



HISTORIA

**FREDERICK
COPLESTON**

DE LA

FILOSOFÍA

Frederick Copleston.

DE FICHTE A NIETZSCHE

HISTORIA DE LA FILOSOFIA: 7

Título original: *A HISTORY OF PHILOSOPHY Vol. VII: Fichte to Nietzsche.*

Traducción: Ana Doménech

PREFACIO.

Puesto que el volumen VI de esta *Historia de la Filosofía* terminó con Kant, lo más lógico hubiera sido empezar este volumen con un estudio del idealismo alemán postkantiano. Hubiéramos vuelto luego a la filosofía de la primera parte del siglo XIX en Francia y Gran Bretaña. Pero, después de reflexionar, me pareció que la filosofía alemana del siglo XIX podía estudiarse sola y que esto daría a este volumen una mayor unidad, lo que no hubiera sido posible de otro modo. Y así el único filósofo de habla no alemana mencionado en este libro es Kierkegaard, que escribió en danés.

El volumen ha sido titulado *De Fichte a Nietzsche*, ya que Nietzsche es el último filósofo mundialmente famoso que ha sido estudiado extensamente. Se hubiera podido también llamar *De Fichte a Heidegger*, puesto que no sólo se habla de muchos filósofos que son cronológicamente posteriores a Nietzsche, sino que también, en el último capítulo, se menciona la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX. Pero pensé que titular este volumen *De Fichte a Heidegger* desorientaría a muchos lectores, ya que daría a entender que filósofos del siglo XX tales como Husserl, N. Hartmann, Jaspers y Heidegger habían sido estudiados del mismo modo que Fichte, Schelling y Hegel, cuando, en realidad, se ha hablado de ellos muy brevemente para ilustrar distintas ideas sobre la naturaleza y objeto de la filosofía.

En el presente volumen hemos establecido una o dos variaciones sobre el esquema seguido generalmente en los libros anteriores. El capítulo de introducción trata sólo del movimiento idealista y ha sido, por lo tanto, coloca-

do dentro de la primera parte y no antes. Y, aunque en el último capítulo se encuentren algunas reflexiones retrospectivas, se hallará también, como hemos indicado ya, una anticipación del pensamiento de la primera mitad del siglo XX. Por esto he titulado este capítulo «Mirada retrospectiva y panorama actual» en vez de «Conclusión final». Aparte de los motivos expuestos en el texto para referirme al pensamiento del siglo XX, existe la razón de que no me he propuesto incluir en esta *Historia* ningún estudio extenso sobre la filosofía del siglo actual. Al mismo tiempo, no quería terminar este volumen bruscamente sin una referencia al pensamiento posterior. Me dirán seguramente que hubiera sido mejor prescindir de toda referencia a este período que hacer algunas observaciones esquemáticas e inadecuadas. Sin embargo, decidí exponerme a estas críticas.

Para ahorrar espacio, he reducido la bibliografía del final del libro a obras generales y a tratados sobre las figuras más importantes. Sobre los filósofos menos destacados, se mencionan sus escritos en los lugares adecuados del texto. Teniendo en cuenta el número de filósofos del siglo XIX y de sus publicaciones, y teniendo también en cuenta la extensa literatura existente sobre algunas de las figuras más importantes, una bibliografía completa está fuera de nuestro alcance. Sobre los pensadores del siglo XX, mencionados en el último capítulo, se han citado algunos libros en el texto o al pie de página, pero no se ha dado una bibliografía explícita. Aparte del problema del espacio, me pareció que sería inadecuado, por ejemplo, dar una bibliografía sobre Heidegger cuando este filósofo ha sido sólo mencionado brevemente.

El autor piensa dedicar un volumen posterior, el octavo de esta *Historia*, al pensamiento británico del siglo XIX, desde Bentham a Russell, y el noveno a la filosofía francesa, desde Maine de Biran a Sartre. Si las circunstan-

cias lo permiten, el último volumen estaría dedicado a las corrientes del siglo XX.

Quiero hacer una última observación. Un crítico amigo observó que esta obra debería ser llamada más adecuadamente *Historia de la filosofía occidental* o *Historia de la filosofía europea*, en vez de *Historia de la filosofía a secas*, ya que no se menciona, por ejemplo, la filosofía india. El crítico, naturalmente, tenía razón. Pero me gustaría hacer notar que la omisión de la filosofía oriental no es debida a ningún prejuicio del autor. Escribir una historia de la filosofía oriental es un trabajo de especialistas y requiere un conocimiento de los lenguajes pertinentes que no posee este autor. Brehier incluyó un capítulo sobre la filosofía oriental en su *Historia de la Filosofía*, pero no fue escrito por él.

Finalmente, quiero expresar mi agradecimiento a la Oxford University Press por haberme permitido citar *El punto de vista* y *Temor y temblor* de Kierkegaard según las traducciones inglesas publicadas por ellos, y a la Princeton University Press por haberme también permitido citar *Enfermedad mortal*, *Postescritos no científicos* y *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. Las citas de los demás filósofos las he traducido yo mismo. Pero he dado frecuentemente páginas de referencia a traducciones inglesas existentes para ayudar a los lectores que deseen consultar la traducción en vez del original. Sin embargo, cuando se trata de figuras menores, he omitido generalmente las referencias a las traducciones.

PARTE I LOS SISTEMAS IDEALISTAS POSTKANTIA- NOS.

Capítulo I Introducción.

1. Observaciones preliminares.

En el mundo filosófico alemán de la primera mitad del siglo XIX surge uno de los más extraordinarios florecimientos de la especulación metafísica que se han producido en la larga historia de la filosofía occidental. Nos encontramos con una sucesión de sistemas, de interpretaciones originales de la realidad y de la vida e historia del hombre, que poseen una grandeza que difícilmente puede discutirse y que son aún capaces de ejercer, sobre algunas mentes por lo menos, un extraordinario poder de seducción, ya que cada uno de los filósofos más destacados de este período se propone resolver el enigma del mundo, revelar el secreto del universo y el significado de la existencia humana. Antes de la muerte de Schelling en 1854, Auguste Comte, en Francia, había ya publicado su *Curso de filosofía positiva* en el que la metafísica era concebida como un estadio pasajero de la historia del pensamiento humano. Alemania iba también a tener sus propios movimientos materialistas y positivistas, los cuales, a pesar de no acabar con la metafísica, iban a obligar a los metafísicos a expresar y definir con más precisión la relación entre la filosofía y las ciencias particulares. Pero, en las primeras décadas del siglo XIX, la sombra del positivismo no se había aún proyectado sobre la escena, y la filosofía especulativa disfrutaba de un período de desarrollo exuberante. En los grandes idealistas alemanes encontramos una enorme confianza en el poder de la razón humana y en el alcance de la filosofía. Al considerar la realidad como la automanifestación de la razón infinita, pensaron que la vida de autoexpresión de esta razón podía ser trazada de nuevo en la reflexión filosófica. No eran hombres inquietos, preocupados por saber si

los críticos decían de ellos que estaban produciendo sólo efusiones poéticas bajo el fino disfraz de la filosofía teórica, o que su profundidad y lenguaje oscuro eran una máscara para la falta de claridad del pensamiento. Al contrario, estaban convencidos de que el espíritu humano había, por lo menos, llegado hasta ellos y de que la naturaleza de la realidad había sido por fin revelada claramente a la conciencia humana. Y cada uno de ellos expuso su visión del universo con una extraordinaria confianza en su verdad objetiva.

Difícilmente se puede negar que el idealismo alemán dé hoy a casi todos la impresión de pertenecer a otro mundo, a otro modo de pensar. Y podemos decir que la muerte de Hegel en 1831 marcó el final de una época, seguida por el colapso del idealismo absoluto^[1] y la aparición de otros tipos de pensamiento. Incluso la metafísica tomó un ritmo distinto, y la extraordinaria confianza en el poder y alcance de la filosofía especulativa, que fue característica de Hegel, nunca fue recuperada.

Pero, aunque el idealismo alemán cruzó el cielo como un meteorito y después de un tiempo relativamente corto se desintegró y cayó a tierra, su vuelo dejó mucha huella. A pesar de mis fallos, representa uno de los intentos más serios que la historia del pensamiento ha conocido para conseguir un dominio intelectual unificado de la realidad y de la experiencia como un todo. E incluso si se rechazan los presupuestos del idealismo, los sistemas idealistas pueden aún conservar el poder de estimular el impulso natural del espíritu reflexivo a esforzarse en llegar a una síntesis conceptual unificada.

Muchos están convencidos realmente de que la elaboración de una visión totalitaria de la realidad no es la tarea apropiada de la filosofía científica. E incluso los que no comparten esta convicción quizá piensen que la consecu-

ción de una síntesis final sistemática está más allá de la capacidad de cualquier hombre y es más un objetivo ideal que una posibilidad práctica. Pero tendríamos que estar preparados para reconocer la superioridad intelectual cuando nos encontramos ante ella: Hegel, en particular, se destaca con una grandeza impresionante sobre la enorme mayoría de todos aquellos que han querido empequeñecerle. Y podemos siempre aprender de un filósofo eminente, aunque sólo sea exponiendo nuestras razones de estar en desacuerdo con él. El colapso histórico del idealismo metafísico no lleva necesariamente a la conclusión de que los grandes idealistas no tienen nada valioso que ofrecer. El idealismo alemán tiene sus aspectos fantásticos, pero los escritos de los principales idealistas están muy lejos de ser sólo fantasía.

2. La filosofía de Kant y el idealismo metafísico.

Lo que tenemos que considerar aquí no es el colapso del idealismo alemán, sino su nacimiento. Y esto verdaderamente exige alguna explicación. Por una parte, la base filosófica inmediata del movimiento idealista le fue proporcionada por la filosofía crítica de Immanuel Kant, que se había enfrentado con las pretensiones de los metafísicos de proporcionar un conocimiento teórico sobre la realidad. Por otra parte, los idealistas alemanes se consideraban a sí mismos como los sucesores espirituales de Kant y no simplemente como los que luchaban contra sus ideas. Lo que tenemos que explicar, por lo tanto, es cómo el idealismo metafísico pudo surgir del sistema de un pensador cuyo nombre ha quedado asociado para siempre con el escepticismo respecto a las pretensiones metafísicas de proporcionarnos un conocimiento teórico sobre la realidad como un todo, o

sobre cualquier realidad que no sea la estructura *a priori* del conocimiento y la experiencia humanos.^[2]

El punto de partida más conveniente para una explicación del desarrollo del idealismo metafísico a partir de la filosofía crítica es la noción kantiana de la cosa-en-sí.^[3] Según Fichte, Kant se había colocado en una postura imposible al negarse categóricamente a abandonar esta noción. Por una parte, si Kant hubiera afirmado la existencia de la cosa-en-sí como causa del elemento dado o material en la sensación, hubiera caído en una patente contradicción, ya que, según su propia filosofía, el concepto de causa no puede ser empleado para extender nuestro conocimiento más allá de la esfera de los fenómenos. Por otra parte, si Kant conservó la idea de la cosa-en-sí simplemente como una noción problemática y limitante, esto equivalía a mantener una reliquia espiritual de aquel mismo dogmatismo que la filosofía crítica tenía la misión de combatir. La revolución copernicana de Kant fue un gran paso adelante y no se trataba para Fichte de volver atrás a una postura prekantiana. Si se tenía una comprensión mínima del desarrollo de la filosofía y de las exigencias del pensamiento moderno, sólo cabía seguir adelante y completar la obra de Kant. Y esto significaba eliminar la cosa-en-sí, ya que, teniendo en cuenta las premisas de Kant, no quedaba sitio para una entidad oculta incognoscible que se suponía independiente del espíritu. En otras palabras, la filosofía crítica debía convertirse en un idealismo consistente; y esto significaba que las cosas tenían que ser consideradas en su totalidad como productos del pensamiento.

Ahora bien, parece evidente que lo que concebimos como el mundo extramental no puede interpretarse como el producto de una actividad consciente creadora del espíritu humano. En lo que se refiere a la consciencia ordinaria, me encuentro en un mundo de objetos que me afectan

de diversos modos y de los que yo espontáneamente pienso que existen independientemente de mi pensamiento y voluntad. Por lo tanto, el filósofo idealista debe ir más allá de la conciencia, y exponer el proceso de la actividad inconsciente que la fundamenta.

Pero tenemos que ir todavía más lejos y admitir que la producción del mundo no puede ser atribuida de ningún modo al yo individual, ni siquiera a su actividad inconsciente. Porque, si fuera atribuida al yo individual finito en cuanto tal, sería muy difícil, si no imposible, evitar el solipsismo, postura que difícilmente puede ser mantenida en serio. El idealismo se ve pues obligado a ir más allá del sujeto finito hasta una inteligencia supraindividual, un sujeto absoluto.

Sin embargo, la palabra «sujeto» no es muy apropiada, excepto si se quiere indicar que el principio productor último se encuentra, para hablar así, del lado del pensamiento y no del lado de la cosa sensible. Porque las palabras «objeto» y «sujeto» son correlativas. Y el principio último, considerado en sí mismo, no tiene objeto. Fundamenta la relación sujeto-objeto y, en sí mismo, trasciende esta relación. Es sujeto y objeto en identidad, la actividad infinita de la que proceden ambos.

El idealismo postkantiano fue pues necesariamente una metafísica. Fichte, partiendo de la postura de Kant y llevándola al idealismo, empezó llamando a su primer principio el yo, y convirtió el yo trascendental de Kant en un principio metafísico u ontológico. Explicó que entendía con esto el yo absoluto, no el yo finito individual. Pero los otros idealistas (y el mismo Fichte en su última filosofía) no emplean la palabra «yo» en este sentido. Con Hegel el principio último es la razón infinita, el espíritu infinito. Y podemos decir que, para el idealismo metafísico en general, la reali-

dad es el proceso de la autoexpresión o automanifestación del pensamiento o razón infinita.

Evidentemente, esto no quiere decir que se reduzca el mundo a un proceso de pensamiento en el sentido habitual. El pensamiento o razón absoluta es considerada como una actividad, como una razón productora que se coloca o se expresa a sí misma en el mundo. Y el mundo conserva toda la realidad que vemos que posee. El idealismo metafísico no implica la tesis de que la realidad empírica está constituida por ideas subjetivas, pero supone la visión del mundo y de la historia humana como la expresión objetiva de la razón creadora. Esta visión era fundamental en el pensamiento del idealista alemán: no pudo evitarla, porque aceptó la necesidad de transformar la filosofía crítica en idealismo. Y esta transformación significó que el mundo en su totalidad tendría que ser considerado como el producto del pensamiento o razón creadora. Si, por lo tanto, consideramos como una premisa la necesidad de transformar la filosofía de Kant en idealismo, podemos decir que esta premisa determinó la visión básica de los idealistas postkantianos. Pero, si se trata de explicar lo que significa decir que la realidad es un proceso del pensamiento creador, caben entonces distintas interpretaciones según las diversas visiones particulares de los diferentes filósofos idealistas.

La influencia directa del pensamiento de Kant fue naturalmente más fuerte en Fichte que en Schelling o Hegel, ya que la filosofía de Schelling suponía los primeros pasos del pensamiento de Fichte, y el idealismo absoluto de Hegel suponía los primeros pasos de las filosofías de Fichte y Schelling. Pero esto no altera el hecho de que el movimiento del idealismo alemán como un todo presupuso la filosofía crítica. Y, en su resumen de la historia de la filosofía moderna, Hegel describió al sistema kantiano como representando un progreso sobre los estadios anteriores de

pensamiento y como exigiendo ser él mismo desarrollado y superado en estadios posteriores.

En este trabajo nos hemos referido sólo al proceso de eliminar la cosa-en-sí y de llevar la filosofía de Kant al idealismo metafísico. Pero no era ciertamente mi intención sugerir que los idealistas postkantianos estuvieran sólo influidos por la idea de que la cosa-en-sí tenía que ser eliminada. Estuvieron también influidos por otros aspectos de la filosofía crítica. Por ejemplo, la doctrina de Kant del primado de la razón práctica ejerció una poderosa atracción sobre el pensamiento ético de Fichte. Y le vemos interpretando el yo absoluto como una razón práctica o voluntad moral infinita que concibe a la naturaleza como campo e instrumento para la actividad moral. En su filosofía los conceptos de acción, deber y vocación moral son muy importantes. Y quizá se pueda decir incluso que Fichte convirtió en metafísica la segunda *Crítica* de Kant, empleando su desarrollo de la primera *Crítica* como un medio para hacerlo. Sin embargo, a Schelling, el énfasis sobre la filosofía del arte, el papel del genio y la significación metafísica de la intuición estética y la creación artística le vincula más con la tercera *Crítica* que con la primera o segunda.

Pero, en vez de extendernos sobre las formas particulares en las que las distintas partes o aspectos de la filosofía de Kant se reflejaron en uno u otro idealista, será más adecuado, en nuestro capítulo de introducción, esbozar una visión más amplia y general de la relación entre la filosofía crítica y el idealismo metafísico.

El deseo de llegar a una interpretación coherente y uniforme de la realidad es natural para la mente que piensa. Pero la tarea real que hay que efectuar se presenta de distintos modos en distintos momentos. Por ejemplo, el desarrollo de la ciencia física en el mundo postmedieval signi-

ficaba que el filósofo que quería construir una interpretación total tenía que enfrentarse con el problema de conciliar la visión científica del mundo como un sistema mecánico con las exigencias de la conciencia moral y religiosa. Descartes se encontró con este problema. Y lo mismo le ocurrió a Kant.^[4] Pero, aunque Kant rechazara las formas de tratar este problema que eran características de sus antecesores y diera su propia solución original, se puede admitir que, a la larga, nos dejó una «realidad bifurcada».^[5] Por una parte, tenemos el mundo fenoménico, el mundo de la ciencia newtoniana, regido por leyes causales necesarias.^[6] Por otra, el mundo suprasensible del agente moral libre y de Dios. No hay ninguna razón válida para suponer que el mundo fenoménico es la única realidad.^[7] Pero, al mismo tiempo, no existe ninguna prueba teórica de la existencia de una realidad suprasensible. Es una cuestión de fe práctica que se apoya en la conciencia moral. Es cierto que en la tercera *Crítica* Kant intentó salvar la distancia entre los dos mundos hasta el límite en que lo creía posible para el espíritu humano.^[8] Pero se puede comprender que otros filósofos no se contentaran con este logro. Los idealistas alemanes supieron ir más lejos desarrollando y transformando la filosofía de Kant. Si la realidad es el proceso unificado por el que el pensamiento absoluto o razón se manifiesta a sí mismo, es inteligible. Y es inteligible para el espíritu humano, suponiendo que este espíritu pueda ser considerado como el vehículo del pensamiento absoluto reflejándose sobre sí mismo.

Esta condición tiene una importancia obvia si tiene que haber una continuidad entre la idea kantiana de la única metafísica científica posible y la concepción de la metafísica en los idealistas. Para Kant la metafísica del futuro es una crítica trascendental de la experiencia y del conocimiento humanos. Podemos decir de hecho que es el cono-

cimiento reflexivo que tiene la mente humana de su propia actividad espontánea formativa. Sin embargo, en el idealismo metafísico, la actividad en cuestión es productiva en el sentido más pleno (habiendo sido eliminada la cosa-en-sí); y esta actividad no es atribuida al espíritu humano finito en cuanto tal, sino al pensamiento absoluto o razón. Así pues, la filosofía, que es una reflexión del espíritu humano, no puede ser considerada como el conocimiento reflexivo que tiene de sí misma la mente humana, a menos que este espíritu sea capaz de elevarse hasta el punto de vista absoluto y convertirse en el vehículo del pensamiento absoluto o conocimiento reflexivo por la razón de su propia actividad. Si se cumple esta condición, existe una cierta continuidad entre la idea kantiana del único tipo científico posible de metafísica y el concepto idealista de la metafísica. Hay también, por así decirlo, una inflación obvia. Esto quiere decir que la teoría kantiana del conocimiento se convierte en una metafísica de la realidad. Pero este proceso de inflación conserva en cierto modo su continuidad. A pesar de ir más allá de lo que pudo imaginar el propio Kant, no es una simple vuelta a un concepto prekantiano de la metafísica.

La transformación de la teoría kantiana del conocimiento en una metafísica de la realidad lleva consigo, naturalmente, importantes cambios. Por ejemplo, si con la eliminación de la cosa-en-sí, el mundo se convierte en la automanifestación del pensamiento o razón, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* pierde su carácter absoluto. Y las categorías, en vez de ser formas subjetivas o moldes conceptuales de la comprensión humana, se convierten en categorías de la realidad, y recuperan un *status* objetivo.

El juicio teleológico ya no es subjetivo como en Kant, puesto que, en el idealismo metafísico, la idea de finalidad en la naturaleza no puede ser simplemente un principio eurístico o regulador del espíritu humano, un principio