediatamente actividad absoluta.

Es la ira misma, la inflamación del furor en él, lo que se consume y devora su soberbia magnificencia. La naturaleza consumida se eleva en una nueva figura ideal como un reino de sombras, que ha perdido aquella primera vida, la aparición de su espíritu tras la muerte de su vida. Pero esta nueva figura es la superación del mal, el haber soportado la incandescencia del dolor en el punto central, donde, purificada, ha dejado atrás todas las escorias en el crisol, un residuo que es la pura nada. Se eleva como espíritu libre, que solo en la naturaleza ve esta su transfiguración.

Tales mitos, tales intuiciones son las intuiciones de la barbarie. La forma de estas intuiciones aniquila al individuo, o más bien aquí es la cólera contra este absoluto devenido y nuevamente existente. Pues el individuo no es nada en ello. No es que perezca, sino que ya ha perecido, y aquella intuición debe aún atravesar un segundo proceso para ser absoluta.

Este es la ciencia o el conocer: el reconocer que aquella imaginación de sí hacia dentro, aquel curso vital de Dios, surge del propio conocer; que la naturaleza, en su esencia, no es el ser-otro por el cual el espíritu se enfurece al verse así perdido, sino que su intuición –ella como ella misma– es el espíritu. El individuo, en cuanto tal, es él mismo naturaleza, y la intuición de la esencia divina es una intuición natural, aunque su contenido sea el espíritu. El individuo recorre él mismo este camino en la superación de sí mismo, o en la ciencia, pues en esta parece la esencia natural del sujeto.

Y no es solo la elevación del individuo a ello, ni una formación del mismo; no es solo una apariencia desde su lado, una relación respecto de él, sino el segundo ciclo del Absoluto mismo, que, convertido en espíritu, como tal, como totalidad nacida hacia fuera, como espíritu, como conciencia, entra en aquel dolor, de modo que el espíritu, como conciencia, produce en sí mismo ese su devenir en cuanto algo devenido.

Aquella intuición de la religión es religión universal, y lo es solo como ciencia. No un atravesar, un producir en sí mismo aquel primer camino como un ciclo intuitivo; sino

que la ciencia se eleva por encima de la fe y de su intuición, se abandona a sí misma como espíritu y llega a sí misma como espíritu.

La formación, el desarrollo científico de aquella intuición, consiste en que ella permanece siempre espíritu, no pierde al espíritu y, como este espíritu que no se pierde, se convierte en un otro para sí y se reencuentra. El saber convierte cada momento de la intuición —que en sí es una figura impenetrable y determinada, que no abre su interior, sino que surge, actúa y desaparece por obra de otro que actúa— en un proceso en sí mismo, o en una naturaleza espiritual.» [„Jenaer Notizenbuch“ (1803-1806), in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, *Schriften und Entwürfe 1799-1808*). Düsseldorf, 1998, p. 497-498, § 49]

LA ETERNA BIENAVENTURANZA DE DIOS

La autoconciencia es central en la concepción hegeliana de Dios, ya que define al Absoluto como Espíritu que se conoce a sí mismo en y a través de su desarrollo dialéctico en la historia y la religión. Para Hegel, Dios no es una sustancia estática, sino autoconciencia activa que se realiza precisamente al ser otro (en la creación, encarnación y comunidad humana), manteniéndose idéntico consigo en esa alteridad.

Dios es el "absoluto Geist" o autoconciencia absoluta, cuya verdad radica en revelarse como sujeto: "la sustancia como verdadero sujeto" que se constituye en su salida de sí (*Entäußerung*). La autoconciencia implica que Dios existe en el acto de auto-revelación, donde la naturaleza divina es idéntica a la humana, intuida en la religión revelada.

En la "religión consumada" (cristianismo), Dios se manifiesta como autoconciencia inmediata en Cristo, el hombre-Dios, donde el Espíritu se hace presente para la fe como *Selbstbewusstsein* real. El espíritu humano alcanza su meta divina al reconocerse en esta autoconciencia absoluta, completando el círculo del autoconocimiento.

Hegel relaciona la bienaventuranza eterna de Dios con su idea del Absoluto como Espíritu que se realiza en la historia y la religión, particularmente en la forma cristiana de la Trinidad. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, describe a Dios en su "eterna Idea" como la Trinidad eterna —Padre, Hijo y Espíritu Santo—, un estado de beatitud infinita anterior a la creación del mundo, donde Dios es pura unidad consigo mismo. Esta bienaventuranza no es estática, sino dialéctica: Dios se manifiesta en la finitud (encarnación y muerte de Cristo, el "Viernes Santo de la filosofía especulativa"), experimenta la negación y retorna a su eternidad enriquecida.

La "eterna bienaventuranza" (*ewige Seligkeit* o *beatitudo Dei*) alude a la vida intrínseca de Dios como autoconciencia absoluta, idéntica en su ser-otro, superando la separación entre lo divino y lo humano. Hegel la presenta como el fundamento de la salvación humana: todos están llamados a la *Seligkeit*, a la eterna bienaventuranza, mediante la reconciliación con Dios en Cristo.

Para Hegel, la religión consumada (cristianismo) revela esta beatitud en el culto y la comunidad, donde el Espíritu une lo eterno con lo histórico; Dios no es un "fantasma infinito" sin vida, sino amor y verdad viva. Comparada con Tomás de Aquino, la

providencia hegeliana integra la bienaventuranza eterna en el desarrollo histórico universal.

«La filosofía viene a cerrar el sistema hegeliano. La filosofía es "la idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe (*die sich denkende Idea, die wissende Wahrheit*). El espíritu está ya de retorno en sí mismo. Ha logrado el fin de la naturaleza y de la historia. Así queda "conceptualizada" al final de la *Fenomenología del espíritu*: "el recuerdo (*Er-innerung* = interiorización y recuerdo) y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad, la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería un solitario sin vida.

Ahora el espíritu se piensa a sí mismo en toda su pureza. Es el espíritu del mundo. que en la pura filosofía se entretiene a solas consigo mismo. Hegel cierra la *Enciclopedia de las ciencias* con una larga cita del libro XII (V), c. 7 de la *Metafísica* de Aristóteles (1072 b 18-30), donde el filósofo griego afirma que Dios es conocimiento de conocimiento, que el espíritu es vida, y que en esta verdad y en esta vida se resume la eterna bienaventuranza de Dios.» [J. Hirschberger: 1967, vol. II, p. 274-275]

Aristóteles introduce el *theós* (θεός - 'Dios') en la *Metafísica* (Libro Lambda) como una entidad eterna, inmutable y perfecta, que actúa como *prōton kinoun akinēton* (πρῶτον κινούν ἀκίνητον - 'primer motor inmóvil', la causa primera que mueve todo sin ser movida por nada más). Este Dios no crea el mundo ni interactúa con él como causa eficiente; el cosmos es eterno y se mueve por atracción hacia su perfección, como un objeto desea su fin.

Dios no se ocupa del mundo ni lo conoce, el mundo sí depende de él como *telos* (fin) que impulsa todo movimiento sin ser afectado. Las esferas celestes giran eternamente aspirando a imitar su pureza, transmitiendo movimiento al mundo sublunar. Xavier Zubiri destaca esta "super-ociosidad" del *theós* aristotélico: no es providente ni creador, contrastando con el Dios judeocristiano.

LA IMAGEN PANTAGRUÉLICA DEL ESPÍRITU ABSOLUTO

en la *Fenomenología del Espíritu*

Klaus Heinrich

"Pantagruélico" significa algo muy abundante o excesivo, sobre todo referido a comida, banquetes o apetito. También puede usarse de forma figurada para indicar desmesura o exageración. Una cena pantagruélica. Apetito pantagruélico. Festín pantagruélico. Sinónimos: opíparo, copioso, excesivo, descomunal, desmesurado, enorme.

Del fr. *pantagruélique*, y este de Pantagruel, protagonista principal de la obra homónima de François Rabelais, publicada en 1532 como el primer libro de la serie *Gargantúa y Pantagruel*. Hijo del gigante Gargantúa y Badebec, se presenta como un ser colosal, jovial y glotón con apetitos desmesurados, que encarna la vitalidad excesiva y el humanismo renacentista.

Pantagruel es un nombre inventado por François Rabelais con una etimología ficticia y humorística explicada en el prólogo de su novela. Según el narrador Alcofribas

Nasier, deriva de panta (del griego, "todo") y gruel (del árabe o lengua "hagarena", "sed"), significando "todo sed" o "sed de todo".

Pantagruel simboliza en el humanismo de Rabelais el hombre renacentista ideal: un gigante de inmenso apetito intelectual, físico y vital, que integra cuerpo y espíritu en una celebración optimista de la vida. Representa la libertad de pensamiento, la educación humanista y el pantagruelismo, una filosofía de buen humor, tolerancia y rechazo al dogmatismo escolástico.



«¿Qué ocurre si en Kant el mecanismo que debe garantizar la unidad del mundo de las representaciones se interrumpe siquiera por un instante –se podría decir: en un arrebató de locura? ¿Y puede decirse que aquello que entonces aparece había estado reprimido? Cito a Kant (*Crítica de la razón pura*, primera edición, A 100–101):

“Si el cinabrio fuera ahora rojo, ahora negro, ahora ligero, ahora pesado; si un ser humano se transformara ahora en esta, ahora en aquella figura animal; si en el día más largo la tierra estuviera ahora cubierta de frutos, ahora de hielo y nieve, entonces mi imaginación empírica no podría ni siquiera tener ocasión de asociar, en la representación del color rojo, el cinabrio pesado en el pensamiento. O si una cierta palabra se aplicara ahora a esta, ahora a aquella cosa, o si una misma cosa fuera llamada ahora de un modo, ahora de otro, sin que en ello rigiera una cierta regla a la que las apariencias estuvieran ya sometidas por sí mismas, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción.”

Este es, pues, el enunciado cuyos tres ejemplos deberíamos examinar más de cerca. Ejemplos en los que, para Kant, se expresa de manera inequívoca un estado de locura: si las cosas fueran así, entonces el ser humano que hace tales “experiencias” estaría disociado.

Ahora bien, todos sabemos que en la locura están contenidas experiencias que en el mundo “racional” no pueden ser hechas; que aquí aparece constantemente un concepto real opuesto, un concepto correctivo de aquello que significan “entendimiento” y “sensatez”, y que, en este sentido, también constituye un desafío para la sociedad, la cual no reconoce lo que se le presenta bajo la forma de la locura.

Que Kant, en el primer ejemplo de locura, recurra al cinabrio no es tan extraño: el cinabrio desempeñaba, en efecto, un papel importante en una ciencia que Kant ya solo puede condenar como pseudociencia, porque no corresponde al concepto que a él únicamente le interesa: porque no renuncia a las cualidades. Me refiero a la alquimia, en la que precisamente se trata de tomar en serio las transformaciones cualitativas. [...]

Kant, con el ejemplo del cinabrio, rechaza ciencias que trabajan con cambios cualitativos. La ciencia, para Kant, no es aquella que tiene que ver con transformaciones de las cualidades “secundarias”. Ella tiene que ver exclusivamente con transformaciones en la esfera de las “primarias”: es decir, con el hecho de que partículas interactúan entre sí. El sustrato corporal de esta ciencia es el de la mecánica clásica. Y, en consecuencia, los dos grandes testigos de cargo para Kant son las matemáticas y la geometría. Medidas según ellas, todas las transformaciones

cualitativas, tomadas de la imagen deformada de la alquimia, aparecen como cinabrio: ahora rojo, ahora negro, ahora ligero, ahora pesado.

Cuando Kant, en el segundo ejemplo, rechaza que "un ser humano se transforme ahora en esta, ahora en aquella figura animal", está hablando de un ámbito que para él –como para todos nosotros– es completamente evidente: el del cuento de hadas. En el trasfondo de este ámbito hay algo de mayor peso: la mitología. Detrás de las "transformaciones" en los cuentos están las metamorfosis de las mitologías. Las mitologías están llenas de dioses con forma humana que se transforman "ahora en esta, ahora en aquella figura animal". [...]

El tercer ejemplo que Kant aduce es uno que, a primera vista, parece únicamente geográfico: ¿qué ocurriría si "en el día más largo la tierra estuviera ahora cubierta de frutos, ahora de hielo y nieve"? A través de ello asoma algo que para Kant todavía formaba parte de la lectura común: las incesantes lamentaciones sobre la fugacidad y la contingencia que, desde la Edad Media, no han cesado. Allí donde antes hubo primavera, donde hubo frutos, ahora hay hielo y nieve. Pero así es la imagen que reaparece en innumerables poemas.

Kant habla, pues, de tres simultaneidades con una fuerte actitud de rechazo: cualidades y transformaciones cualitativas que la ciencia y la filosofía ilustradas no pueden permitir; todo aquello que, relegado al cuento de hadas, fue en otro tiempo materia de la mitología; la mezcla de muerte y vida como materia de la lírica. La cita de Kant recuerda a las estrofas de Hölderlin:

*Ay de mí: cuando llega el invierno, ¿de dónde tomar las flores,
y de dónde la luz del sol y las sombras de la tierra?
Los muros permanecen mudos y fríos,
y en el viento tintinean las banderas.*

Los tres ámbitos que Kant presenta como formas de locura que podrían quebrar el mecanismo, normalmente racional, de la apercepción trascendental, son sistematizados por Hegel en su crítica a la teoría crítica kantiana: como ciencia, religión y arte. Aquello que en Kant solo aparece bajo la condición de un delirante "¿qué pasaría si...?", aquello que, bajo la premisa de ser admitido, ha desaparecido por completo: eso es precisamente lo que, en la filosofía de la religión de Hegel –donde la especie se representa a sí misma–, se elabora con tanto esfuerzo. Allí están presentes, y permitidas, todas estas contradicciones.

Y Hegel no retrocede ante nada en su exposición. Sin embargo, solo mientras permanezca en esta esfera de la representación, esas contradicciones están ahí y son tratadas. Pero en el momento en que, para él, se llega al "concepto del concepto", al concepto del comprender, al autocomprenderse del concepto, tal como se presenta en el "saber que se sabe a sí mismo", todo lo "extraño" queda eliminado, y el espíritu solo tiene que ver consigo mismo, sin la intervención de ningún "otro" ni ninguna escisión propia.

Este es el pasaje al final de la *Fenomenología del Espíritu*, donde aquello que aquí ha sido reprimido reaparece, aunque, conviene subrayarlo, todavía no está reprimido en la exposición de las religiones bajo este concepto de la representación. Pero ahora reaparece en una imagen terrible: la de la "calavera" (es decir, el Gólgota: "Llegando

al sitio llamado Gólgota, que quiere decir el lugar de la calavera, diéronle de beber vino mezclado con hiel”, Mat 27.33), donde yacen los huesos de todo lo que antes había estado vivo en la historia y en la experiencia. El espíritu se lo ha devorado todo: lo “digiere” en un “movimiento lento” –según Hegel. Y al digerirlo, y al hacerlo realmente propio, se sienta finalmente en el trono.

“Ambos juntos’ (la historia y ‘la ciencia del saber que aparece’), es decir, la historia comprendida, constituyen la memoria y el osario del espíritu absoluto. Constituyen ‘la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin los cuales sería lo solitario sin vida; solo –de la copa de este reino espiritual le rebosa la espuma de su infinitud’. No está solo porque está elevado: se sienta, pues, como una especie de monarca absoluto, un dios-filósofo, el ‘Dios de los filósofos’, al final, en ese trono como emblema supremo.

Y cuando de ‘la copa de este reino espiritual’ le ‘rebosa la espuma de la infinitud’, eso tiene ya algo de disfrute: como alguien sentado en un trono con una copa de champán en la mano y que, en cierto modo, tiene trastornos digestivos.”

Lo que comienza con la *Lógica* después de la *Fenomenología del Espíritu* es la construcción del sistema: la construcción y la reconstrucción. En la *Lógica* debemos discutir qué es lo constructivo en esta reconstrucción: aquello que no se agota en la reconstrucción, aquello que en el sistema no está más “construido” que en la *Fenomenología*.

De nuevo aparece algo muy extraño: así como en la historia de la filosofía la figura de Sócrates ocupa un lugar central, también allí donde en la historia de la religión se produce el giro decisivo, la figura de Edipo se sitúa en el centro. [...]

En la *Fenomenología del Espíritu* puede percibirse con toda claridad que, en introducciones cada vez más breves, reaparecen siempre las mismas cosas: la “galería de imágenes”, que ya forma parte del “digerir”, es nuevamente el lado estético dentro de este proceso.

Luego, con el nacimiento del niño, con el renovarse, con el niño divino, aparece de nuevo el lado religioso. Y solo al final, con la calavera como metáfora filosófica de la historia, aparece el lado del saber absoluto. Llegado a este final, el Espíritu se ha tragado todo, lo ha engullido todo en sí: solo ahora, en el medio de la ‘re-memoria’, está plenamente satisfecho consigo mismo.

Hegel reprime por todas partes, excluye por todas partes: la naturaleza; pero el espíritu mismo se convierte en un poderoso y voraz objeto natural: posee todas las cualidades animales y, además, todas las cualidades vegetativas, y todas las formas de acción animal y vegetativa reaparecen aquí. Deja marchitar o desvanecerse algo del mismo modo que devora algo, lo incorpora en sí y lo digiere.

Pero aquello que es decisivo para la representación y la autorrepresentación del Espíritu en las religiones no es todavía algo satisfactorio: allí el espíritu sigue estando inhibido, aún no ha llegado al auto-goce. Solo al final, cuando se logra la unión del espíritu con su imagen especular, aparece un proceso narcisista.

En cambio, la representación en las religiones conserva todavía la dimensión de que aquí uno debe enfrentarse con una realidad que tiene que ver con la naturaleza, con lo configurado, y finalmente con las producciones del propio espíritu.

Estas son las tres etapas: "religión natural", "religión artística" (de nuevo una descripción de la *polis* (πόλις – 'Ciudad-Estado') y de la Antigüedad clásica), "religión revelada". En todas ellas sigue habiendo algo extraño con lo que hay que lidiar.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*, Frankfurt am Main und Basel 1993, pp. 76-83]

Así termina la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel:

«Su meta es la revelación de la profundidad. y ésta es el concepto absoluto; con lo que esta revelación es cancelar y asumir su profundidad, o bien, es su extensión, la negatividad de este yo que-es-dentro-de-sí, la cual es su despojamiento o substancia: y su tiempo es que esta exteriorización se despoje en ella misma y sea así, a los ojos del sí mismo, tanto en su extensión como en su profundidad.

La meta, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que, por el lado de su organización concebida, es la ciencia del saber que aparece; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad. Y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; y sólo

*del cáliz de este reino de los espíritus
le rebosa la espuma de su infinitud.» (1)*

(1) Schiller: "Die Freundschaft" (1802) in: *Anthologie auf das Jahr 1782*.

«Amistad» es un poema de Friedrich Schiller, que apareció en su «Antología del año 1782». Es uno de los primeros textos líricos de Schiller. Schiller imagina a un Dios que se siente solitario y crea espíritus como "dichosos espejos de su dicha". Hegel introduce algunos cambios: cambia "reino de las almas" por "reino de los espíritus"; "sube la espuma hasta él: la infinitud", por "le rebosa la espuma de su infinitud".

*Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel – darum schuf er Geister,
Selge Spiegel seiner Seligkeit!
Fand das höchste Wesen schon kein gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm – die Unendlichkeit.*



Sin amigos estaba el gran señor del mundo
La carencia sentía, y creó los espíritus,
¡Dichosos espejos de su dicha!
No encontró igual el Ser Supremo,
Y del cáliz de todo ese reino de las almas
sube la espuma hasta él: la infinitud.

CRÍTICAS AL IDEALISMO ÁLEMÁN

«La cuestión de la existencia del mundo "exterior". El idealismo ha negado la existencia de cosas reales, esto es, externas al sujeto e independientes de él. El hombre sería un ente encerrado en sí mismo, que no necesitaría para nada de la existencia de una realidad exterior; si existiera, sería incognoscible.

El realismo, por el contrario, admite la existencia de un mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento, fundado sobre un "hecho" evidente, la interioridad del propio sujeto y uno o varios principios racionales, asimismo evidentes, tal por ejemplo, el principio de causalidad u otro semejante. No faltan quienes consideran este realismo "crítico" no solamente insuficiente, sino más bien inútil, por no encontrar motivo bastante para dudar de la percepción "externa", la cual nos manifestaría con inmediata evidencia el "hecho" de que hay algo "externo" al hombre. Es el llamado realismo "ingenuo".

Hora bien, estas tres actitudes envuelven un supuesto fundamental que les es común: la existencia o inexistencia del mundo exterior es un "hecho", o bien demostrado, o bien inmediato, o bien indemostrado e indemostrable. Cualquiera que sea la actitud definitiva que se adopte, siempre se trata de un "hecho", de un *factum*.

El idealismo y el realismo crítico tienen además otro supuesto: la existencia de un mundo "exterior" es algo "añadido" a la existencia del sujeto: "Además" del sujeto existen las cosas. El sujeto es lo que es, en y para sí, y luego –tal es la opinión del realismo crítico– necesita echar mano de un mundo exterior para poder explicarse sus propias vicisitudes interiores. Así, pues, se supone:

1. Que la existencia del mundo exterior es un "hecho".
2. Que es un hecho "añadido" a los hechos de la conciencia.

Estos dos supuestos son más que discutibles. ¿Es verdad que la existencia del mundo exterior sea algo añadido? ¿Es verdad que sea un simple hecho, todo lo necesario que se quiera, pero hecho al fin y al cabo? Esto retrotrae la cuestión a un plano ulterior, al análisis de la subjetividad misma del sujeto. Y se ha visto que el ser del sujeto consiste *formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar "abierto" a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y "además" haya cosas, sino que el ser sujeto consiste en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano.

En su virtud podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas, y ello no por una especie de necesidad fundada en el principio de causalidad, ni tan siquiera por una especie de contradicción lógica implicada en el *concepto* mismo de hombre, sino por algo más, porque sería una especie de *contra-ser* o contra-existencia humana. La existencia de un mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde fuera; al revés, le viene desde sí mismo.

El idealismo había dicho algo parecido, pero al hablar de "sí mismo" quería decir que las cosas exteriores son una posición del sujeto. No se trata de esto; el "sí mismo" no es un estar "encerrado" en sí, sino estar "abierto" a las cosas. Lo que el sujeto "pone" en esta "apertura" es, precisamente, la "exterioridad" por la cual es posible que haya "cosas externas" al sujeto y "entren" en él. Esta posición es el ser mismo

del hombre. Sin cosas, pues, el hombre no sería nada. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va explícita la realidad de las cosas. Solo entonces tiene sentido preguntarse *in individuo* si cada cosa es o no es real.

La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni "hechos", ni "añadidos", sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 216-218]



«El contenido del parecer es siempre y solo aquello que la cosa real es en realidad. En otros términos, parecer es siempre y solo parecer de lo que algo real es en realidad. La actualidad del "en realidad" es el parecer y recíprocamente el parecer es la actualidad intelectual en cuanto intelectual de lo que la cosa es "en realidad".

Precisamente por esto es por lo que el parecer constituye un modo propio y exclusivo de actualidad de la cosa en la intelección afirmativa. La aprehensión primordial de realidad no es ni puede ser parecer: es pura y simplemente realidad.

Todos los idealismos, tanto empiristas como racionalistas, dan por inconcuso que lo aprehendido (esto es, lo que yo llamo aprehensión primordial de realidad), es un mero parecer, y que solo a la razón incumbe determinar lo que es la realidad. Pero esto es absurdo, porque lo inmediato y directo de lo real, aprehendido primordialmente, excluye *a limine* la posibilidad misma de todo parecer.

Todos los idealismos hablan del parecer, pero no se han cuidado de dar un concepto estricto de este modo de actualidad. Lo aprehendido en aprehensión primordial de realidad tiene esta intrínseca compacción en virtud de la cual no es sino real. La compacción consiste en no tener, ni poder tener, el momento del parecer.

Es real y solo es real. En ello consiste toda su irremplazable grandeza y su posible pobreza. En cambio, en lo real aprehendido no primordialmente sino diferencialmente, hay siempre una radical incompacción; incompacción es la diferencia entre realidad y parece.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 279-280]



«El acto intelectual en el que la pared que estoy viendo me lleva allende lo que estoy viendo es un acto impuesto por la pared misma, no es un acto simplemente puesto por mí. Es un acto que no está ni puesto ni compuesto, sino impuesto. ¿Qué se impone? Lo que estoy viendo. Lo que estoy viendo en impresión tiene no dos sino tres momentos: uno el momento de la afección, otro el momento de alteridad en esa afección y, tercero, la fuerza con que lo *alter* se me impone en ese acto.

Y esta fuerza de imposición es justamente toda la fuerza de la realidad para determinar el movimiento de la inteligencia. En el acto de ver, es una pura imposición de la pared. Y esa imposición tiene sus causas y sus efectos que habrá que averiguar por la imposición misma de la realidad. ¿Cómo es que lo averiguamos? Pues como un niño averigua que tiene ojos cuando le dan un trompazo en un ojo y se queda tuerto. Es por imposición de la realidad.

Lo que el idealismo dirá, que no son más que representaciones, es decir, que la verdad del sentir está en la razón, es falso. La verdad es estrictamente lo contrario. La verdad de la razón está en el sentir, en su impresión de realidad.

A lo que niego es a que sea una representación. Esto no es una representación, es una presentación de algo que lo llamo real no por capricho convencional, sino porque podría estar presentado no en forma de "en propio", y entonces no lo llamaría real sino meramente estímulo.

Lo que se está defendiendo no es la realidad del acto perceptivo sino la realidad de lo percibido en él. Y precisamente la ambivalencia del "en propio" es lo que le lleva allende eso. Justamente es el momento de la transcendencia. El idealismo no admite que lo percibido sea real, sino que es mera representación, lo cual es falso como hecho. El idealismo considera que eso es una representación de una realidad que pretende estar allende, y no sabemos si está.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 368-369]



«La forma *primaria* de estar sobre sí no se expresa por el Yo. Esto es quimérico. La forma primaria de estar sobre sí se expresa en una forma medial, que es el *me*. Me siento bien o me siento mal; me alegro o me entristezco; me fastidia y me alegra. El *me*, que es una cosa distinta al yo a al mí –es una forma medial–, no existe, desgraciadamente, en nuestros paradigmas verbales como forma verbal. Tampoco existe en latín; existe en griego, en iranio, existe en sánscrito. Innegablemente la medialidad como sentido está justamente en ese *me*. No es lo mismo decir «he comprado una casa» que decir «me he comprado una casa»: esto último es una forma medial. El *me* es la forma primaria y radical, elemental y sutil de *estar sobre sí*. [...]

Sería completamente falso pretender que el estar sobre sí sea mera y simplemente una estructura abstracta del espíritu humano. Esto es falso. La prueba está en que admite grados: hay quien está más o menos sobre sí. [...]

Se podría entonces pensar que este modo nuevo de realidad es lo que llamaríamos la reflexividad: el hombre ocupándose de sí mismo. Fue la tesis de todo el idealismo trascendental desde Kant hasta Schelling: creer que la esencia del espíritu consiste en esa vuelta a sí mismo llamada reflexividad. Ahora bien, esto es física y además metafísicamente falso.

La reflexividad consiste en hacerse a sí mismo objeto de sí mismo. Esto se puede hacer, pero no es forzoso que así sea. El hombre que dice: «me encuentro bien» o «me encuentro mal» no está forzosamente, por lo menos en la forma pura medial, en actitud reflexiva.

No está haciéndose a sí mismo objeto de una reflexión, sino que se encuentra «directamente» («me» encuentro) bien o mal. La reflexividad se mueve en el orden de la objetualidad. El estar sobre sí, no se mueve necesariamente en el orden de la objetualidad, sino en el orden de la medialidad.

La segunda razón se basa en que la reflexividad es la entrada en sí mismo. Ahora bien, nadie entraría si antes no hubiera salido. De ahí que la primera dimensión en

el estar sobre sí, no es justamente la capacidad de volver sobre sí, sino justamente al revés, la capacidad de salir de sí.

De ahí, a poco que se reflexione, se comprenderá que el estar sobre sí tan no es la reflexividad, que justamente sucede al revés: la condición física y metafísica para que la reflexividad sea posible, es justamente estar sobre sí.

Solamente el ente que es capaz de estar sobre sí, salir fuera de sí mismo, pudo ejecutar ese segundo acto que es volver sobre sí, que es justo la reflexión, la reflexividad. La medialidad del estar sobre sí es la condición física y metafísica de la reflexividad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 72-73]



«Volvamos al pasado medieval que ha definido a Dios por su aseidad y su carácter de creador. El idealismo absoluto ha encontrado que el espíritu absoluto es infinito porque es absoluto, y absoluto porque es increado.

Habría que tomar la cuestión por el otro lado, por los estadios en que el espíritu absoluto queda en sí mismo. ¿Por qué queda siempre en sí mismo? Hegel protesta contra el concepto del absoluto como una cosa en sí misma. La crisis de la cosa en sí de Kant había sumergido en idéntica duda a las cosas y a esa cosa que es el espíritu humano.

A diferencia de los demás entes, el hombre agrega una dimensión. Si fuera blanco, su ser *consistiría* en la blancura. Tenerlo para sí. El sujeto humano es en sí y para sí. Reaparece, pues, convertido en problema la autonomía del ente humano (*Crítica de la razón pura* de Kant).

Este sujeto humano no puede poner nada fuera de sí mismo. Cuanto sea aparentemente distinto de la verdad absoluta es el estadio por el que pasa la verdad absoluta. Todo es últimamente interno al sujeto. La verdad absoluta debe entenderse como subjetiva.

La idea del espíritu absoluto, la de la subjetividad y la de la interioridad quedan vinculadas. En este punto, como en otros, la metafísica de Hegel resume pasos esenciales de la historia de la filosofía. El mundo griego había elaborado esta idea del sujeto. Pero para poner en claro sobre la penúltima complicación de la idea del sujeto en Hegel, es preciso ver dos o tres caracteres para el hombre griego:

La idea de que las cosas sean "sujeto" no ha sido primero en el pensamiento filosófico. Aristóteles entiende que lo que importa es el ente que se basta a sí mismo. Un color blanco no basta. Falta algo que fuese totalmente blanco y se baste en cuanto blanco a sí mismo.

Aristóteles diría que el carácter de suficiencia consiste en que las cosas tengan en sí las posibilidades de que echa mano: un león es una cosa suficiente. Aristóteles lleva a la metafísica una noción corriente en la vida. El hombre independiente es el que tiene una fortuna: οὐσία [ousía], que tiene un *haber* del que puede vivir sin acudir a los demás.

La filosofía griega ha precisado el carácter este mediante otro carácter: por bastarse a sí misma una cosa está *separada* de los demás. La blancura no es absolutamente

suficiente. Ni significa la blancura misma. Aristóteles añade que las cosas tienen que estar χωρίστá (separadas) de las demás.

Los entes suficientes son sustantivos y están separados: entonces merecen el hombre de cosas. Precisamente porque los únicos entes verdaderos son entes suficientes, todo lo que no lo sea estará apoyado en las cosas suficientes: A estas llama sujeto: ὑποκείμενον (hypokéimenon).

Tres dimensiones aparentemente congéneres y coetáneas, pero distintas: suficiencia, separación y carácter de sujeto.

Hay que pararse en este sujeto para comprender la triste historia de la metafísica hegeliana. Un león es sujeto de un color y de lo que le pasa. Pero además es sujeto de lo que el hombre dice de él. En el λόγος [lógos] acontece la explicación del ser, y es la explicación del sujeto o de la sustancia. Estas tres dimensiones han ido siempre juntas.

Este concepto de sustancia posterior es una vacía generación de la ούσία [ousía] griega. La sustancia medieval está definida negativamente por decir que no está soportada por otra cosa. No es igualmente independiente un león de una piedra que un hombre de otros hombres.

El hombre empieza por ser sustancia, entidad al modo griego, con sus tres caracteres. No hacía falta salir de la especulación medieval para entender el problema de esta ούσία [ousía] (hipóstasis).

La noción de sustancia aristotélica ha sobrevolado en la filosofía moderna de un modo peculiar. La filosofía moderna es un intento fallido de tomar en serio la especificidad de la sustancia humana. La filosofía moderna se ha preguntado en qué se distingue de las otras sustancias.

Ha recordado a Aristóteles, ἄνθρωπον ζῶον λόγον ἔχον (animal que posee λόγος [lógos]). El hombre es sustancia lógica o pensante, *res cogitans* (Descartes). No se limita solo a esto. El hombre tiene su pensamiento como las cosas tienen sus propiedades. Recoge el entrar el espíritu en sí mismo, el tener interior. Se ha caracterizado al sujeto humano por tener interior.

Un pensamiento que se pone a sí mismo como sustancia pensante: *cogito me cogitare*. Se ha visto el problema a la luz de la dialéctica del λόγος [lógos]. La única mónada, dice Leibniz, es el hombre en el pleno sentido de la palabra.

El pensamiento es solitario, de modo que, si analizamos el pensamiento de la sustancia humana en Leibniz, Leibniz ha visto que este pensamiento es un caso particular de la interioridad de la sustancia monádica: un *connatus essendi*, una evolución dialéctica y un τέλος [télos] o fin, que no es otro que él mismo.

La sustancia humana está afectada de incomunicación. El sujeto, en la medida en que es sujeto, permanece en sí mismo. Hegel resume esto y califica al espíritu absoluto como un ente que se queda en sí mismo. La sustancia aristotélica está caracterizada por ser ente suficiente, cosa separada, sujeto de los acontecimientos y del pensar o λόγος [lógos]. ¿Hasta qué punto es legítima la implicación de estas tres nociones? Es el problema.

La filosofía griega es una gigantomaquia περί τοῦ ὄντος [perí tou óntos], ente por ente sujeto. Pero se echa de ver que estos tres caracteres para un griego están apoyados en otro: el ser cosa, ὄν [ón].

Aristóteles contesta que no merecen el nombre de cosas más que la suficientes, separadas y sujetos. Cabe sospechar que la filosofía griega con el hombre ha tropezado como cosa. Pero habría que precisar qué quiere decir eso.

El hombre griego, a diferencia del hombre moderno, no ha hablado de los hombres como *semejantes*. La primera idea del hombre es "los hombres que están alrededor" con dos piernas y que tienen λόγος [lógos]. Se ha interpretado al hombre desde el punto de vista de los demás hombres que tiene a su alrededor. Se buscaría el contenido fundamental que ofrecen a la mente los hombres: su εἶδος [eidos], su ἰδέα [idea].

Para Aristóteles, el primer pensamiento del hombre se forma del contacto con los demás hombres. Para el hombre occidental se constituye en la interioridad. En el hombre griego no hay interioridad. Se comprende que cuando la filosofía moderna ha especulado sobre el hombre, haya introducido violentamente la nota de interioridad.

Pero habría que averiguar si esta puede añadirse a la sustancia aristotélica. Nos encontramos con la sorpresa de que la suficiencia se torna en la interioridad, y la sustancia se convierte en hermética más que en interior. La sustancia carece de ventanas según Leibniz. Este es el grave problema metafísico que habría que plantear al idealismo.

Respondería Hegel que la sustancia humana posee interioridad por poseer reflexividad. Además de ser lo que es, la sustancia humana se posee a sí misma. EL hombre sabe de sí mismo. Está, pues, para sí mismo. Que esto sea verdad no es la primera dificultad.

Esta comienza cuando se toma en serio esa reflexividad porque es una especie de doble. Hay dos sustancias. La que es y la que refleja. Y se pregunta el modo de ser de la sustancia humana que admite esa duplicidad. El problema de la interioridad emerge de nuevo. [...] El mundo interior sería una segunda brecha donde se refugia el idealismo, pero con tan poca fortuna como antes.

A ese mundo interior le falta la *incomunicación*. Es radicalmente comunicativo. En este mundo interior, lo que importa al idealismo es lo que hay, pero deja fuera la película que escinde esa interioridad del resto. El idealismo da por resuelto el problema. El sujeto nunca ha de poseer una *intimidad*.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 364-368]



«Sin discusión, hay en el idealismo alemán algo maravilloso que en efecto pertenece al destino intelectual específico de Alemania. Pero ese algo que hay de alemán en Fichte, Schelling y Hegel importa mucho a Alemania separarlo de lo que en aquellos no es lo alemán, sino momento transitorio, caduco y pecaminoso, adscrito exclusivamente a unos grupos de hombres fugaces, a un par de generaciones.

Es preciso, so pena de riesgos que pueden ser muy graves para Alemania, aislar y dejar químicamente puro lo que en el «idealismo alemán» hay de verdaderamente alemán, que será lo que en ello haya de común tendencia con cuanto en Alemania ha pasado desde Arminio. Pero esta obtención de la «línea pura» solo es posible si con toda claridad se aísla también lo otro, lo que no es alemán en ese «idealismo», lo que es solo «idealismo romántico».

Entonces se veía que toda esa prodigiosa creación plantea un problema casi único en la historia del pensamiento humano. El «idealismo romántico y cuasi-romántico» –le llamaremos así para satisfacer a los que ponen tanto empeño en demostrar que Hegel no era ya romántico– es probablemente el primer instante en toda la milenaria evolución de la filosofía en que esta llega a la conciencia de sí misma.

Por vez primera se cae en la cuenta de que: 1.º La filosofía, sea lo que sea por lo demás, es, de uno u otro modo, sistema como tal. 2.º Que la filosofía como problema, como intención y como modo mental es algo que apenas tiene que ver con las ciencias: en suma, que no es una ciencia. 3.º Ese modo mental que es la filosofía consiste en buscar la realidad y no abstracciones, partes, fragmentos de ella como hacen las ciencias.

Ahora bien, resulta que la realidad no es el mundo solo, sino algo en que, de uno u otro modo, el hombre como tal interviene y está. Gracias a esto, en los postkantianos, la filosofía encuentra por vez primera con toda plenitud su forma intelectual. En este sentido, si alguien nos pide que le mostremos con el dedo qué es la filosofía, no podemos en todo el panorama humano señalarle otra cosa y tenemos que decir: ¡Fichte, Schelling, Hegel: eso es filosofía!

Pero es, a la vez, absolutamente necesario, si no queremos perdernos, grave e irremediablemente perdernos, hacernos cuestión de otro terrible asunto que el hecho de ese «idealismo» plantea. Nunca el genio específicamente filosófico ha actuado más desde la plenitud de sí mismo, pero al mismo tiempo todo ese movimiento es también único, o poco menos, por una sorprendente, extrañísima razón, a saber: que nunca se ha visto actuar tan clara y densamente en filosofía la falta de veracidad.

Esto es lo que sorprende que no haya sido aislado e investigado con motivo del idealismo postkantiano. En esos hombres de poder constructivo sin ejemplo se da una falta de escrupulosidad intelectual también sin ejemplo. ¿Cómo es posible?

Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su *forma intelectual* esté en ellos la filosofía, más queda subrayado este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología –todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes– pone en pista del delito.

Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy, que ya los entendemos otra vez perfectamente, entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento.

Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea,

como la nube de Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja.

Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo transcendental es, a la postre, la acción directa en filosofía.» [Ortega y Gasset, José: *Prólogo para alemanes* (19158), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. VIII, p. 37-38]



«No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe. Se habrá reparado que aun siendo "vida", en sentido propio y originario, la de cada cual, por tanto, siendo siempre la *mía*, he empleado lo menos posible este posesivo, como no he empleado apenas el personal "yo". He preferido decir el hombre, el viviente o el "cada cual".

Ese hombre –ese yo– es últimamente en soledad radical; pero ello no quiere decir que solo él es, que él es la única realidad, o, por lo menos, la radical realidad. Lo que he llamado así no es solamente yo, ni es el hombre sino la vida, su vida. Ahora bien, esto incluye una enormidad de cosas.

El pensamiento europeo ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640, en que Descartes lo proclamó –el idealismo filosófico, para el cual, no hay más realidad que las ideas de mi yo, de un yo, de mi *moi-même*, del cual Descartes decía: *moi qui ne suis qu'une chose qui pensé*.

Las cosas, el mundo, mi cuerpo mismo serían solo ideas de las cosas, imaginación de un mundo, fantasía de mi cuerpo. Solo existiría la mente y lo demás un sueño tenaz y exuberante, una infinita fantasmagoría que mi mente segrega. La vida sería así la cosa más cómoda que se puede imaginar.

Vivir sería existir yo dentro de mí mismo, flotando en el océano de mis propias ideas, sin tener que contar con nada más que con mis ideas. A esto se ha llamado idealismo. No tropezaría yo con nada. No tendría yo que ser en el mundo, sino que el mundo sería dentro de mí, como una película sin fin que dentro de mí se corría. Nada me estorbaría. Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio porque es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiera dos Dioses se enfrentarían. Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí.

No, la vida no es existir solo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario. Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vivir* significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo ello. Quiere esto decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos –Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba "el claro de luna transcendental".» [Ortega y Gasset, José: "El hombre y la gente" (1957). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VII, 1964, p. 105-106]

LA LENGUA ALEMANA Y EL ESPÍRITU (GEIST) SEGÚN HEIDEGGER

«En el conocido pasaje que voy a citar, yo subrayaría dos trazos a los que quizá no se ha prestado toda la atención necesaria:

“El que la formación (*Ausbildung*) de la gramática occidental la debamos a la reflexión (*Besinnung*) griega sobre la lengua griega confiere a ese proceso toda su significación. Porque esa lengua es, junto a la alemana, (*neben der deutschen*) (desde el punto de vista de las posibilidades del pensar), al mismo tiempo la más poderosa de todas (*die mächtigste*) y la más espiritual (*geistigste*).”

Que el privilegio conjunto del griego y el alemán sea absoluto respecto del pensar, de la cuestión del ser, y en consecuencia del espíritu, es algo que Heidegger sostiene en todos lados.

Sin embargo, en la entrevista al *Spiegel* lo dice de manera tranquilamente arrogante, quizás un poco ingenua, al mismo tiempo armada y desarmada y, yo agregaría en “nuestra” lengua, sin mucho espíritu. Ante tales sentencias, dan ganas de poner un signo de exclamación bien latino a nuestro título: *ide l’esprit, que diable!* (Retorno del diablo en unos momentos, como del doble en el corazón del Geist). [“*De l’esprit, que diable!*” alude a ese otro sentido de la palabra espíritu en francés, en tanto genio o ingenio, pero también en tanto sentido del humor.]

Escuchemos, entonces, a un cierto Heidegger en el momento de coger el micrófono del *Spiegel*:

“Pienso en el particular parentesco que se establece, al interior de la lengua alemana, con la lengua de los griegos y su pensamiento. Es algo que hoy los franceses me confirman constantemente. Cuando comienzan a pensar, hablan alemán: aseguran que no lograrían hacerlo en su lengua.”

Fichte había dicho cosas análogas, en nombre de esta misma “lógica”, en su *Discurso a la nación alemana*: aquel que piensa y quiere la “espiritualidad” en su “libertad” y en su “progreso eterno” es alemán, es uno de los nuestros [*ist unsers Geschlechts*], sea cual sea su lugar de nacimiento y la lengua que hable.

Por el contrario, aquel que ni piensa ni quiere esa espiritualidad, incluso si es alemán de nacimiento y parece hablar alemán, incluso si posee lo que llamamos competencia lingüística del alemán, es “no alemán y extranjero para nosotros” [*undeutsch und fremd für uns*], y deseáramos que se separe de nosotros completamente.

Veinte años más tarde, Heidegger deberá sugerir, en suma, que la lengua griega no posee una palabra para decir, esto es, para traducir *Geist*. Se trata de la lengua griega, es decir tanto la lengua de la filosofía como la de los Evangelios.

Pues si bien en una lectura de Schelling, y desde el punto de vista de Schelling, Heidegger parece aceptar que el *Geist* –que de todas maneras nunca fue el *spiritus*– nombra por lo menos la misma cosa que *pneuma*, en su *Gespräch* con Trakl afirmara que *Geist* y *geistlich* designan, para Trakl, *antes que nada*, la llama, y no el soplo o la inspiración pneumática. El adjetivo *geistlich* perdería así incluso su connotación de espiritualidad cristiana, que habitualmente lo oponía a lo secular o a la *Gestigkeit* metafísica. El *Geist* de esta *Gestlichkeit* sólo sería pensable en *nuestra lengua*.

Así, entre estas dos lenguas asociadas, griego y alemán, que comparten la más grandiosa riqueza espiritual, solamente una de ellas es capaz de nombrar aquello que les es común por excelencia, el espíritu. Y nombrar es dar que pensar.

El alemán es, así, la única lengua –a fin de cuentas, y en esta carrera– que puede nombrar esa excelencia máxima o superlativa (*geistigste*), que no comparte sino hasta cierto punto con el griego. En última instancia, es la única lengua en la que el espíritu llega a nombrarse a sí mismo.

En última instancia, en último lugar, ya que esta distancia entre *Geist* y *pneuma* es establecida solamente en 1953, en la misma época en que se marca la diferencia entre *geistig* y *geistlich*; y después, al interior de *geistlich*, la diferencia entre el sentido tradicionalmente cristiano y un sentido más originario.

Sin embargo, en 1935, para la *Introducción a la metafísica*, lo que el griego y el alemán tienen en común es todavía la más grande *Geistigkeit*, que será definida –en realidad, denunciada, en 1953, como una herencia platónica.

También allí, la violencia de la disimetría no debe sorprendernos. Raya en la tautología o el truismo [verdad obvia y trivial, perogrullada]. Decir, como aún lo hace Heidegger en la *Introducción...*, que el privilegio compartido por el griego y el alemán es el del *Geist*, era desde ya interrumpir ese compartir y acentuar por segunda vez la disimetría.

Es imposible solicitar su aprobación al griego. Si éste la hubiese otorgado, lo habría hecho por lo menos en su lengua. Habría dicho: sí, *pneuma*, en efecto; nuestras dos lenguas son, en lo que concierne la posibilidad de pensar (*ἰνοεῖν?*), las más neumáticas o pneumatológicas. Posiblemente habría usado además otras palabras, pero no habría dejado de reivindicar la prerrogativa del griego, el único capaz de decir y pensar al respecto.

Más probable aún, según la lógica de este truismo fabuloso [verdad obvia y trivial, perogrullada], es que uno podría apostar que un griego no habría soñado ni por un instante, y en conocimiento de causa, en asociar el alemán a esta reivindicación. Ni siquiera un instante, ni siquiera de modo provisorio, como lo hace Heidegger en 1935.» [Jacques Derrida: *Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión*, cap. VII]

EL CONCEPTO DE ESPÍRITU – ELEMENTO EXTRAÑO AL PENSAR GRIEGO

«Por primera vez en la metafísica aparecen en Hegel tres elementos, cada uno de los cuales, aislado, ha circulado y constituido, a veces, la esencia de una época entera. El primero, *¿qué es el ser?* El desenvolvimiento de la idea del ser constituya la evolución de la metafísica desde Platón hasta Hegel.

El segundo arranca de Grecia, pero no aparece hasta Descartes formulado como tal por él mismo: la verdad. Naturalmente que sobre la verdad ἀλήθεια [*alétheia*] ha especulado el pueblo griego, pero orientado hacia el ser. Sólo Descartes hace de la verdad el centro de la meditación filosófica. No le preocupa qué son las cosas, sino qué es mi verdad sobre ellas.

Y, en tercer lugar, un elemento extraño al pensar griego, cuya introducción significa toda la filosofía moderna. El concepto de *espíritu*. Aristóteles nos habla de ánima,

ψυχή [psyché, 'principio de la vida'], pero entre este concepto y el que expone San Agustín existe un abismo. El concepto de espíritu no ha salido de Aristóteles. Europa se ha encontrado filosofando sobre la base del espíritu. Hasta el punto de que cuando Hegel escribe su metafísica, la llama *Fenomenología del espíritu*, esto es, manifestación del espíritu.

Estos tres elementos han trascendido con relativa autonomía. El griego habló y escuchó en la verdad. Pero para él la verdad es ἀλήθεια [*alétheia*], es descubrimiento de lo que es el ser.

El tercer elemento fue introducido por los teólogos alejandrinos. Ha servido de lazo inicial de la filosofía durante la Edad Media y Moderna.

El espíritu es aquel ente que posee la capacidad de entrar en sí mismo para poder con ello adquirir la verdad sobre las cosas, el ser de ellas. Estos son los tres elementos que aparecen sintetizados en Hegel.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 4-5]



«No es un azar que Descartes haya echado mano de San Agustín. Hay un elemento primario que los une. Descartes vuelve a entrar en sí mismo para encontrarse consigo mismo. San Agustín no está solo en sí mismo, sino con Dios. San Agustín, en esta vuelta, encuentra a la Divinidad; Descartes, el yo.

San Agustín es el gran teorizante del poder omnímodo de la Divinidad y de la nulidad de la existencia humana. Para Descartes no ese esta nulidad sin más evidente. Descartes quiere el encontrarse en sí mismo, pero no para huir a la Divinidad, sino justamente *para encontrarse*. Empieza en él la filosofía a filosofar sobre el espíritu.

Ese pensar sobre sí mismo ha constituido el idealismo moderno y encuentra su expresión en Hegel, pero al que Kant da su expresión ateológica.

Porque en Hegel se encuentra el espíritu gravitando en la órbita divina, pero Kant recoge la duda cartesiana para ver el problema metafísico que esta duda lleva consigo: la alteridad entre el hombre y el mundo. Y hace una crítica de lo que es el *logos* como medio de acercarse a la realidad, como soporte del ser.

A partir de Kant, el idealismo adquiere un carácter sistemático en Fichte, el primero en ver lo que hay de peculiar en el modo de existir del sujeto, la acción, o la actividad pura. Fichte establece la originalidad del espíritu. Pero considera a este como opuesto a la naturaleza.

Pero por mucho que Fichte acentúe esa índole de que el *Geist* (espíritu) es opuesto a la naturaleza, si ambos no procedieran de una raíz común no habría oposición posible. Por muy extraños que sean los dos entre sí, lo serán en una raíz común.

De aquí que el comenzar de esa filosofía es hacerse cuestión con Hegel de esa unidad que es la idea. Por eso el idealismo encuentra la síntesis del concepto del espíritu y del ser en la idea, o sea el espíritu absoluto. En Hegel adquieren expresión definitiva el espíritu y el ser en la idea. Es esta una nueva manera de articular el ser y la verdad con el espíritu, maneras que conceden su rango a la filosofía griega.

Lo que confiere su rango a la metafísica griega es que es una respuesta ejemplar a la articulación entre el ser, la verdad y el espíritu. No se puede entrar en ninguna filosofía sino haciéndose cuestión de esta articulación.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 364-365]



«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: **el concepto de espíritu**.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida despegado del resto del universo.

Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad.

De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, **ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano**, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino.

A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre.

Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de **Descartes** en el mundo intelectual.

Descartes se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no sólo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a una determinación puramente humana y en el que ella no es ya más la esencia de la divinidad, en ese momento el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en medio de las cosas.

Cuando Descartes nos dice que todas las cosas son dudosas, no está diciendo en última instancia que ninguna de ellas presenta por sí misma una garantía de solidez suficiente para apoyar allí el espíritu.

De otra parte, siendo la razón la facultad que nos descubre el ser y para Descartes algo esencialmente humano, resultará de ahí que el ser y los problemas que éste plantea se encuentran alojados *primo et per se* en el hombre. Dios y el hombre resultan en último análisis siendo equívocos en cuanto al ser racional.

No existe entre ellos otra analogía que la concerniente a la libertad. De esta manera el sujeto humano, *el ego*, llega a ser el centro de la filosofía y, en una cierta medida, del universo entero. Pero es preciso subrayar que lo que confiere al *ego* de Descartes su papel central no es precisamente su realidad, sino más bien su certeza, su seguridad.

Estando, con todo, atento a la razón misma de la gravedad del problema, es como Descartes planteó la cuestión metafísica del ser humano. En el fondo no hay nada.

Él nos dice simplemente que el *ego* es una cosa (*res*); pero de esta cosa no nos señala la esencia, sino tan sólo aquello que la distingue de otras cosas: el pensamiento. *Ego sum res cogitans*. Heredero en este punto, del nominalismo, Descartes no proporciona aquí un concepto adecuado, sino un concepto distinto.» [Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-293]



«El hombre no es a un tiempo persona y cosa. Ambas dimensiones, la natural y la personal, son esenciales las dos. Su relación es interna, fundamental. Con decir que el hombre es a un tiempo persona y natura se deja el problema en el tintero, por medio de esa cópula "y". Porque, ¿qué quiere decir "a un tiempo"? Esta es la cuestión.

Cuestión, por supuesto, no siempre planteada ni vista. *La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu.*

En Plotino sí, desde luego. Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano. El mundo griego es la preterición de esa personalidad. Aristóteles dijo que el hombre es un animal que habla; ente animado que tiene la facultad de hablar.

La filosofía medieval recoge eso, y dice que el hombre es un animal racional. Ambas afirmaciones son parecidas, aunque no equivalentes. Pero a pesar de aquella semejanza, parten de supuestos diversos.

Desde el cristianismo el hombre es "sí mismo" y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante. *De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural.*

Por ello *Aristóteles* conceptúa al hombre como un caso particular de la Naturaleza *in genere*. Como algo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Las cosas son *ousías*, sustancias. Y eso que parece una trivialidad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo que nos rodea como un conjunto de cosas. [...]

A pesar de las vicisitudes de la concepción de la persona humana en la teología antenecena y posteriormente, la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia. Ello no obsta a que la filosofía medieval haya dicho cosas exactas, como la de que *la persona humana no puede confundirse con la conciencia.*

El movimiento *idealista alemán* consiste en afirmar que la persona es la conciencia que se sabe a sí misma. Eso es verdadero, pero no nos da el ser de la persona. Pues

podiera ser que el hombre tuviera esa conciencia de sí mismo porque es persona, y no al revés.

Pero siempre y en el mejor de los casos para la filosofía medieval la persona es un modo de ser de la sustancia, y todo ello en el cauce de la idea aristotélica de sustancia. O sea que, por el desconocimiento del problema en la filosofía griega y por su desvirtuamiento en la filosofía medieval, **la relación entre persona y espíritu queda intacta hasta el Idealismo.**

Pero este se ha limitado a subrayar un aspecto del problema que quedaba en pie: la irreductibilidad de los dos. De tal manera que en el Idealismo a través del yo puro y del yo empírico, contrapuestos, el yo aparece como doble y falto de una concepción unitaria.

Es algo evidente, con todo, que el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma: estos son dos "res" en sentido cartesiano. Y frente a ambos la personalidad es algo distinto. **El problema está entre la dimensión espiritual y la dimensión total, entera del hombre.**» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]



«Como cada cosa es dinámica, cada sustantividad es dinámica, quiere esto decir que la respectividad misma, y la unidad que todas estas realidades sustantivas constituyen es una respectividad dinámica. Por tanto, este mundo –eso es, la respectividad–, esa unidad es quien *primo et per se* es dinámica.

Hay que entender correctamente esta afirmación. Porque puede pensarse que yo está apelando a una especie de idea del gran Todo, que va teniendo sus vicisitudes dinámicas, un poco al modo como Spinoza pretendía hacer con su sustancia única o como lo pretende Hegel con su espíritu absoluto.

No se trata de esto. En ambas concepciones el mundo, el Todo, aparece como una magna sustancia, como una magna cosa. Y esto es absolutamente insostenible. No hay más cosas que cada una de las cosas reales. El Todo no tiene este carácter de una especie de realidad omnímoda, de la cual las cosas existentes fueran nada más que momentos suyos.

Lo que sucede es que cada cosa, cada una de ellas es constitutivamente respectiva a las demás. Y esta respectividad es la que constituye la unidad dinámica. La unidad dinámica del mundo entero no es la unidad dinámica de una sustancia que fuera evolucionando o produciendo entes, o realidades particulares dentro de ella; es pura y simplemente una unidad dinámica en que están constituidas todas las cosas por razón de su intrínseca y de su formal respectividad.

La unidad del dinamismo no es formalmente la respectividad. Pero la respectividad funda el dinamismo en esta. El dinamismo pertenece por consiguiente *primo et per se* a la unidad respectiva de las cosas. Y en tanto en cuanto cada una de las cosas es dinámica, posee un dinamismo. Lo cual sugiera inmediatamente la segunda cuestión: qué es el dinamismo.

El dinamismo es un devenir. Siempre que por devenir no se entienda forzosamente cambiar, lo cual sería absolutamente falso. Todo devenir, todas las formas del dinamismo y del devenir envuelven sin duda un momento de cambio. Pero el cambio no es aquello que formalmente constituye el devenir. [...]

Las acciones y las pasiones emergen precisamente de la sustantividad, y aquí la unidad respectiva de las cosas no es algo que emerge de cada una de las cosas que hay en el mundo, sino que, al revés, es algo que forma y constituye un momento intrínsecamente real y formal de cada una de las realidades en cuanto tales.

Dicho en otros términos: el dinamismo no es una actuación consecutiva sino constitutiva; la realidad es activa *por sí misma*. No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa por sí misma. [...]

La realidad está constituida en respectividad, y cada una de las sustantividades es activa por sí misma, por su propia razón de realidad. El dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente. [...]

El dinamismo no se comporta respecto de la esencia como una consecuencia respecto de un principio. El dinamismo no es sino la esencia misma dando de sí lo que ella constitutivamente es.

La respectividad no es el dinamismo, sino el fundamento de la actividad de las cosas, las cuales son activas por sí mismas.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 314-316]



«Hegel parte de Kant, pasando por Fichte y Schelling. Pero al final se aleja mucho de ellos y sobrepasa los límites que Kant creía haber establecido de una vez para siempre. La dialéctica hegeliana como el movimiento del pensamiento es el principio mismo del ser. Hegel convierte el principio dialéctico, que sin duda es un principio de orden sumamente fecundo para nuestro pensamiento, en el principio mismo del ser. Esto lo conduce a la ilusión de que toda la riqueza de la realidad empírica puede ser derivada de las leyes del automovimiento del pensamiento.

Si bien es correcto que el modo en que el pensamiento sigue sus propias leyes internas para desarrollarse consiste en el despliegue y la posterior superación de contradicciones siempre nuevas, y que también el desarrollo real se lleva a cabo desplegando y superando contradicciones, entre ambos existe, sin embargo, una diferencia fundamental: a saber, la que hay entre una contradicción lógica y la oposición real de las cosas. Lo contrario lógico de una proposición puede derivarse siempre lógicamente. Pero lo contrario real de un fenómeno real no puede derivarse lógicamente. La lógica puede refutar una proposición, pero no puede detener la fuerza material de una ametralladora.

Al descuidar acriticamente esta diferencia, Hegel acaba menospreciando el saber empírico. Así puede llegarse a la frase con la que, según cuentan, contestó Hegel, cuando se le llamó la atención sobre las contradicciones entre su sistema y la realidad: «¡Tanto peor para la realidad!» El hecho de que en la filosofía de la historia esta carencia no aparezca de manera más evidente se debe precisamente a que

Hegel, en el terreno histórico, además de un fino instinto, poseía un conocimiento de los hechos realmente bien fundamentado.

El influjo de Hegel es enorme precisamente en el ámbito en el que residía su fuerza y en el que el método dialéctico había demostrado su fecundidad: en las ciencias históricas. El mérito perdurable consiste aquí sobre todo en que Hegel, con su dialéctica, proporcionó a la ciencia un principio que permitió incorporar al pensamiento las contradicciones del proceso histórico (superando el estático principio de no-contradicción: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo bajo el mismo respecto).

Desde Hegel, y gracias a él, no sólo la filosofía de la historia, sino también la historia de la filosofía, ocupan un importante lugar en el reino de la filosofía. La historia de la filosofía sigue a la razón en la marcha de su despliegue. Enseña a comprender que todo lo que en el presente hay de filosofía es el resultado necesario de lo anterior. Para Hegel mismo, la historia de la filosofía es una prueba de que su sistema es correcto. Considerada correctamente, la historia de la filosofía debería mostrar que la filosofía del presente reúne en sí todas las contradicciones aparecidas previamente en la filosofía, ahora superadas en una unidad superior. Por supuesto, Hegel tiene que considerar necesariamente su filosofía como la necesaria clave de bóveda de todo el desarrollo filosófico.

Pero el mayor peso de la influencia de Hegel no está en las ciencias históricas, ni siquiera en las ciencias, sino en el pensamiento social y político, y en la historia misma. En sus últimos años, Hegel comenzó a pensar cada vez más que el desarrollo histórico, y también el de la filosofía, había llegado a un punto final. Se había alcanzado, por así decirlo, la meseta más elevada, en la cual aún era posible seguir avanzando, pero por encima de la cual ya no era posible elevarse.

Así se aparecía Hegel a los otros, y él mismo se sentía así, como el filósofo del Estado prusiano que, aliado con la reacción que entonces dominaba en ese Estado, declaraba que la razón de la historia universal era la última sabiduría, y su propio sistema, el broche de toda filosofía.

En efecto, Hegel estaba aquí en alianza con el por él tan invocado "espíritu de la época", que, después de las conmociones revolucionarias que habían partido de Francia, anhelaba ahora la tranquilidad. "Solo en el crepúsculo comienzan las lechuzas de Minerva a alzar vuelo", según la célebre metáfora de Hegel sobre cómo la filosofía comprende la realidad solo cuando el día –la acción histórica– está llegando a su fin.

Aquí se mostró ahora, en contra del propio Hegel, la corrección de su principio dialéctico. El "ardid de la razón" (la treta, astucia, añagaza) hizo que de la obra de Hegel resultara algo completamente diferente de lo que el "espíritu subjetivo" de Hegel hubiera creído. Hegel no reconoció que la dialéctica en la historia es más bien un principio revolucionario que uno conservador.

[Hegel veía la historia como un proceso racional, donde cada etapa supera a la anterior mediante contradicciones internas (dialéctica). Sin embargo, él mismo tendía a justificar el orden político existente, especialmente el Estado prusiano de su época. Por eso, muchos pensadores posteriores –sobre todo los jóvenes hegelianos

y Marx– dijeron que Hegel no aplicó su propio método hasta sus últimas consecuencias. Hegel inventó un método revolucionario, pero lo usó para defender un sistema conservador.]

Hegel ignoró que el fin de la historia universal, una historia que debería conducir desde la libertad de uno solo (despotismo), pasando por la libertad de algunos, hasta la libertad de todos, no había sido alcanzado aún en el Estado prusiano de entonces. Las profundas contradicciones ya presentes en la realidad histórica –precisamente en la época de Hegel, con el inicio de la industrialización– tenían que estallar pronto y condujeron a aquellas conmociones que llenan el siglo XIX y el XX. Y en la propia filosofía, la escuela de Hegel se desintegró –siguiendo la ley dialéctica! – en una derecha y una izquierda. Karl Marx, en su pensamiento que desencadenó una de las conmociones más decisivas, se sirvió del método dialéctico de Hegel.» [Hans Joachim Störig: *Kleine Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963 pp. 403-405]

EL ROMANTICISMO DE JENA Y EL DESARROLLO DEL IDEALISMO ALEMÁN

El romanticismo de Jena fue decisivo para el desarrollo del idealismo alemán, no porque lo repitiera, sino porque lo transformó desde dentro. El romanticismo de Jena convirtió el idealismo en un proyecto cultural total, ampliando la filosofía hacia la vida, el arte, el lenguaje y la comunidad.

El llamado Círculo de Jena (1798–1804) reunió a figuras como Friedrich Schlegel, August Schlegel, Novalis, Schelling, Tieck y otros. Era un laboratorio intelectual donde convivían filosofía, poesía, ciencia, filología y política. Su rasgo distintivo fue la idea de que todas las formas del espíritu humano están interconectadas.

El idealismo (Fichte, Schelling, Hegel) ya entendía la libertad como fundamento del yo. Los románticos de Jena llevaron esto más lejos: La libertad no es solo un principio filosófico, sino una experiencia vital, creativa y estética. El yo no es una estructura cerrada, sino infinita apertura, un proceso inacabado (“el yo es una tarea”, diría Novalis). Esto obligó al idealismo a repensarse como dinámica, no como sistema estático.

Los Schlegel defendían que ninguna filosofía puede cerrarse en un sistema definitivo. Esto chocaba con el impulso sistemático del idealismo, pero también lo enriqueció: La ironía romántica cuestiona la pretensión de totalidad. El fragmento muestra que la verdad es proceso, no producto. Hegel reaccionará contra esto, pero también lo incorporará: su dialéctica es, en cierto modo, una respuesta a la crítica romántica del sistema.

Para los románticos, el arte no es un adorno, sino la forma suprema de conocimiento. Esto influyó directamente en el Schelling de la Filosofía del arte, donde el arte se vuelve revelación del absoluto. El joven Hegel, que en Jena empieza a pensar la unidad entre arte, religión y filosofía. Sin Jena, el idealismo habría sido más racionalista y menos simbólico.

Los románticos introdujeron dimensiones que el idealismo no había tematizado: El lenguaje como creación del espíritu, no simple instrumento. El mito como expresión originaria de la humanidad. La imaginación como facultad productiva, no

reproductiva. Esto abrió el camino a la hermenéutica, la fenomenología del espíritu y la filosofía de la cultura. El romanticismo de Jena defendía una idea de comunidad orgánica, no contractual. Esto influyó en el concepto hegeliano de *Sittlichkeit* (eticidad). La idea de que la libertad solo se realiza en formas de vida compartidas.

Sin el romanticismo de Jena, el idealismo habría sido más rígido; sin el idealismo, el romanticismo habría sido menos profundo. Fue una relación de tensión creativa. El romanticismo de Jena impidió que el idealismo se convirtiera en un sistema puramente lógico y cerrado. Introdujo vida, arte, ironía, historicidad, lenguaje y subjetividad plural, obligando a Fichte, Schelling y Hegel a repensar sus propios sistemas.

El romanticismo no destruyó el idealismo: lo ensanchó. Lo volvió estético. Lo volvió histórico. Lo volvió lingüístico. Lo volvió existencial. Lo volvió autocrítico. El idealismo ganó profundidad porque tuvo que dialogar con fuerzas que no podía absorber del todo.

FICHTE Y LOS ROMÁNTICOS DE JENA

Jena se convierte, entre 1794 y 1805 aproximadamente, en el principal laboratorio intelectual de Alemania, donde confluyen idealismo, crítica kantiana y el naciente Romanticismo. En mayo de 1794 Fichte llega a Jena para ocupar la cátedra de filosofía trascendental de Reinhold y, en pocos semestres, revoluciona la vida intelectual de la ciudad con sus cursos privados sobre la Doctrina de la ciencia y un curso público sobre la misión del erudito.

Fichte ocupa una posición bisagra entre el idealismo poskantiano y el primer Romanticismo de Jena, hasta el punto de que los jóvenes románticos lo tomaron como "la filosofía de la época".

En torno a esos años se forma el llamado Círculo de Jena o *Jenaer Frühromantik*, núcleo del primer Romanticismo alemán: los hermanos Schlegel, Tieck, Novalis, Schelling, Schleiermacher, Hölderlin, Schiller y la cercanía de Goethe en Weimar.

Fichte fue el detonante del *Frühromantik*, romanticismo temprano. El impacto de Fichte en Jena fue inmediato: sus escritos circulan por todo el círculo y sus lecciones llenan aulas; Schiller lo elogia, y Fichte se convierte en figura central del debate filosófico.

Para los jóvenes románticos, la Doctrina de la ciencia aparece al lado de la Revolución francesa y del *Meister* de Goethe como una de las tres grandes "tendencias de la época", según el célebre fragmento 216 del *Athenäum* de F. Schlegel; en vez de "filosofar" muchos decían simplemente "fichtear".

El Círculo de Jena, liderado literariamente por Ludwig Tieck e intelectualmente articulado por los Schlegel, hace del *Athenäum* (1798-1800) el órgano donde se formulan los principios teóricos del Romanticismo, en diálogo estrecho con el idealismo de Fichte y Schelling.

Los Schlegel desarrollan una estética de la crítica y del genio que presupone la centralidad del Yo creador y su derecho a seguir su propia inclinación natural, lo que prolonga en clave literaria la autoactividad fichteana del sujeto.

Novalis, quizá el mayor imaginador del círculo, convierte la idea de un principio espiritual unificador (afín al Yo absoluto) en poética de la interioridad y de la "romantización" del mundo, integrando filosofía fichteana y mística poética. Poco antes y durante su estancia en Jena, Fichte publica escritos polémicos donde defiende con notable radicalidad la libertad de expresión y reivindica los principios de la Revolución francesa, en un contexto en el que muchos intelectuales alemanes se alejaban ya de ella.

Esa combinación de exaltación del Yo autodeterminado, defensa política de la libertad y crítica a las formas establecidas de poder convierte a Fichte en modelo de "rebelde filosófico" para el grupo de Jena, que también rompe convenciones sociales y morales en sus propias vidas.

De este modo, en Jena se entrelazan la filosofía trascendental fichteana, la estética romántica y una nueva sensibilidad política, configurando un horizonte común en el que el Yo, la subjetividad y la libertad creativa se vuelven categorías rectoras de toda una generación

EL TORBELLINO INTELECTUAL DE JENA CREÓ EL CLIMA PARA HEGEL

Johann Gottlieb Fichte y su relación con los románticos de Jena fue uno de los momentos más vibrantes de la historia intelectual alemana. Un cruce explosivo entre idealismo, poesía y revolución cultural

Jena alrededor de 1795–1805 era un laboratorio de ideas. Allí coincidieron filósofos, poetas, científicos y críticos que estaban redefiniendo lo que significaba pensar, crear y vivir. Entre ellos: Friedrich Schiller, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich y August Wilhelm Schlegel, Novalis, Schelling, Caroline Schlegel-Schelling. Y en el centro filosófico del torbellino: Fichte.

Fichte llega a Jena en 1794 como profesor y se convierte rápidamente en una celebridad intelectual. Su filosofía –el Idealismo trascendental– parte de una idea radical: El Yo se autopone; la realidad es, en cierto sentido, una construcción de la actividad del Yo. Esto no era un simple juego lógico. Para Fichte, el Yo es actividad, libertad, autodeterminación. Su pensamiento tenía un tono casi heroico, ético, revolucionario.

Esto fascinó a los románticos porque los románticos buscaban una filosofía que diera protagonismo a la subjetividad, celebrara la creatividad, rompiera con el mecanicismo ilustrado, y abriera espacio para lo infinito, lo poético, lo absoluto. Fichte les ofrecía un marco donde el Yo creador era el centro del mundo. Para los Schlegel y Novalis, esto era dinamita poética.

Pero esto significa armonía total. La relación entre Fichte y los románticos fue intensa, pero no siempre pacífica. Tenían puntos de afinidad: La idea de la actividad creadora del Yo. La noción de que la realidad es, en parte, una obra. La búsqueda de un absoluto que no fuera meramente racionalista. El entusiasmo por la libertad y la autonomía.

Pero las tensiones eran inevitables. Los románticos eran más irónicos, fragmentarios, estéticos. Fichte era más moralista, sistemático, severo. Para Fichte, la libertad era deber. Para los románticos, la libertad era juego. Los Schlegel admiraban a Fichte,

pero también lo parodiaban. Novalis lo veneraba, pero lo reinterpretaba poéticamente.

El episodio clave: la acusación de ateísmo (1798–1799). Fichte fue acusado de ateísmo por su concepción del Absoluto como orden moral, no como un Dios personal. Esto provocó un escándalo que terminó con su salida de Jena. Los románticos reaccionaron de manera ambivalente: Algunos lo defendieron como víctima de la censura. Otros aprovecharon para distanciarse de su rigidez filosófica. El "círculo de Jena" ya estaba fragmentándose, y la salida de Fichte marcó simbólicamente el fin de esa edad dorada.

El torbellino intelectual de Jena –con Fichte, los románticos y Schelling– creó el clima perfecto para que Hegel pudiera construir su sistema monumental. No es exagerado decir que, sin Jena, no hay Hegel. El período de Jena preparó el camino para Hegel. El caldo de cultivo donde nació el idealismo absoluto. Fichte dio el impulso inicial y puso sobre la mesa una idea revolucionaria: La realidad es producto de la actividad del Yo. Esto tenía dos consecuencias decisivas:

La filosofía debía explicar cómo surge el mundo a partir de la subjetividad. La libertad y la actividad eran los motores de la realidad. Hegel absorbió esta energía, pero vio un problema: el Yo de Fichte era demasiado abstracto, demasiado moralista, demasiado unilateral y "la realidad no puede reducirse solo al Yo; debe haber un proceso más amplio, histórico, dialéctico". Pero sin Fichte, Hegel no habría tenido ese punto de partida. Los románticos –Novalis, los Schlegel, Schelling en su fase temprana– aportaron algo que Fichte no tenía: la idea de totalidad viva, una visión orgánica del mundo, la idea de que la realidad es un proceso infinito, la noción de que el Absoluto es vida, creatividad, despliegue.

Esto resonó profundamente en Hegel. Los románticos hablaban de unidad en la diversidad, desarrollo, historia, ironía como movimiento infinito. Hegel tomó esa sensibilidad y la transformó en dialéctica: un proceso donde la realidad se despliega a través de contradicciones que se superan. Schelling, amigo íntimo de Hegel en Tübingen y luego estrella en Jena, fue el eslabón intermedio, el puente directo hacia Hegel. Schelling propuso que la naturaleza es espíritu visible, que el espíritu es naturaleza invisible, que el Absoluto es identidad.

Hegel admiró esta visión, pero la consideró estática. Él quería un Absoluto en movimiento, no una identidad fija. Aun así, Schelling le dio a Hegel el lenguaje del Absoluto, la idea de un sistema total, la noción de que la filosofía debía abarcar naturaleza, arte, religión, historia. Sin Schelling, Hegel no habría tenido el marco conceptual para su sistema. Jena era un hervidero: debates sobre Kant, la Revolución Francesa como telón de fondo, tensiones políticas, experimentación literaria, ruptura con el racionalismo ilustrado, defensa de la libertad y de la creatividad. Este clima generó una pregunta que todos compartían: ¿Cómo pensar la libertad en un mundo en transformación? Hegel tomó esa pregunta y la convirtió en su proyecto filosófico central: mostrar cómo la libertad se realiza históricamente. La obra clave: *Fenomenología del espíritu* (1807). Hegel escribió esta obra en este ambiente de Jena. Y es, en cierto sentido, la síntesis del período: De Fichte toma la idea de la actividad del Yo. De los románticos toma la idea de un proceso infinito y orgánico.

De Schelling toma la idea del Absoluto como totalidad. Del clima político toma la idea de la historia como escenario de la libertad.

La *Fenomenología* es el resultado maduro de todo lo que Jena había incubado. Hegel es, en cierto modo, el heredero crítico de todo ese período. Lo toma, lo reorganiza, lo supera y lo transforma en un sistema filosófico sin precedentes. Hegel no sería Hegel sin Fichte y Schelling, pero tampoco sería Hegel si no los hubiera superado. Su crítica es doble: una crítica a la unilateralidad. Crítica a Fichte: el Yo es demasiado estrecho. Para Fichte, todo parte del Yo. Para Hegel, eso es un error. El Yo fichteano es demasiado subjetivo, demasiado moralista, demasiado voluntarista, incapaz de explicar la objetividad, la naturaleza, la historia.

Hegel piensa que Fichte convierte la realidad en una especie de "proyección moral" del Yo. La crítica hegeliana es feroz: El Yo fichteano es un punto de partida, no un sistema. Hegel quiere un Absoluto que no sea solo subjetividad, sino el proceso completo de lo real. Crítica a Schelling: el Absoluto como "noche en la que todas las vacas son negras". Esta frase es famosa porque condensa la crítica hegeliana: Schelling concibe el Absoluto como identidad indiferenciada.

Para Hegel, eso es: demasiado estático, demasiado místico, incapaz de explicar la diferencia, incapaz de explicar el movimiento. El Absoluto no puede ser un bloque inmóvil. Debe ser proceso, historia, despliegue dialéctico. Por eso Hegel dice: El Absoluto es sujeto, es decir, vive, se desarrolla, se contradice, se supera. Es el momento que concibe la dialéctica como dinamismo. La dialéctica no es un invento *ex nihilo*.

Es el resultado de absorber y transformar el clima intelectual de Jena. Fichte aporta la idea de que la realidad es actividad, no sustancia. Hegel toma esa idea, pero la amplía: no solo actividad del Yo, sino actividad de la realidad misma. De los románticos toma la idea de que el devenir es infinito. Los románticos introducen la idea de proceso, devenir, fragmento, tensión entre finito e infinito. Hegel toma ese dinamismo, pero lo disciplina filosóficamente.

De Schelling toma la unidad naturaleza-espíritu. Schelling aporta la intuición de una totalidad viva. Hegel la convierte en un sistema en movimiento. La síntesis hegeliana, la dialéctica, nace cuando Hegel se da cuenta de que la realidad no es identidad (Schelling), ni pura subjetividad (Fichte), sino un proceso de contradicciones que se resuelven generando nuevas formas. La dialéctica es la lógica del devenir. Es la forma en que el Absoluto se hace a sí mismo.

La *Fenomenología del espíritu* reescribe el romanticismo. Es, en cierto sentido, la novela filosófica del romanticismo, pero corregida y elevada. Lo que toma del romanticismo: la idea de que la vida humana es un viaje, la importancia de la experiencia, la interioridad, la formación (*Bildung*). El gusto por lo dramático, lo trágico, lo histórico. La noción de que el espíritu se busca a sí mismo. Hegel toma la sensibilidad romántica y la convierte en ciencia del espíritu. Donde los románticos ven fragmentos, Hegel ve proceso. Donde ven ironía, Hegel ve superación dialéctica. Donde ven subjetividad, Hegel ve historia universal. Donde ven infinito poético, Hegel ve Absoluto racional. La *Fenomenología* es una educación del espíritu. Es como si Hegel dijera a los románticos: "Vuestra intuición del infinito es correcta, pero necesita forma, necesidad, concepto."

Fichte – Schelling – Hegel y los Románticos de Jena

Eje	Fichte	Schelling	Hegel	Románticos de Jena
Fundamento del sistema	El Yo absoluto como actividad pura. Todo deriva del acto de autoposición del Yo.	El Absoluto como identidad entre sujeto y objeto.	El Espíritu como proceso dialéctico que se despliega históricamente.	No hay sistema cerrado: la realidad es fragmentaria, plural, en devenir.
Método	Deducción trascendental desde el Yo.	Intuición intelectual y filosofía de la naturaleza.	Dialéctica: tesis–antítesis–síntesis.	Ironía, fragmento, mezcla de géneros, intuición poética.
Relación sujeto–objeto	El objeto es producto de la actividad del Yo.	Sujeto y objeto son manifestaciones de una misma identidad absoluta.	El sujeto se reconoce en el objeto a través del proceso histórico.	El sujeto es infinito, abierto, nunca plenamente idéntico a sí mismo.
Naturaleza	Oposición necesaria para la actividad moral del Yo.	Manifestación del Absoluto; organismo vivo.	Momento del Espíritu objetivo; etapa superada en el desarrollo.	Espacio de simbolización, misterio, poesía; no reducible a sistema.
Libertad	Autodeterminación moral del Yo.	Libertad como expresión del Absoluto en la naturaleza y el arte.	Libertad como realización en instituciones éticas (familia, sociedad, Estado).	Libertad como creatividad, singularidad, vida estética.
Arte	Secundario; no tiene función cognitiva central.	El arte es revelación suprema del Absoluto.	El arte es una etapa del Espíritu, superada por la filosofía.	El arte es vía privilegiada de conocimiento, incluso superior a la filosofía.
Lenguaje	Medio para expresar la actividad del Yo.	Expresión simbólica del Absoluto.	Vehículo del pensamiento conceptual.	El lenguaje es creación, no instrumento; forma de vida.
Historia	Campo para la realización moral del Yo.	Desarrollo de la identidad absoluta.	Proceso racional donde el Espíritu se reconoce a sí mismo.	No lineal: la historia es poética, plural, llena de rupturas.
Actitud ante el sistema	Sistema riguroso, derivado lógicamente.	Sistema abierto, orgánico.	Sistema total, racional, cerrado.	Anti-sistemáticos: la verdad es inacabada.
Influencia en el idealismo	Fundador del idealismo subjetivo.	Puente entre idealismo y romanticismo; introduce naturaleza y arte.	Culmina el idealismo en una filosofía total.	Introducen crítica al sistema, estética, ironía, pluralidad.