

Jorge Prendas Solano

El imperio de la razón: una mirada a la filosofía clásica alemana

Resumen: *En estas líneas se intenta plantear una mirada del idealismo alemán, indagando en sus principales núcleos especulativos, a la vez que se trata de recortar la especificidad de la propuesta especulativa de este movimiento en relación con otras escuelas filosóficas y sus propios postulados. Se parte del presupuesto de que el idealismo es una forma de expresión de pensamiento que puede catalogarse como de imperio de la racionalidad, dadas sus características peculiares, así como el particular momento histórico-social en el cual emerge.*

Palabras clave: *Idealismo alemán, contexto socio-histórico, sistema idealista, imperio de la razón.*

Abstract: *The paper intends to realize an overview of the german idealism or classic german philosophy, exploring its main nuclear aspects, while at the same time the paper deals with the specificity of this movement in relationship with other philosophical schools. At the beginning we assume that the german idealism is a system that can be comprehend like a rationality empire, given its particular characteristics, and also because of the historical context in which it rises.*

Keywords: *German idealism, social and historical context of the movement, idealistic system, rationality empire.*

I. Introducción

Puede señalarse en relación al idealismo alemán que con él se alcanza la cúspide del

imperio de la razón. Imperio, claro está, que no corresponde con el del horizonte filosófico del racionalismo del siglo XVII, sino que se presenta a sí mismo como la negación, conservación y superación dialéctica de este momento particular del pensamiento occidental.¹ Precisamente en este sentido, la filosofía clásica alemana encuentra su punto cúspide en la especulación filosófica hegeliana, para lo cual basta tan sólo recordar la afamada fórmula de Hegel en la *Filosofía del Derecho*, sobre la cual ya han corrido ríos enteros de tinta: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional.” (Hegel, 1993b, 57).

Por idealismo alemán se hace referencia en este trabajo a ese “período dorado” del pensamiento filosófico que va desde la aparición por parte de Kant de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781, hasta la muerte de Schelling durante el año de 1854, quién a la postre sería el último de los grandes idealistas. En sus aspectos más generales puede señalarse que este movimiento, como pocos otros en la historia del pensamiento occidental, resultaron ser fecundos en propuestas sistemáticas de la más atrevida especulación (Díaz, 2006), albergando dentro de sí la posibilidad de explorar fronteras antes insospechadas para el camino filosófico de la modernidad, y con ello elaborar propuestas muy sugerentes y abiertas permanentemente a la discusión.

Por esta razón, es posible disentir de aquellas lecturas que conciben al idealismo filosófico como una especie de sistema metafísico surgido a partir de la filosofía de Kant. El error interpretativo de esta corriente reside en que al hacer esta operación intelectual confunden sumariamente la pretensión idealista de construir una ontología radical de la inmanencia (presente, por ejemplo,

en la lógica hegeliana), con la antigua metafísica (aristotélica-tomista), que buscaba el conocimiento racional de lo que está colocado más allá de lo sensible, o simplemente afuera de los límites de la experiencia del sujeto.

Al contrario de esta visión sobre el idealismo como un sistema metafísico, en el presente escrito se defiende la idea que el idealismo filosófico nunca negó el carácter correcto del irrestricto principio de experiencia (presente en la crítica kantiana), coincidiendo plenamente en que todo nuestro conocimiento siempre se inicia por esta vía. Como bien señalaba el pensador de Königsberg:

No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? (Kant, 1985, 41).

En este mismo contexto, un intérprete importante del idealismo alemán como es Roger Garaudy (1965), señala que la empresa de Hegel consistió esencialmente en hacernos vivir el ser en su completa racionalidad, razón por la cual nadie antes que éste pensador habría planteado la necesidad tan radical de que la razón se identifique completamente con el ser en su génesis. Esto significa que el principio de la logicidad se encuentra permanentemente atravesando al ser, y esto bien puede ser interpretado como el motivo principal de la filosofía hegeliana, lo cual señala que el orden lógico siempre discurre junto con el orden de lo real (identidad entre el ser y el pensar), en tanto que el pensamiento no resulta nunca una cosa extraña al mundo, y que al mismo tiempo eso que se llama “mundo” es algo que se encuentra lleno de razón.

Por ello mismo, el más grande de los pensadores idealistas que es Hegel, plantea en sus *Leciones sobre Historia de la Filosofía* que desde

los inicios de la humanidad hasta bien entrado el siglo XVIII (el siglo de la Revolución Francesa y la Ilustración), el ser humano nunca habíase dejado gobernar con tanta claridad por la razón, siendo ésta ahora el centro de toda la actividad humana. La historia adquiere con esto un tinte de inmanencia inimaginada, el espíritu humano se niega a permanecer más tiempo en la “minoría de edad” buscando entre las nubes y el cielo, pasando ahora a dirigir su mirada hacia lo terrenal donde se encuentra su actividad. En palabras del sociólogo Max Weber, diríamos que el mundo se ha desencantado por completo, y ahora sólo resta una fría materialidad desprovista de magia.

Por ello mismo, la ilustración (ya sea en su vertiente alemana o francesa) y en sus diferentes procesos contiguos, tal como los vislumbra Kant, representan la conquista activa para el ser humano de la libertad, entendiendo a dichos procesos como sinónimos de un solo movimiento que no se realiza en ausencia de alguna de las otras dos partes, pues así como no hay libertad sin ilustración, no existe época ilustrada sin las condiciones materiales que aporta la libertad.

Una prueba adicional en el proceso de caracterizar como “imperio de la razón” a la experiencia del idealismo filosófico, resulta a partir de la percepción kantiana respecto de la crítica, que marca todo un ethos cultural para la modernidad y sus procesos sociales, políticos y éticos. Dice el filósofo:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre. (Kant, 1985, 9).

Es por este motivo, que la filosofía clásica alemana no se presenta a sí misma como otra más dentro del concierto de sistemas en la historia de la filosofía, sino como el más grande intento jamás visto (por lo menos hasta el siglo XVIII), de lograr aprehender el mundo de

manera racional, completa y sistemática.² La tarea de lograr expresar la sustancia como sujeto (Hegel), el mundo como nuestro mundo, lo real como nuestra obra (conducente a establecer una ontología de la inmanencia radical), es la mayor expresión y tarea de la razón idealista.

En este sentido, habría que reconocer al menos en las figuras de Schelling y de Hegel (quiénes no se consideraron a sí mismos nunca como kantianos “ni en la letra ni en el espíritu”, a diferencia de Fichte), la apuesta por superar la condición “bifrontal” en el sujeto legada por Kant, y que se expresa continuamente en estos pensadores como la necesidad de avanzar por nuevos horizontes de especulación, accediendo paradójicamente (con Kant y contra Kant) a todos esos lugares que la doctrina kantiana les había permitido acceder, pero al mismo tiempo prohibido explorar. (Díaz, 2006).

Más allá de lo anterior, puede señalarse que el idealismo filosófico es una mirada que tiene su razón de ser en los eventos histórico-sociales fundamentales que moldearon la sociedad europea occidental a finales del siglo XVIII, y principios del XIX, sin los cuales no podría ser comprendido el movimiento en toda su complejidad, ni mucho menos tener en claro a cuáles horizontes históricos de comprensión responde. En particular, nos referimos concretamente a los siguientes acontecimientos:

a. El Yo Revolucionario: Siempre resulta difícil ponderar la enorme influencia ejercida por la Revolución Francesa sobre la escuela idealista, que en términos kantianos, “parte los tiempos”. Sea como fuese, existe acuerdo entre los comentaristas del idealismo filosófico que el movimiento responde en gran medida a las nuevas dinámicas de reelaboración del Estado, las instituciones y junto con ellas de todas las relaciones sociales en la Francia de finales del siglo XVIII y principios del XIX. El movimiento filosófico habría sido, desde este punto de vista, la epistemología de la Revolución, su comprensión y puesta en escena dentro del pensamiento, razón por la cual tendría con claridad un proyecto político específico como interlocutor.

En esta dirección parece ir el famoso *dictum* de Marx que señala a los alemanes realizando en

el pensamiento aquello que otros se atrevieron a realizar en la vida cotidiana. De igual manera opina uno de los más importantes miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt:

El idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución francesa. Esto no significa que Kant, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la Revolución francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo. (Marcuse 1976, 9).

Asimismo refiriéndose a Hegel, y con ello a la época sobre la cual se constituye el idealismo filosófico como corriente socio-histórica, uno de los más importantes intérpretes del pensamiento hegeliano señala:

Pero, no cabe duda que el motivo principal de la Fenomenología haya de buscarse en el yo revolucionario, en el yo que se emancipa por la vía civil. Su actitud ante lo existente es dubitativa, y se comporta de un modo totalmente crítico ante los restos de la sociedad feudal todavía en pie y ante las ideas propias de este tipo de sociedad. (Bloch, 1983, 61).

De esta manera, es importante insistir en el hecho de que la Revolución Francesa cumple para los idealistas alemanes como el gran marco de referencia socio-histórico de la época, es decir, la nueva inspiración de orden político con la que el pensar comienza a despojarse de los motivos guiados mediante el principio de autoridad, y transita más hacia los valores regidos por el principio moderno de experiencia.

b. La Revolución Burguesa: Este es un proceso de largo aliento gestado desde los inicios del siglo XVI (posibilitado por la acumulación originaria que significó la brutal conquista de América) hasta aproximadamente finales del XVIII. Comprende en realidad la convergencia de múltiples factores históricos, bien sintetizados

en su complejidad y con gran profundidad por Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*.

Es una época literalmente en donde todo lo sagrado se torna continuamente profanado, y en la cual todo lo sólido se desvanece rápidamente en el aire. Una época que instaure una particular experiencia vital, bien resumida por Mefistófeles en el Fausto: "Soy el espíritu que lo niega todo, y no sin motivo, porque todo cuanto existe en el mundo debiera arruinarse, y sería aún mejor que no existiese nada. Para mí no hay más elemento que el que vosotros conocéis con los nombres del mal, destrucción y pecado." (Goethe, 2007, 79)

Dentro de esta línea, las características fundamentales del proceso habrían sido la disolución de las formas pre-capitalistas de organización de la existencia como el feudalismo, la instauración de relaciones asalariadas, el rompimiento con el misticismo característico —en su mayoría— de la Edad Media, tópico que se sintetiza con valoraciones como la de Weber, quién mirando en retrospectiva este proceso lo caracteriza como el "desencantamiento del mundo", al igual que Hegel mismo lo representa mediante la imagen del "bosque sagrado convirtiéndose en leña".

Todo esto forma parte del proyecto iniciado por la Revolución burguesa que modela el mundo occidental a su imagen y semejanza, ya sea en términos políticos, sociales, religiosos, culturales o económicos.

c. La Revolución Científico-Astronómica:

Es imposible hacer abstracción de la influencia robusta que tiene la creciente matematización del mundo iniciada por Copérnico, seguida por Galileo, Kepler, y entre ellos el más importante de todos como es Newton, sobre el idealismo filosófico. En este sentido, Kant es el inaugurador de toda una tradición de pensamiento que no desprecia el entendimiento ni los avances de la ciencia³ e insiste en la necesidad de hacer filosofía sin perder de vista o darle la espalda a las producciones científicas. Lo contrario sería, tal como señala su discípulo teórico "...un remedio casero de poner en el sentimiento lo que es el trabajo ---por cierto más que milenario— de la razón y de su entendimiento se ahorra evidentemente todo esfuerzo a la penetración racional y al conocimientos dirigidos por el concepto pensante." (Hegel, 1993b, 52).

Asumiendo la visión del mundo desprendida de los principios de la obra física de Newton, Kant construye una epistémica y ontológica de carácter dualista, en la cual bajo la esfera de la Naturaleza priva y reina el determinismo (la temida madrastra naturaleza), mientras que en la esfera abierta por la cosa en sí, reina la moralidad y la capacidad de la libre autodeterminación de la voluntad (susceptible de ser reforzada mediante el juicio estético), y que tiene su piedra de toque en la construcción del imperativo categórico. Por ello mismo, dice Kant (1999, 76):

La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre del instinto, se procure mediante su propia razón.

II. El planteamiento Idealista

Para realizar una caracterización del planteamiento idealista, puede comenzarse señalado que si se pudiera emprender la tarea de buscar el fundamento de nuestras representaciones, entendiendo por tales nuestras "ideas del mundo", es posible distinguir a grandes rasgos la existencia de al menos dos tipos de representaciones: "las representaciones que sabemos existen como obra nuestra, es decir, cuya materia tenemos plena conciencia de que ha sido inventada por nosotros, y aquellas otras que por el contrario, como diría Fichte, van acompañadas del sentimiento de necesidad." (Álvarez González, 1973, 30).

Y es precisamente en este punto, en el cual es posible partir de dos caminos que poseen sus respectivas particularidades, y que por ende conducen a sistemas filosóficos de distinto orden. El primero de ellos, parte de las premisas del dogmatismo⁴ (entendiendo por tal la vieja metafísica destruida por Kant), cuya opción primera se da por el ser, lo cual impone la necesidad de que el pensar sea explicado o derivado mediante el recurso al ser. Este es el camino del realismo filosófico. Por otra parte, la segunda vía parte del supuesto de que la realidad se estructura en términos de una unidad entre ser y el pensar,

a partir de un tipo de relación en la cual no se unen dos cosas que existen de manera aislada, sino que más bien se encuentran intrínsecamente complementadas. Este es el camino de la filosofía clásica alemana.

Para Fichte es importante señalar que no existe una tercera posibilidad, pues o se escoge a la inteligencia o se escoge el ser, pero no se puede continuar indefinidamente con ambas opciones (Álvarez González, 1973). Esto no quiere decir, para evitar posibles confusiones, que realismo e idealismo por sí mismas sean corrientes de pensamiento irreconciliables entre sí, sino que en este punto particular se distancian, y el idealismo termina comprendiendo al realismo filosófico sólo como un momento epistémico más entre otros más, unilateral y falso por sí mismo.

En todo caso, la ruptura entre realismo e idealismo no es algo por lo cual deba temerse, en tanto que el pensamiento o la investigación lógico-dialéctica propuesta por Fichte y Hegel, se mueve siempre en el elemento de la contradicción, y a partir de ella asciende hacia momentos cualitativamente superiores, razón por la cual aquello que en Kant aparece solamente como límite (el fenómeno), en Hegel es solamente la marca o la potencia para la razón, que no debe sentir miedo ante el objeto y mucho menos refugiarse en lo inmediato empírico:

Pero esta investigación, si no se realiza de manera acabada, cae en el error de presentar las cosas como si la razón estuviera en contradicción consigo misma; no se da cuenta de que la contradicción es justamente la elevación de la razón sobre las limitaciones del intelecto y la solución de las mismas. (Hegel, 1993a, I, 61)

Ahora bien, dos críticas importantes de reseñar suelen escucharse en contra del corpus teórico del idealismo filosófico. La primera de ellas, de un proceder bastante rústico (así la entendieron los idealistas) es aquella lanzada por el realismo dogmático, convencido de manera acrítica (gracias a una premisa indemostrable), en la existencia de cosas en sí como entidades exteriores a la conciencia, completamente independientes de ella, crítica que consistiría en que

el idealismo alberga una descabellada pretensión, a saber: "que el mundo efectivamente real habría sido "creado" por un Yo o espíritu absoluto." (Duque, 1998, 199).

La segunda de las críticas en contra del idealismo alemán, es mucho más sencilla y poco elaborada, y por tanto no vale la pena detenerse largamente en ella, tal como señala Duque (1998), en tanto que su debilidad pareciera ser esencial al limitarse a señalar que los sistemas idealistas desembocarían sin remedio en una especie de ateísmo, donde el lugar de Dios creador habría sido usurpado por el hombre. Y dado que esto es así, en realidad, el idealismo filosófico sería un sistema de pensamiento hoy en día incapacitado para ser asumido desde la modernidad "necesitada" de lo divino.

Es posible detenerse momentáneamente a analizar la primera crítica realizada contra el idealismo. ¿Qué postulados contiene esta perspectiva? Primero, se parte de una visualización de los pensadores idealistas como un grupo de "iniciados", con características especiales que los hacen ser capaces de participar de un mundo creado y "destilado" a gusto por parte del Yo, sobre el que todo lo demás sería falsedad, una especie de "mundo de sombras" en el cual los seres humanos nos movemos. Según esta perspectiva, lo único verdadero afirmado por los idealistas sería el Yo, pues aparte de él realmente no existiría nada, y el idealista terminaría convirtiéndose irremediamente en un solipscista.

En realidad esto no deja de ser una trivialidad, puesto que priva la errónea idea de que el idealista (unido al romántico), son una especie de cobardes que huyen a toda una serie de mundos inventados en los cuales todo cuadra en "teoría" de acuerdo con su imaginación, pero que en el momento de enfrentarse a la vida real ésta termina despertándolo a golpes, recordándole que solamente ha estado viviendo una ensoñación. El idealista, bajo este registro, sería la peor clase de utopista posible de imaginarse, puesto que se encuentra desconectado de la realidad, y empieza a pensar nuevos escenarios en completo desconocimiento de las particulares realidades que lo rodean y le imponen límites.

En contra de esta crítica que representa una serie de malas comprensiones de lo que el

idealismo pretende ser, habría que recordar que los “idealistas críticos” con la excepción del último Schelling, cuyo derrotero teórico desborda por completo los ejes conceptuales de este movimiento filosófico, no abandonaron nunca las posiciones críticas del kantismo, a partir del cual se encargaron de arrancar sus propios sistemas, disintiendo la mayor parte de las ocasiones con Kant, pero siempre reconociendo el mérito de este y sabiendo a este pensador como la vocalización filosófica de la modernidad.

Esto quiere decir, en primer lugar, que el idealismo alemán siempre se sintió heredero legítimo del kantismo. Así lo señalan los idealistas, en distintos lugares:

Quiero recordar que en este trabajo menciono a menudo la filosofía de Kant —cosa que a muchos podría parecer superflua— porque ésta (aun cuando su determinación particular, así como las distintas partes de su elaboración pueden ser consideradas como se quiera, en esta obra, o en otro lugar) constituye el fundamento y el punto de partida de la más moderna filosofía alemana; por ello las objeciones que se le pueden hacer no disminuyen el mérito que tiene. (Hegel, 1993a, I, 80).

Estas refutaciones recibidas por el idealismo, provenientes en la mayor parte desde las filas de los realistas dogmáticos, se basan en nombre de un supuesto que sus voceros no pueden defender, ni mucho menos probar, a saber, “la existencia de dos mundos bien separados, uno exterior (la realidad) y otro interior (la mente) siendo este segundo un calco o reflejo del primero.” (Duque, 1998, 200). Dos mundos que finalmente vendrían a conectarse de manera misteriosa y casi mágica en el orden de nuestra realidad, gracias a la concurrencia de un “tercer mundo”, que se encargaría de poner en correspondencia lo interior con lo exterior, estableciendo así el estatuto de lo verdadero para ambos casos.⁵

Y efectivamente, la vieja metafísica encontró un nombre para eso, al cual llamó región o lugar de las ideas (una zona de las verdades eternas), de la cual nuestros conceptos y el mundo de las cosas participarían a la vez. En este registro epistemológico y ontológico, el sistema filosófica

platónico es muy claro, ya que el mundo físico sería solamente un lugar degradado y carente de la riqueza que ostenta el lugar de las formas, teniendo solamente la posibilidad de participar de él.

Es importante realizar aquí una aclaración necesaria. Los pensadores del idealismo filosófico nunca fueron ingenuos desde el punto de vista ontológico, pues sabían muy bien que las cosas se nos “imponen”, dando muestras de una clara resistencia activa, o dicho de otra manera, no dependen enteramente de nuestra voluntad arbitraria. Si el mundo real fuese un mero reflejo de nuestra voluntad, quizás muchas cosas serían muy distintas, pero si no lo son, es puesto que claramente brindan resistencias objetivas a la acción humana.⁶

Al ser así, se desprende con claridad total que las cosas no son por ende meras “representaciones” o “artilugios” producidos en la soledad de nuestra cabeza (tal como nuestros riñones segregan orina, diría Hegel), ya que si así lo fueran, hay que insistir entonces que las habríamos hecho completamente a la medida de nuestro deseo; cosa que evidentemente no sucede. Lo que se pretende discutir al afirmar este polémico tema, al menos desde la concepción idealista, es sencillamente la preeminencia de la subjetividad en todo proceso epistémico.

En este punto, todos los pensadores idealistas empezando por Kant, se limitaron a afirmar una tesis epistemológica de carácter contundente e ineluctable, a saber, que el mundo es conocido en y por una conciencia (¿de no ser en la conciencia, en qué otro lugar podría serlo?), puesto que la experiencia siempre es realizada por un sujeto que puede aprehenderla, darle sentido y ponerla a circular epistémicamente mediante un tránsito intersubjetivo.

Nunca ninguno de los pensadores idealistas, esto quiere decir ni Fichte, ni Schelling en su etapa idealista, ni mucho menos Hegel, podrían afirmar la tesis de la inexistencia de un mundo externo a la conciencia (existe, pero no es independiente) o de que todo cuanto vemos y sentimos es resultado y producto de nuestra imaginación febril. Esto sólo puede ser caracterizado como una tesis de carácter místico e insostenible desde el orden epistémico.

Lo que el idealismo pretendió defender en todo momento es que cualquier clase de existencia que no interactúe con lo humano, y que por ende no sea conocida en el seno de la autoconciencia, a pesar de tener su existencia propia y autárquica, es la más pobre de todas. Solamente una realidad que se encuentre llena de logicidad y con ello de racionalidad, así como una razón llena de realidad (imperio de la razón crítica) puede ser comprendida como verdadera realidad actual o efectiva. Lo contrario, para los pensadores idealistas, pese a tener existencia en el plano ontológico, es en el límite una realidad que puede ser predicada como la más abstracta y sencilla de todas.

Lo fundamental del idealismo filosófico, tomando un paso más allá del kantismo, consiste en la proposición central de que el objeto que aparece como meramente externo o contrario a la conciencia, puede ser visto como un lugar propicio para el reconocimiento reflexivo de la conciencia respecto de sí misma. Un reconocimiento que no se da de manera pasiva, sino que se encuentra atravesado a cada momento por la actividad, por la negación activa de los fondos petrificados del Espíritu, encontrados ahora en eso que se llama Naturaleza. La cultura se alimenta en la actividad transformadora del mundo sólo es capaz de reconocer su propia huella a través de la acción que se torna siempre en autoproducción, y solamente a través de ésta es donde se logra reconocer. Por tanto, conocer y actuar no son dos cosas distintas para el idealismo, sino más bien dos momentos integrantes del mismo proceso.⁷

La "idea" cuyo trasfondo es fundamental para el idealismo, no es algo que pudiera catalogarse como de origen mental o psíquico (tal cosa supondría un regreso a filosofías de corte pre-kantianas, místicas, psicologistas) sino que es más bien un saber activo que representa la negación de la independencia de la realidad. Esto quiere decir que para los pensadores idealistas la realidad efectiva siempre fue vista como un entramado abierto de procesos y cambios constantes. Un idealista crítico se verá por tanto obligado a rechazar tanto la existencia de un Mundo-Naturaleza ajeno e impenetrable a la conciencia, como la existencia del Espíritu siendo éste algo inasible e impenetrable; en lugar de ser

el lugar de la confluencia de múltiples acciones que tienen siempre en último término carácter antropogénico.

Una vez planteado este tema, los idealistas dieron un paso más allá de esto para plantearse el asunto de la identidad, y con ello avanzar hacia la concepción de lo Absoluto, que se encarga de realizar una síntesis del esfuerzo doloroso (no como un añadido tercer mundo) de la identidad entre el sujeto y el objeto, o entre el mundo interior y el exterior. "Una identidad en la cual no se reduce ninguno de los dos extremos del Absoluto, ni se pretende plantear una suma estática de ambos (algo así como un Todo, dividido mecánicamente en dos partes diversas) o una Potencia externa y trascendente." (Duque, 1998, 202).

Contrario a cualquier tipo de lógica fragmentadora, los pensadores idealistas se fijaron en la tarea de demostrar como la aparente independencia de las esferas es inexistente, encontrándose ambas profundamente vinculadas y relacionadas entre sí. Ambas zonas son, por decirlo de alguna manera, coextensivas--correlativas y se encargan de expresar a su propio y particular modo lo Absoluto. Valga señalar, que esta es una operación intelectual que se encuentra de alguna manera ya prefigurada en la filosofía de Spinoza, quién sin embargo mantuvo a las esferas aisladas al separar los modos respecto de la sustancia; tal y como si estos fueran mundos paralelos:

3. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado.
4. Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.
5. Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido. (Spinoza, 2000, 39).

Sin embargo, pese a la insuficiencia de Spinoza en este punto, la importancia de este pensador reside en su particular descubrimiento de lo que denominó la "*Natura Naturans*" y la "*Natura Naturata*", para convertirse en un claro antecesor de algunas de las discusiones idealistas respecto de la categoría de totalidad, misma

que puede ser comprendida correctamente como uno de los patrimonios más importantes del pensamiento crítico—racional. De lo anterior, se desprende con cierta claridad que lo Absoluto no puede ser ya concebido como una cosa, ni como una mente, ni siquiera tampoco como la interacción continua entre dos zonas separadas entre sí, sino más bien el continuo e indetenible trasiego y movimiento entre ambas esferas de las que se compone la Realidad (*Wirklichkeit*).

Un movimiento incesante del sujeto hacia el objeto, y del objeto hacia el sujeto. Si esto es así, es posible afirmar a partir del idealismo que la “Naturaleza” (por ejemplo, la naturaleza en el sujeto: el cuerpo) es la resistencia que el Espíritu halla en los fondos de su propio pasado, de sus propias acciones ahora petrificadas. En nuestro propio cuerpo podemos leer la historia de las interacciones constantes entre sujeto y objeto, pues las marcas de esta relación han quedado grabadas en lo que somos y lo que hacemos actualmente. Por ello mismo, nunca estaría mejor dicho que el olvido de la génesis y de la autoproducción activa es la causa del dolor epistémico y político que sufre la humanidad, sobre todo ante obstáculos que aparecen reificados e inexplicables para la conciencia.⁸

Aquí vale la pena hacer una serie de consideraciones y salvedades importantes. Pese a la línea de continuidad existente entre los pensadores idealistas, no se puede negar el hecho de que el viejo problema de la identidad entre el ser y el pensar se resuelve de formas distintas en los representantes de esta tradición filosófica. En realidad, al menos, está bien claro que la solución kantiana y hegeliana difieren ampliamente entre sí respecto de cómo entender la relación entre el ser y el pensar. ¿Pero de qué manera difieren?

Para Kant, el principio que anima la criticidad de su sistema filosófico descansa en el presupuesto de no anular completamente la distancia entre sujeto y objeto (ser y pensar), o dicho en otros términos, entre ideal y la representación.

Es muy claro que pese a que la razón teórica y la razón práctica se encuentran separadas por un infranqueable abismo, como lo reconoce el propio filósofo, y que mientras una de estas esferas se ocupa del ser y la otra del deber ser, es necesario recuperar el problema de la identidad

mediante la introducción de una esfera independiente, que en este caso se trata del arte, cuya función consistirá en suturar esa imposibilidad de que la identidad sea plena en su totalidad, como si lo será en el resto de los idealistas.

Desde el punto de vista kantiano, podríamos afirmar que en la producción libre que se desarrolla mediante el trabajo del genio (la naturaleza en el sujeto), éste se encarga de otorgar de forma a la materia y no simplemente realizar una pasividad mimética o conservadora. Sin lugar a dudas, aquí se encuentra la gran riqueza del legado kantiano al respecto, mismo que por otra parte, será completamente insatisfactorio para lo demás idealistas, empezando por Fichte y continuando hacia Hegel.

En este sentido, tanto para Fichte como para Hegel, no cabe la posibilidad de aceptar como premisa la división kantiana de sujeto y objeto que rompe la identidad. En el caso de Hegel, como bien lo señala Hyppolite (1996) el principio fundamental de su lógica es que el pensamiento se encuentra atravesado por la materialidad del ser y viceversa de manera dialéctica.

No cabe hablar de un pensamiento “afuera del mundo” en términos hegelianos, puesto que el pensamiento siempre es pensamiento que aprehende la realidad concreta, y ésta es una totalidad en proceso de devenir. Así, la identidad es una sola entre el ser y el pensar, misma que se construye a partir del arte, la religión y la filosofía como expresiones superiores de la actividad humana.

Habiendo aclarado lo anterior, es crucial no perder de vista que el Espíritu es solamente Espíritu en tanto que sea capaz de obtener la experiencia de negar activamente a la Naturaleza, puesto que sin ella no podría conformarse en lo que realmente es como tal. Visto de esta manera, es posible señalar que la Naturaleza es productora del Espíritu, en tanto que el ser humano al producir el mundo se autoproduce en el mismo movimiento, tesis central para todos los idealistas.

Esto conduce a derivar la conclusión de que lo Absoluto no es nunca ni sólo sujeto, ni sólo el objeto, sino más bien la confluencia e interacción de ambos mundos que se podría representar bajo la siguiente fórmula: Sujeto-Objeto, donde lo más importante de todo es el trazo que se establece en

la relación y que permite la activa coincidencia de ambas esferas quedando como producto una identidad concreta. A partir de esta exposición se puede defender, retomando elementos anteriores, una caracterización del idealismo como un "Ideal-Realismus", es decir, una síntesis dialéctica de las posiciones tanto del idealismo como del realismo filosófico.

Así pues, el idealismo filosófico pretende ser una actividad teóricamente orientada con el fin de erradicar el presupuesto introducido de manera acrítica, consistente en señalar que el mundo sería un compuesto de sujetos y objetos enfrentados como cosas distintas, mutuamente enfrentadas y aisladas respecto de sí mismas, que no interrelacionan y no se transforman a la vez.⁹ Para el realismo filosófico en este enfrentamiento el conocimiento aparece como una especie de puente o instrumento adecuado para unir ambas realidades. Respecto del error epistémico de esta concepción instrumentalista, puede decirse:

Por consiguiente, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, entonces sucede que la aplicación de un instrumento a una cosa no la deja ya como es para sí, sino que introduce en ella una configuración y alteración. O si el conocimiento no es el instrumento de nuestra actividad, sino una especie de medio pasivo mediante el cual nos llega la luz de la verdad, así no recibimos tampoco esta verdad como ella es en sí, sino como ella es en este medio y a través de él. (Hegel, 1991, 109).

De esta manera, la labor fundamental de la filosofía clásica alemana consiste en la unificación de lo disperso y fragmentado en la inmediatez, como suelen ser frecuentemente abordadas la teoría y la praxis. Para los idealistas, puede decirse que no existe razón alguna para aceptar de manera inmediata y sin elementos de criticidad la división propuesta por el realista entre un mundo externo y un mundo interno; como si ambos fuesen opuestos y enfrentados uno respecto del otro.

Al contrario, es posible postular un principio primero para dar inicio al pensamiento y la especulación filosófica, uno en el cual se dé una identidad dinámica entre sujeto-objeto, teoría y

praxis, etc. Por ello, dice Fichte al inicio de su *Doctrina de la Ciencia*:

Debemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ni ser demostrado, ni determinado. Debe expresar aquella autogénesis que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible. (Fichte, 1975, 13).

A diferencia del realismo, como señalamos anteriormente, los idealistas se encontraron siempre convencidos de la proposición epistemológica de que la experiencia se realiza únicamente en y por la conciencia (giro copernicano en el pensamiento). Esto quiere decir que los idealistas aceptan en principio la existencia de un "mundo externo" a la conciencia, pero ese mundo solo deviene verdaderamente tal en cuanto que sea aprehendido por una conciencia y se torne humano, porque al igual que lo afirmara tiempo antes Giambattista Vico (2002, 107) la razón sólo reconoce lo que ella misma ha producido: "La naturaleza de las cosas no es sino que nacen en ciertos tiempos y bajo ciertas circunstancias, las cuales siempre que son las mismas, de ellas las mismas y no otras cosas nacen."

Previo a este momento, la existencia de cualquier cosa es la más pobre y carencial de todas, una existencia sin la marca de la actividad humana. Esto es particularmente claro en Kant:

Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. (Kant, 1985, 20).

El mundo o lo objetivo, no es la simple negación y oposición al sujeto, sino que es la posibilidad abierta e ilimitada para que mediante su capacidad de ejercer una negación activa se

reconozca en su acción y a la vez transforme lo que tiene delante de sí. Por esta razón, el conocer y el actuar, así como el sujeto y el objeto, se unen y funden como una sola unidad, que se distinguen únicamente de manera analítica. Sobre este punto, el primer Schelling señalaba:

En el saber mismo —mientras yo sé—lo objetivo y lo subjetivo están tan unidos que no se puede decir a cuál de los dos corresponde la prioridad. Aquí no hay ni primero ni segundo, ambos son uno y a la vez. Cuando quiero explicar esta identidad, ya tengo que haberla suprimido. Para explicarla, puesto que no se me da nada aparte de esos dos factores del saber (en cuanto // principio explicativo), tengo necesariamente que anteponer el uno al otro, partir de uno para desde él llegar al otro. De cuál de los dos he de partir no está determinado por la tarea. (Schelling, 1988, 149).

III. Conclusiones

En este sentido, para los idealistas la Idea aspira a convertirse en la identidad dinámica y dialéctica de los dos mundos que han sido enfrentados de manera innecesaria, como son el mundo de la subjetividad y el de la objetividad, colocando el viejo problema de la relación entre libertad y necesidad como tema central del programa filosófico idealista.

En este acabamiento, en el cual el concepto, en su objetividad, tiene también la forma de la libertad, el concepto adecuado es la Idea. La razón que es la esfera de la idea, es la verdad revelada a sí misma, en la que el concepto tiene su realización absolutamente adecuada, y es por lo tanto libre, por cuanto conoce este mundo objetivo como suyo en su subjetividad y ésta en aquél. (Hegel, 1993a, II, 274).

Finalmente, es importante referirse al concepto de lo Absoluto, que no significa bajo ningún caso aquello que pueda caracterizarse como definitivo, permanente, cerrado o acabado. En

contra de la acusación del panlogismo, lo Absoluto idealista será siempre una tensión permanente entre sujeto-objeto, una posibilidad abierta para el cambio y la transformación. Absoluto significa una forma de saber que permite vincular todas las formas de conocer y de actuar, así como reconciliarlas y conducir las hacia una unidad superior. En el cierre de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, se lee:

La Idea Absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, sólo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra. (Hegel, 1993a, II, 559).

Lo Absoluto significa además una totalidad dialéctica, abierta a la tensión histórica, y a los diferentes procesos de transformación de lo social. Es una manera de comprender que se expresa en términos de totalidad relacional, vinculación e integración, anunciada por primera vez en la historia del pensamiento por Spinoza. Una categoría que se hizo patrimonio de la filosofía clásica alemana como clave que permite distanciar a la simple metafísica del método dialéctico:

Pero, en verdad, la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. (Kosik, 1963, 55).

Notas

1. Por racionalismo (teoría tradicional en el sentido de Max Horkheimer y de la Escuela de Frankfurt) me refiero a esa pretensión de eliminar todos los posibles resquicios de falsedad en el conocimiento para a partir de esa base construir un conocimiento "seguro e infalible" de la realidad. Tal pareciera ser en gran parte el esfuerzo de Descartes en su "*Discurso del Método*" cuando pretende desprenderse de todo lo falso dando paso a lo verdadero, que no resulta proceso o desarrollo, sino que se encuentra puesto desde el inicio por

el entendimiento reflexivo. Muy sugerente resulta el análisis crítico de este tema por Hegel en el prólogo a la *Fenomenología*, cuando el pensador de Frankfurt señala: “Por el contrario, debe considerarse que la verdad no es una moneda acuñada, lista para que pueda ser data y empacada. No existe lo falso como tampoco lo malo... Por ello se puede saber bien falsamente.” (Hegel, 1991, 87).

2. A la par de este carácter sistemático de la reflexión, el idealismo logró captar bien asimismo las tribulaciones de la razón (Fragomeno, 2004) sus zonas oscuras y profundas. La razón idealista sabe de sus posibilidades y límites, conoce las condiciones de su desarrollo, y por tanto no es ingenua. Se encuentra al tanto de que unilateralizar la razón es locura, pero abandonar el camino de esta lo es también. Por ello recurre a la historia, al mandato epistemológico de trazar la génesis de cualquier cosa dada a la experiencia, sobre todo de aquellas cosas que nos son dadas en la inmediatez adyacente.
3. Aquí habría que recordar de nuevo el Mefistófeles de Goethe, que resulta una buena autoridad al respecto, cuando se dice: “Si desprecias el entendimiento y la ciencia, supremos dones del humano, te habrás entregado al diablo y deberás perecer.” (Citado en Hegel, 1993b, 52).
4. La categoría de dogmático se toma de la utilización hecha por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, entendiendo como lo hace el filósofo, que: “La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento [...], sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo–, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad.” (Kant, 1985, 30).
5. La categoría de dogmático se toma de la utilización hecha por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, entendiendo como lo hace el filósofo, que: “La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento [...], sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo–, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo

es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad.” (Kant, 1985, 30).

6. Permítaseme poner un ejemplo muy prosaico, la posibilidad de que un asteroide de 100 kilómetros de diámetro se encuentre en rumbo de colisión con la tierra, y su choque signifique la desaparición de toda forma de vida sobre el planeta no es un hecho que dependa de nuestra perspectiva epistémica, en definitiva es simplemente un evento que nos reporta la realidad. Pero desde el momento mismo en que nombramos dicho asteroide, lo comprendemos en su trayectoria, tiempo de llegada, lo hemos incorporado a la cultura y así lo volvemos de alguna manera “nuestro”. Siendo más concreto, la mera posibilidad de pensar un evento como éste, supone ya una actividad epistémica por parte del sujeto, que llena de cultura y de humanidad lo Real. Por ello mismo es que el orden epistémico de la realidad es el más significativo para un pensador ubicado en la matriz idealista.
7. No está de más señalar, a mi juicio, que el principal heredero intelectual de esta manera de pensar es la escuela marxista. Si el mundo se conoce y se transforma, es siempre bajo el supuesto de que ambas acciones forman parte de una unidad indivisible, la cual se vuelve integral bajo el haz de la experiencia. Al respecto, se puede recordar la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx.
8. Insisto de nuevo en la filiación clara de esta manera de pensar con el marxismo. El análisis del fetichismo de la mercancía, realizado por Marx en el espacio del primer tomo de “*El Capital*”, representa este mismo fenómeno descrito de olvido de la génesis activa-productora del objeto (mercancía), que luego cobra independencia de la subjetividad y retorna a ésta como si fuera extraño. Así, cuando el objeto se naturaliza y se pierde de vista el trabajo humano, aparece el dolor del productor. “Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas, y, por tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos. Gracias a este quid pro quo los productos del trabajo se transforman en mercancías, objetos sensiblemente suprasensibles o sociales.” (Marx, 1976, 103). Es importante recordar aquí el aporte de Dussel

en torno a este punto, para ello se puede ver su trabajo sobre los *Grundrisse* de Marx, llamado: "La producción teórica de Marx." (Cf. Dussel, 1991)

9. Parece valioso remarcar aquí la importancia de esta discusión epistémica y sus implicaciones directas para el campo de las ciencias sociales contemporáneas, llenas de conflicto constantemente por falsos problemas o dicotomías (desde el idealismo filosófico) que debieran parecer "piezas de museo", por ejemplo: en las oposiciones rígidas entre estructura/acción, sujeto/objeto, actor/agente, etc.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1969) *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Ed. Taurus.
- Álvarez González, F. (1989) *El pensamiento de Fichte*. Heredia: EUNA.
- Álvarez González, F. (1972) *Fichte y las raíces de la filosofía contemporánea*. San José: UCR-Departamento de Publicaciones.
- Bloch, E. (1983) *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México: FCE.
- Cruz, J., (1975). *Introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Aguilar.
- Díaz, J., (2006). *Kant y el Idealismo alemán*. En: *Kant: entre sensibilidad y razón*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Unibiblos.
- Dri, Rubén. (1998) *La odisea de la conciencia moderna*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Dri, Rubén. (2001) *La utopía que todo lo mueve*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Dussel, E. (1991) *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Duque, F., (1998) *La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Fragomeno, R. (2004) *Las tribulaciones de la mirada*. San José: Ediciones Perro Azul.
- Fichte, J.G. (1975) *Doctrina de la Ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Aguilar.
- Garaudy, R. (1965) *Dios ha muerto*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.
- Goethe, (2007) *Fausto*. Madrid: Edimat Libros, S.A.
- Hegel, G.W.F. (1993 a, I) *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Editorial Solar.
- Hegel, G.W.F. (1993 a, II) *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Editorial Solar.
- Hegel, G.W.F. (1993 b) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufi,
- Hegel, G.W.F. (1991) *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Editorial Rescate.
- Hegel, G.W.F. (1995) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Hyppolite, J. (1996). *Lógica y existencia*. Barcelona: Editorial Herder.
- Kant, I. (1985) *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Kosik, K. (1963). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.
- Marcuse. (1976) *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1976) *El Capital*. México: Editorial Akal.
- Mondolfo, R. (1993) *Prólogo*. En: *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Editorial Solar.
- Noel, G. (1995) *La lógica de Hegel*. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional.
- Spinoza, B. (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vico, G. (2002) *La ciencia nueva*. Barcelona: Ediciones Folio, S.A.
- Schelling, 1988 *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.