

SCHOPENHAUER Y HEGEL: DOS FILOSOFÍAS Y UNA RAÍZ COMÚN

SCHOPENHAUER AND HEGEL: TWO PHILOSOPHIES AND A COMMON ROOT

RAFAEL ARAGÜÉS ALIAGA
DOCTOR EN FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE HEIDELBERG

RESUMEN: El presente artículo confronta las ideas de Schopenhauer con la filosofía de Hegel. En primer lugar, se trata de establecer las principales diferencias en la interpretación que ambos autores hacen de la filosofía kantiana. A partir de Kant como raíz común y de acuerdo a estas diferencias se desarrollan dos filosofías diferentes. En segundo lugar, el trabajo prosigue el diálogo entre ambos autores en torno a los conceptos fundamentales de idealismo, conciencia y autoconciencia. Al final del artículo se abren nuevas perspectivas para continuar la discusión entre estos dos grandes filósofos.

PALABRAS CLAVE: Schopenhauer, Hegel, Kant, idealismo, autoconciencia.

ABSTRACT: This paper confronts Schopenhauer's ideas with Hegel's philosophy. Firstly, it is to establish the main differences in the interpretation that both authors make of Kantian philosophy. Taking Kant as a common root and according to these differences, two different philosophies are developed. Secondly, the paper is continuing the dialogue between the two authors on the fundamental concepts of idealism, consciousness and self-consciousness. At the end of the article new perspectives for further discussion between these two great philosophers are opened.

KEYWORDS: Schopenhauer, Hegel, Kant, idealism, self-consciousness.

En las siguientes páginas nos proponemos la tarea de entablar un diálogo a caballo entre las filosofías de Schopenhauer y Hegel. Se trata de establecer una discusión entre dos filósofos que en su época no llegó a producirse, o por lo menos, no de manera pública. No se dio, a pesar de que ambos incluso llegaron a coincidir en la misma Universidad de Berlín durante algunos años. Y sin embargo, casi tanto como Hegel ignora a Schopenhauer, desprecia este a aquel. Buscar una referencia, ya sea explícita o implícita, de Hegel a Schopenhauer es como intentar encontrar una aguja en un pajar. Al revés es, si bien más fácil, también más decepcionante, porque lo que tiene Schopenhauer para Hegel se reduce casi exclusivamente a muestras de desprecio.

No podemos, por tanto, apoyarnos en lo que uno u otro afirma explícitamente de la filosofía de su contemporáneo. Lo cual nos da mucha más libertad a la hora de plantear la relación entre ambos, e implica igualmente, que la discusión desarrollada en estas páginas no es ni mucho menos la única posible. Ni agota la relación entre ambos, ni pretende hacerlo.

Un buen punto de partida para plantear la cuestión es sin duda la interpretación que hacen uno y otro de la filosofía kantiana. Porque por muchas diferencias que los alejen, tanto Schopenhauer como Hegel tienen en Kant una raíz fundamental de su pensamiento. De los dos, es Schopenhauer el que más claramente reconoce la importancia de Kant en su propia obra, y además en repetidas ocasiones. Como él mismo señala ya desde el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer parte en su pensamiento de una lectura, si bien bastante crítica, de la filosofía kantiana; la familiaridad con esta es por tanto una condición imprescindible para entender su pensamiento. A diferencia de él, Hegel no es tan explícito a la hora de reconocer la influencia de Kant ni la de ningún otro pensador en su filosofía. Vamos a ver, aun así, que el influjo de Kant en Hegel es tan fundamental como en Schopenhauer. A partir de lo que cada uno de ellos considera respectivamente como los aciertos y los errores de Kant surgen dos filosofías en varios puntos diametralmente opuestas.

1. UNA RAÍZ COMÚN: LA FILOSOFÍA KANTIANA

Conforme avancemos iremos viendo que, precisamente, allí donde Schopenhauer ve los fallos de Kant se encuentran los puntos de apoyo desde los que parte Hegel. Lo que Schopenhauer ve en Kant como oscuro e incomprensible es en buena medida lo más importante para Hegel. El mismo Schopenhauer intuye esto cuando afirma, en referencia a Hegel, pero también a Fichte y Schelling, que...

... enseguida el absurdo se refugió tras la exposición oscura. Fichte fue el primero en aprovechar ese nuevo privilegio y emplearlo con gran frecuencia; Schelling, cuando menos, le igualó en eso, y un ejército de escribientes hambrientos sin espíritu ni honestidad superó pronto a ambos. Pero la máxima insolencia sirviendo puros sinsentidos, compilando palabrerías huecas y dementes como hasta entonces solo se habían oído en los manicomios, se presentó finalmente en Hegel; y ella fue

el instrumento de la mistificación universal más grosera que jamás existió, con un éxito que se presentó fabuloso a la posteridad y quedará como monumento de la necesidad alemana.¹

Como se ve, Schopenhauer es consciente de que todo aquello que para él es en Kant absurdo y oscuro es el punto de partida de Hegel. Y como también queda claro en esta cita, aunque se podrían poner muchos más ejemplos, su confrontación con Hegel no va más allá del insulto. Al menos, en lo que a lo escrito se refiere.

La idea fundamental (*Grundgedanke*) de la filosofía kantiana es para Schopenhauer esta: la metafísica, como ciencia filosófica a priori, es imposible. La metafísica investiga aquello que está más allá de la esfera de la experiencia. Como tal, sus principios no pueden derivarse nunca de la experiencia, sino que han de ser a priori. Kant afirma y enumera una serie de principios a priori que emanan del entendimiento. Pero, y aquí está lo fundamental en la lectura schopenhaueriana de Kant, estos principios fundamentales no determinan las cosas (*Dinge*), no son leyes que rijan el ser de las cosas (*Dasein der Dinge*), sino meramente formas de nuestro intelecto que determinan por tanto no las cosas como son en sí mismas, sino las representaciones que subjetivamente tenemos de ellas. Esta es la victoria indiscutible de Kant sobre el dogmatismo, según Schopenhauer. La metafísica, entendida como ontología, es decir, como ciencia a priori que investiga el ser del ente y el ser mismo, es imposible. Pues todos sus principios se restringen en último término a nuestra subjetividad; el ser en sí de lo real queda por tanto fuera de su alcance².

Hace falta, por tanto, una redefinición de la metafísica. La tarea de esta no puede ser conocer el ser de las cosas, ya que *conocer* como tal el en sí, no es posible, porque *conocer* se refiere por definición siempre a *fenómenos*. De lo en sí no hay conocimiento científico alguno. La tarea de la metafísica *no es, por tanto, ir más allá de, sino comprender* la experiencia.

Por eso digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo solo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas.³

De la filosofía kantiana se sigue para Schopenhauer una redefinición de la metafísica como un pensar el mundo de manera inmanente. Se trataría de comprender los conocimientos que la experiencia nos ofrece del mundo, donde comprender tiene aquí el sentido de hacerse cargo de que todo aquello que la experiencia nos da a conocer es el mundo como representación,

¹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, Madrid, Trotta, 2003-2004, p. 508.

² *Cfr. ibid.*, p. 505.

³ *Ibid.*, p. 508.

al cual hay que sumar el mundo en sí, un territorio inexplorado e inexplorable por la experiencia, pero que nos desvela el en sí de las cosas y nos ofrece, además, la clave para hacer de nuestra vida una existencia soportable. Para alcanzar el en sí del mundo se necesita esa conexión con la «experiencia interna» de la que habla Schopenhauer. En el mirar hacia su interior descubre el hombre que él no es solamente fenómeno, sino igualmente algo que está más allá de lo fenoménico, algo que ni es representación ni está sometido a las leyes de esta, es decir, al principio de razón suficiente. En su interior el hombre descubre que, además de fenómeno, es voluntad pura. Y ello, no por una conclusión a partir del *Faktum* de la ley moral en mí, como hiciera Kant, sino de manera inmediata. No es que encuentre dentro de mí ser la exigencia de actuar moralmente, y por ello sepa que soy libre. Se trata más bien de que todo ser humano, en su inmediata experiencia interna, se encuentra a sí mismo como cosa en sí y como fenómeno, como voluntad y como representación, y ambos en la unidad indisoluble del cuerpo, de modo que su cuerpo es objetivación de su voluntad, y su querer no puede sino traducirse –de otra forma no sería querer, sino un abstracto desear– en el movimiento de su cuerpo. Esta identidad entre cuerpo y voluntad es un conocimiento inmediato que todo ser humano posee, aunque quizás no haya reflexionado sobre ello⁴.

Del en sí que soy yo, voluntad, Schopenhauer concluye por analogía al en sí del mundo. Si el mundo es algo más que la totalidad de nuestras meras representaciones, entonces solo puede ser voluntad. Pues nuestro cuerpo es lo más real que sabemos. Él es, además de representación, voluntad. Por ende, si el mundo tiene más realidad aparte de ser representación, esa realidad oculta a nuestra experiencia ha de ser voluntad:

¿Pues qué otra clase de existencia o realidad deberíamos atribuir al resto del mundo corpóreo? ¿De dónde habríamos de tomar los elementos con que componerlo? Fuera de la voluntad y la representación no conocemos ni podemos pensar nada. Si queremos atribuir la máxima realidad que conocemos al mundo corpóreo que no existe inmediatamente más que en nuestra representación, le otorgaremos la realidad que para cada cual tiene su cuerpo: pues él es para cada uno lo más real. Pero si analizamos la realidad de ese cuerpo y de sus acciones, aparte del hecho de que es nuestra representación no encontramos nada más que la voluntad: con ello se agota su realidad. De ahí que no podamos de ningún modo encontrar otra clase de realidad que adjudicar al mundo corpóreo. Así pues, si este ha de ser algo más que nuestra mera representación, hemos de decir que al margen de la representación, esto es, en sí y en su esencia más íntima, es aquello que en nosotros mismos descubrimos inmediatamente como voluntad.⁵

A la vista está que Schopenhauer acerca Kant al idealismo subjetivo de Berkeley. El resultado de la *Crítica* es para Schopenhauer que las determinaciones con las que se dan los objetos dependen de nuestra facultad subjetiva de conocer, y que la existencia misma de

⁴ *Ibid.*, § 18.

⁵ *Ibid.*, pp. 126 y ss.

los objetos en tanto que fenómenos depende de nuestra receptividad. Schopenhauer simplifica igualmente el análisis kantiano en buena medida, acusando a Kant a la vez de haber introducido distinciones artificialmente en pos de un supuesto gusto por la simetría. La clave de la *Crítica de la razón pura* estaría en la estética trascendental. La analítica trascendental es, sin embargo, objeto de la mayor parte de las críticas de Schopenhauer. Veámoslo con detenimiento.

El mundo y sus objetos son determinados, de acuerdo con la lectura cercana a Berkeley que hace Schopenhauer de Kant, por las formas a priori del sujeto, que son espacio, tiempo y causalidad. Estas formas se ubican en la conciencia del sujeto haciendo del mundo entero su representación. En Kant, espacio y tiempo son formas puras de la intuición. Toda intuición empírica está sometida a ellas: tiene una extensión temporal y espacial. Pero una intuición empírica no basta, según Kant, para hablar de conocimiento de un objeto. Para ello hace falta, en primer lugar, que la intuición devenga representación, es decir, que sea reproducida y reproducible gracias a la imaginación trascendental. Y es necesario, en segundo lugar, que esa representación sea estructurada bajo las formas a priori de todo objeto en general: las categorías.

La simplificación –no se tome aquí el término en sentido peyorativo– de Schopenhauer es notable. De las doce categorías o conceptos puros del entendimiento distinguidos por Kant, Schopenhauer rescata solo el par causa-efecto. De esta manera, espacio, tiempo y causalidad son para él los ejes bajo los cuales se articula el conocimiento. Pero hay una diferencia mucho más importante con Kant. Pues según Schopenhauer, para el conocimiento de un objeto basta simplemente con la intuición. Esto es, la intuición empírica no recoge solamente impresiones, o sea, datos aformes, sino que a ella se le dan directamente objetos. Esto implica, por ende, que la experiencia no es la combinación de intuición y entendimiento, sino simplemente el resultado de la intuición empírica. Volviendo así al clásico empirismo, Schopenhauer discute a Kant la necesidad de conceptos puros del entendimiento a la hora de conocer un objeto. Pues los objetos se dan directamente a la intuición. La función del entendimiento, en este contexto, no es otra que conectar esos objetos empíricos mediante la causalidad –su única categoría– y fundar así un conocimiento de la naturaleza.

Así las cosas, Schopenhauer mantiene la triple distinción entre sensibilidad, entendimiento y razón, aunque con funciones distintas. Mientras que la sensibilidad intuye empíricamente los objetos del mundo y el entendimiento los conecta en nodos causales, la razón construye conceptos abstrayendo a partir de objetos concretos. El discurso de la razón es verdadero siempre que se encuentre apegado a la experiencia, pero sin duda existe el peligro de una abstracción excesiva en la que se pierda toda conexión con aquella.

Tiempo, espacio y causalidad son, sin embargo, para Schopenhauer derivaciones del principio de razón suficiente, la clave para explicar cómo se rige el mundo de la representación o el mundo en tanto que representación. Toda ciencia se basa en este principio, esto es, toda ciencia consiste, en esencia, en encontrar razones suficientes y concretas para los fenómenos.

Sabiendo siempre, y ese es el verdadero conocimiento filosófico, que tanto el principio de razón suficiente como todo nuestro saber del mundo son solo conocimiento de fenómenos: que todo el mundo sensible depende en su existencia del sujeto cognoscente –y a la vez en sí mismo incognoscible–, pero que la esencia del mundo, su en sí, permanece fuera del ámbito del principio de razón suficiente. La tarea de la filosofía es explicar el mundo: explicar no por qué ni para qué es, sino simplemente qué es el mundo. La experiencia puede reducir unos fenómenos a otros, puede establecer leyes universales que se funden en un conjunto cerrado y escueto de fuerzas. Pero siempre quedará el ser del mundo irreductible, inalcanzable al conocimiento humano. Nos preguntamos, afirma Schopenhauer, si este mundo no es más que representación. Su respuesta es: sí, el mundo es también voluntad.

Con estas reflexiones, Schopenhauer cree haber desarrollado y a la vez superado la filosofía kantiana. Según su lectura había en Kant dos ideas que faltaban por conectar: por un lado, la cosa en sí, la esencia del mundo no revelada al conocimiento humano; por otro lado, la voluntad pura, el en sí del hombre, no sometido a las leyes de la sensibilidad. Schopenhauer une ambas: amplía la voluntad al mundo entero y desvela lo en sí como voluntad, de la cual todo individuo tiene noticia directa.

La devoción que tiene Schopenhauer por la estética trascendental y su desprecio de la analítica, ya sea la lógica o la dialéctica trascendental, contrastan, como apuntábamos al principio de este apartado, con la actitud de Hegel. La parte más apreciada de la *Crítica* por Hegel, desde la cual despega su pensamiento, no es, ni mucho menos, la estética trascendental. Se trata más bien de la lógica trascendental: en concreto, de la deducción de las categorías. Para Hegel, Kant da en la clave de lo especulativo como tal ya en su planteamiento del problema de la *Crítica*: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Es decir, se trata de dilucidar cómo es posible que en un juicio sujeto y predicado, particular y universal, sean a la vez diferentes e idénticos. Pensar identidad y diferencia en una unidad: ese es el problema para Hegel, ahí reside la esencia de la razón, en la identidad de lo diferente. Esta síntesis de lo diferente sale a la luz en Kant en la unidad sintética de la apercepción. Lo que Schopenhauer denomina irónicamente una «cosa asombrosa y asombrosamente expuesta»⁶, es para Hegel el germen de la especulación.

Según la *Crítica*, los datos empíricos de la intuición son reproducidos por la imaginación trascendental. O mejor dicho: la síntesis de la imaginación trascendental es la condición de la reproductividad de las representaciones, lo cual a su vez es condición de posibilidad de la experiencia. Sin la síntesis de la imaginación trascendental no tenemos representaciones, sino un caos amorfo de datos de la intuición. Ahora bien, aprehensión y síntesis de la imaginación no bastan a su vez para hablar de conocimiento de un objeto. Para ello es necesario unificar las diversas representaciones en un todo, y condición de ello son las categorías del entendimiento. Las categorías son conceptos puros del entendimiento que sirven como regla para la

⁶ *Ibid.*, p. 535.

unificación de representaciones. Es decir, la unidad del objeto no viene dada según Kant simplemente en la intuición empírica, como hemos visto que sí afirma Schopenhauer, ni siquiera en la síntesis de la imaginación, sino que se alcanza gracias al entendimiento y sus conceptos puros. Las categorías, de este modo, no son más que conceptos de un objeto en general (*Gegenstand überhaupt*). Ahora bien, la síntesis que unifica una multiplicidad de representaciones en un único objeto y que permite por tanto pensar este objeto bajo las distintas categorías se basa para Kant en la unidad de la apercepción. Es decir, es porque hay una unidad de la apercepción, por lo que podemos pensar siquiera objetos. De lo contrario no habría más que un magma de datos empíricos ciegos, a lo sumo una multiplicidad infinita de representaciones. La unidad de la apercepción, también llamada unidad de la autoconciencia, unifica las distintas representaciones en un solo objeto. Las categorías son, en este sentido, las distintas formas de síntesis de la autoconciencia. La unidad de la autoconciencia o unidad de la apercepción es condición de posibilidad para hablar de conocimiento de objetos y por tanto también para hablar de experiencia.

Ahora bien, Kant insiste repetidas veces en la necesidad de que «la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de esta»⁷. Es decir, condición indispensable para el conocimiento es que haya intuiciones empíricas que aporten el material para la síntesis del entendimiento. Si no es así, tal síntesis es vacía. Pues sin datos de la intuición los conceptos del entendimiento no son más que determinaciones vacías del pensar. Aquí es donde la interpretación de Hegel difiere de Kant. Para Hegel, esa variedad de la intuición no tiene en verdad ningún valor. La clave está más bien en que la filosofía kantiana ha demostrado que la objetividad y la verdad residen en la unidad del pensar. Es la unidad del «yo pienso», la unidad de la autoconciencia, la que hace posible hablar de objetos y hablar de verdad. Aquí reside la gran revolución que trae Kant a la filosofía. Su gran logro es para Hegel haber demostrado el idealismo. La idea que Hegel pretende extraer de la *Crítica* y que llama, de manera algo rimbombante, «el juicio absoluto del idealismo»⁸, es que la multiplicidad empírica dada a la intuición es en sí misma algo disgregado, que el mundo en sí mismo se deshace y se diluye, y que toda su unidad, toda su consistencia y su substancialidad, le viene dada por el pensamiento. La unidad de la autoconciencia es la base de toda objetividad. En sí mismas, las cosas no tienen ninguna determinidad objetiva, pues toda determinidad objetiva es fruto de la unidad del pensar. Con esta verdadera revolución en el pensamiento, piensa Hegel, la filosofía se ha liberado por fin de la finitud y puede volcarse a las ideas.

En el texto previo a la *Lógica del Concepto* titulado «*Vom Begriff im allgemeinen*» se resalta nuevamente esta idea. La unidad de la autoconciencia en Kant es aquello por medio de lo cual algo no es ya solo una impresión o una mera representación, sino un objeto. Hegel ve en

⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara: Madrid, 2003, B 145.

⁸ Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Vol. 4, Felix Meiner: Hamburg, 1968, p. 330.

la unidad de la autoconciencia kantiana el germen de su noción de concepto. El paso que él realiza frente a Kant es generalizar y depurar de todo subjetivismo la unidad sintética de la apercepción y redefinirla en la unidad del concepto.

Una de las intelecciones más correctas y profundas de cuantas se encuentran en la crítica de la razón es la de que la unidad que constituye la esencia del concepto es conocida como la unidad sintética-originaria de la apercepción, la unidad del yo pienso o de la autoconciencia. - En esta posición consiste la llamada deducción trascendental de las categorías.⁹

La, llamémosla así, interpretación idealista de la deducción de las categorías por parte de Hegel constituye un punto central en su pensamiento. Si toda objetividad reside en el pensar, entonces la verdad filosófica consiste en la adecuación del pensar consigo mismo. La filosofía tiene que tratar, por tanto, en primer lugar del pensar puro y sus determinaciones. Ahí está la tarea de la *Ciencia de la lógica*: desarrollar una investigación del pensar, un autoconocimiento de la razón misma, independientemente de todo dato de la intuición. No se trata, por tanto, de conocer objetos, ni de discutir en este punto con Kant si para el conocimiento de objetos es necesaria la intuición empírica o no. Esto es: no se trata ya, para Hegel, de pensar lo real, al menos en primer término, porque a partir de la filosofía kantiana sabemos que la verdad de lo real está en el pensar. Por tanto se trata de investigar primero el pensar mismo, independientemente de todo objeto. La tarea es exponer de manera completa y sistemática el contenido del pensar puro y sus determinaciones. A este respecto y al contrario de lo que pensara Kant, Hegel muestra en su *Ciencia de la lógica* que las determinaciones puras del pensar, aparte de todo dato empírico, no son ni mucho menos vacías. Solo una vez que se ha llegado al conocimiento de lo racional en sí, de la idea, puede uno volver la mirada a lo real. La actitud filosófica hacia lo real es entonces concipiente, esto es, busca reconocer en lo real la verdad de la especulación: concepto e idea.

De la interpretación de la filosofía kantiana surgen como vemos dos filosofías casi contrapuestas. Cercano al empirismo, Schopenhauer desecha prácticamente la lógica trascendental por innecesaria: los objetos se dan ya en la intuición; sin embargo, solo como fenómenos. Si se quiere saber la verdad del en sí del mundo, hay que acudir a la noción de voluntad. A diferencia de él, Hegel desecha el dualismo entre fenómeno y cosa en sí. Ni en sí mismas ni como fenómenos tienen importancia alguna las cosas reales, pues toda verdad y toda objetividad reside en el pensar puro. La filosofía no ha de comprender el qué del mundo, pues el mundo es nada y se descompone en sí mismo. Todo su ser y su determinidad los adquiere gracias al pensar. Es por tanto el éter del pensar puro adonde hay que conducir a la conciencia filosófica.

⁹ «Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die *Einheit*, die das *Wesen des Begriffs* ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische Einheit* der *Apperception*, als Einheit des: *Ich denke* oder des Selbstbewußtseins erkannt wird. – Dieser Satz macht die sogenannte *transcendentale* Deduktion der Kategorie aus». Hegel, G.W. F., *Gesammelte Werke* 12, *op. cit.*, p. 18.

La metafísica sigue siendo después de Kant tan posible como necesaria: en forma de una lógica especulativa.

2. ¿RAZÓN ASCÉTICA FRENTE A RAZÓN ABSOLUTA?

El lector puede estar preguntándose en estos momentos dónde queda la discusión sobre la que podría parecer la diferencia principal entre Schopenhauer y Hegel, a saber, la cuestión sobre la finitud o infinitud de la razón. Mientras Schopenhauer se mantuvo fiel a Kant respecto al dualismo entre fenómeno y cosa en sí, afirmando así la finitud de la razón, Hegel extendió lo racional al infinito. Se cierne sobre Hegel la sospecha de un optimismo desmesurado, que presupone que la realidad está determinada por la razón. O quizás una pretensión mucho más temeraria: que toda la realidad se deduce de un principio último único, llámese idea o espíritu absoluto. La pregunta siguiente sería: ¿cómo es posible mantener semejante postura, cuando salta a la vista que en este supuesto cosmos ordenado racionalmente hay mucha más irracionalidad que racionalidad? Sin duda, la experiencia cotidiana parece estar del lado de Schopenhauer. La vida es sufrimiento y aburrimiento, precisamente porque su esencia consiste en querer. No importa qué se quiera, lo fundamental es constatar que vivir es un querer continuo y una insatisfacción casi insoslayable. La única apertura por la que evadirse de este mundo es la ascesis, la contemplación artística de las ideas junto al aplacamiento paulatino de la voluntad. Es la solución ascética para salir de un mundo que quizás pueda ser explicado por la razón, pero que no está dominado por ella¹⁰.

La salida hegeliana a este jaque por parte de Schopenhauer se encuentra de manera germinal en lo explicado en el apartado anterior. La atribución a Hegel de la creencia en un cosmos racional y deductible desde un principio absoluto no concuerda con posiciones fundamentales de su filosofía. No es que el idealismo hegeliano pretenda deducir el mundo a partir de la razón absoluta, sino más bien que el mundo no tiene para él ningún valor. Al menos, en sí mismo. De hecho, la tarea de la «deducción del mundo» es algo que Hegel critica con vehemencia en Fichte¹¹. Recuérdese también el rechazo que Hegel deja patente a esta interpretación del idealismo como explicación racional de todo el universo en la fuerte crítica que le dedica a Krug. Krug ya censuraba el idealismo trascendental porque, según él, todo debería derivarse de la razón gracias a él y aun así los perros y los caballos quedaban sin deducir¹².

El concepto de «mundo» o «universo», «cosmos» si se quiere, no es ni mucho menos un concepto central en la filosofía hegeliana. A decir verdad, no se trata para Hegel ni siquiera

¹⁰ Cfr. Schirmacher, Wolfgang, «Asketische Vernunft: Schopenhauer im Deutschen Idealismus», en *Schopenhauer Jahrbuch*, 65, 1984.

¹¹ Cfr. Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* 4, *op. cit.*, p. 388.

¹² Cfr. Hegel, G.W.F., *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug*, en *Gesammelte Werke* 4, *op. cit.*, pp. 174-187.

de un concepto, sino más bien de una colección donde se mezclan representaciones naturales y espirituales sin consistencia alguna¹³. Más aún: en sus obras podemos encontrar una discusión del concepto de mundo en sentido filosófico estricto, es decir, como síntesis de la totalidad de todos los fenómenos. Tal discusión se da en la *Fenomenología del espíritu* y se repite en la *Ciencia de la lógica*, ambas veces con el mismo resultado: la noción de mundo como unidad sintética de todos los fenómenos es inconsistente y no supera una prueba escéptica estricta.¹⁴ El término mundo no tiene cabida en la filosofía hegeliana como término metafísico, sino a lo sumo en la filosofía del espíritu, en el concepto de una *Weltgeschichte* y un *Weltgeist*, historia y espíritu universales, como contraposición a la historia y espíritu particulares de cada pueblo. Esta es sin duda una diferencia fundamental con Schopenhauer.

Como veíamos en el apartado anterior, el idealismo hegeliano, al partir de la interpretación de la deducción trascendental, tiene como condición primera la elevación más allá de lo finito o el convencimiento de que el mundo y las cosas finitas como tales, en sí mismas, no poseen ningún valor. Todo su valor residirá en si son o no instancias donde la razón se expone. La filosofía por tanto no tiene como tarea deducir la ordenación del cosmos a partir de un principio absoluto, sino contemplar y estudiar la idea absoluta. La idea absoluta es, según la *Ciencia de la lógica*, «el único objeto y contenido de la filosofía», su único tema¹⁵. La tarea de la filosofía es captar la idea absoluta en sus diferentes presentaciones (*Gestaltungen*): como idea lógica, como naturaleza y como espíritu.

Por ello, la contraposición entre una razón ascética y una razón absoluta que gobierna todo lo real está en este caso mal planteada, ya que Hegel no se sitúa en ninguno de los dos extremos. Si bien la razón hegeliana es infinita, no lo es porque ningún acontecimiento del mundo o de la historia escape a su capacidad sintética, sino más bien porque solo se ocupa de sí misma. Ahí reside lo fundamental del concepto hegeliano de idealismo, y el idealismo es, nuevamente, un campo de disputa entre ambos filósofos.

3. EL PUNTO DE VISTA IDEALISTA

Tanto Schopenhauer como Hegel tienen una raíz común de su pensamiento en la filosofía kantiana. De hecho, podríamos decir que ambos sitúan el mayor triunfo de Kant en lo mismo. *Literalmente*, no así *semánticamente*. O dicho de otra manera: ambos coinciden en reconocer que

¹³ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 241 Zusatz.

¹⁴ Cfr. Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* 9, pp. 89-100 y *Gesammelte Werke* 11, pp. 347-352. Para una exposición en detalle de la crítica hegeliana al concepto de mundo, ver también Aragüés Aliaga, Rafael, «¿Es la filosofía hegeliana un acosmismo? Hegel y el concepto de mundo», en *Revista Tales*, 4, 2011. En su filosofía, Hegel está tan lejos de entender todo fenómeno como deductible a priori, que es uno de los primeros y pocos filósofos en introducir y tematizar expresamente el concepto de casualidad. Cfr. Dieter Henrich, «Hegels Theorie über den Zufall», en D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, pp. 157-186.

¹⁵ Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* 12, *op. cit.*, p. 236.

el mérito fundamental de Kant está en haber demostrado el «idealismo». Pero esta coincidencia es solo nominal, pues bajo el término de «idealismo» se esconden en ambos filósofos conceptos diferentes.

El idealismo al que se adhiere Schopenhauer y que cree definitivamente probado por Kant postula una enorme subjetivación del mundo. El mundo, con sus acontecimientos y seres, su naturaleza y sus sociedades, sus tensiones políticas y sus catástrofes naturales, todo él está englobado y encerrado en la conciencia de un sujeto. El mundo entero se reduce a objeto de conocimiento de un sujeto. E igual que no hay objeto sin sujeto, tampoco hay mundo sin un yo que lo conozca. Es más: el universo entero, seres humanos incluidos, por más cercanos a uno que sean, no es más que *mi* representación, donde ese «mi» se refiere a mi yo personal, a ese que ve y siente desde su perspectiva concreta.

«El mundo es mi representación», afirma Schopenhauer, es una idea que cualquiera reconocerá como verdadera en cuanto la entienda¹⁶. Una tarea imprescindible que asume Schopenhauer con su filosofía consiste en resaltar esta verdad palpable para cualquier persona: que todo lo real está allí en tanto en cuanto se lo representa, que el mismo «estar allí» o «estar aquí», «ayer» o «ahora mismo», que todo ello son determinaciones que dependen de uno mismo, funciones de la subjetividad del individuo, que lo real está ahí mismo solo y totalmente en la medida en que es representado por mí.

El punto de vista idealista consiste por tanto en el reconocimiento de que el mundo entero es producto de mi subjetividad: existe solo como fenómeno, como mi representación. Todo lo que conocemos por tanto se encuentra encerrado dentro de nuestra conciencia. Este punto de vista, entiende Schopenhauer, es formulado por Berkeley y demostrado definitivamente por Kant¹⁷. Esta egoicidad infinita, que hace del mundo entero, diríamos, el patio de su casa, es llevada por Schopenhauer a un extremo incluso más allá de Berkeley. Lo hace en la medida en que pasa de hablar de subjetividad a hablar llanamente de «cerebro». El mundo, así, no es solo mi representación, objeto de mi conocimiento, sino que, más aún, es producto de mi cerebro. Toda cosa física, toda persona, animal o acontecimiento no existen sino en tanto en cuanto yo los pienso, los siento, los veo o los toco. Más aún, se trata de una representación *mía*: una imagen, una sensación, una idea en mi cabeza. Más aún todavía: es un fenómeno de mi cerebro, una pulsión, una conexión neuronal. No sin acercarse peligrosamente al contrasentido, Schopenhauer afirma que todo lo natural y lo espiritual es en realidad representación *mía*: idea. Y a la vez, que toda idea, representación de mi conciencia, es un fenómeno físico de mi cerebro. Lo real parece ser un fenómeno de lo ideal, y lo ideal nuevamente un fenómeno de lo real. Así entiende Schopenhauer que la *Crítica de la razón pura* de Kant nos ofrece en realidad una crítica de las funciones de nuestro cerebro, acercando claramente filosofía kantiana y neurología.

¹⁶ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, *op. cit.*, Cap. I.

¹⁷ Recuérdese que Schopenhauer no comparte la «refutación del idealismo» que expone Kant en la *KrV*, dirigida sobre todo contra el idealismo de Berkeley.

La filosofía de Locke era la crítica a las funciones sensoriales; Kant sin embargo ha ofrecido la crítica a las funciones cerebrales.¹⁸

Pero dejemos a un lado las afirmaciones sobre el cerebro humano. La idea filosófica fundamental que está en Schopenhauer es el primado de la conciencia. Schopenhauer absolutiza la estructura de la conciencia y su objeto, y ve todo lo real como objeto de una conciencia individual. Esta es para él una verdad fundamental y clara para todo aquel que reflexione un momento sobre ella. Es más: se trata de una verdad evidente e inmediata. El verdadero idealismo es para Schopenhauer aquel que afirma la dependencia total de todo objeto respecto de un sujeto: como objeto en cuanto tal, como materia informe, en tanto que es correlato de un sujeto y sin este no es pensable; como cosa determinada en espacio, tiempo y relaciones causales con otras, porque estas formas de su existencia son formas propias del sujeto que conoce. En este sentido interpreta y desarrolla Schopenhauer el idealismo trascendental kantiano¹⁹.

Esta concepción del idealismo es caracterizada por Hegel como formal, pues, según él, lo fundamental para este idealismo es la forma frente al contenido. Independientemente de cuál sea el contenido del pensar o de la sensibilidad, aquello que sea en cada caso objeto de consideración, este idealismo lo engloba como representación de un sujeto. No se llega a la consideración del contenido mismo, sino que se bascula entre dos formas para ese contenido: o bien subjetivo, o bien objetivo; o bien lo dado existe solo como representación de un sujeto, o bien existe de forma externa e independiente de este, o bien «idealismo», en este sentido formal, o bien «realismo»:

Este idealismo subjetivo, ya sea el idealismo inconsciente de la conciencia en general o conscientemente como principio declarado y planteado, se refiere solamente a la forma de la representación, según la cual un contenido es el mío; esta forma es declarada en el idealismo sistemático de la subjetividad la única verdadera, excluyente de la forma de objetividad o realidad, del ser externo de tal contenido. Tal idealismo es formal, en la medida en que no tiene en cuenta el contenido del representar o del pensar, contenido que en el representar o en el pensar puede mantenerse completamente en su finitud.²⁰

¹⁸ «Lockes Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen; Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert». Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Stuttgart/Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, Vol. II: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 22.

¹⁹ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ «Dieser subjective Idealismus, er sey als der bewußtlose Idealismus des Bewußtseins überhaupt oder bewußt als Princip ausgesprochen und aufgestellt, geht nur auf die Form der Vorstellung, nach der ein Inhalt der meinige ist; diese Form wird im systematischen Idealismus der Subjectivität als die einzig wahrhafte, die ausschließende gegen die Form der Objectivität oder Realität, des äusserlichen Daseyns jenes Inhalts behauptet. Solcher Idealismus ist formell, indem er den Inhalt des Vorstellens oder Denkens nicht beachtet, welcher im Vorstellen oder Denken dabey ganz in seiner Endlichkeit bleiben kann». Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* 21, *op. cit.*, p. 143.

Como vemos, cualquiera que sea el contenido del pensamiento de la intuición, ya sea un planeta o una obra de arte, lo que interesa a este idealismo es resaltar que este contenido solo existe bajo la forma de mi representación. La finitud o infinitud del contenido mismo quedan fuera de consideración.

Bajo esta perspectiva, prosigue Hegel, ni se pierde ni se gana nada. No se pierde nada, porque la realidad de todo contenido finito, por insignificante que sea, pasa con su finitud y todo su ser de una forma a otra, de ser «subjetivo» a ser «objetivo», o al revés. Pero tampoco se avanza en nada, porque toda la cuestión sigue girando en torno a un contenido finito: no se dirime nada esencial. Se discute, por decirlo así, si la piedra del camino existe como algo externo e independiente del sujeto, o si existe solo subjetivamente. Pero en cualquier caso se sigue hablando de la piedra del camino, afirmando su ser, ya sea objetiva o subjetivamente.

El idealismo hegeliano plantea por contra otra perspectiva. Su tesis fundamental es la negación de la realidad de lo finito y la afirmación de lo ideal, de la idea absoluta, como lo único verdadero en sentido filosóficamente estricto. La cuestión sobre si las cosas finitas, aquello que vemos y sentimos, existen o bien en sí objetivamente o bien solo en tanto que son representadas, es una cuestión baladí. Lo importante en verdad es si lo finito tiene realidad verdadera o no. La misma oposición sujeto-objeto es ella misma finita. Lo finito tiene verdad y realidad derivada, esto es, solo en la medida en que en él se expone la razón.

El idealismo de la filosofía no consiste en otra cosa más que en no reconocer a lo finito como un ser verdadero.²¹

El idealismo de Hegel plantea que toda verdad reside en el pensamiento, que lo finito y material no tiene en sí mismo verdad alguna, sino que está subordinado a lo racional. Mientras el idealismo hegeliano consiste en la audacia de negar toda verdadera realidad al mundo, el idealismo finito o formal, si seguimos la denominación de Hegel, se limita a hacer del mundo entero y las cosas materiales una representación en nuestra conciencia. El yo finito y egoísta se regocija en cada fenómeno al reconocerlo como una representación propia. Pero sigue atrapado en la finitud. El verdadero idealismo, diría Hegel, libera al yo de su propia prisión, lo eleva desde la finitud de su perspectiva hasta el pensar puro.

Para Hegel, el objeto de conocimiento de la filosofía es la idea absoluta y sus diversas presentaciones como idea lógica (en el elemento del pensar), como idea de la vida (en la naturaleza) y como idea de la libertad (en el espíritu). Razón (logos, idea), vida y libertad son por tanto las grandes ideas que estudia la filosofía, y lo finito y real es considerado solo en la medida en que es instanciación de lo ideal.

²¹ «Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seyendes anzuerkennen». G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* 21, *op. cit.*, p. 142.

4. CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA

El concepto schopenhaueriano de idealismo reposa como vemos completamente en la estructura de la conciencia. La oposición entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo, es un marco fundamental de su filosofía, una verdad evidente y palpable a partir de la cual despega todo su pensamiento. En Hegel, sin embargo, encontramos una relativización de esa estructura de la conciencia. Es decir, Hegel no asume la oposición entre sujeto y objeto como una verdad absoluta, sino que la piensa como un momento en el desarrollo del espíritu. Aquí es donde se enmarca la afirmación hegeliana de que la filosofía kantiana puede ser comprendida perfectamente como una teoría de la conciencia²². Podemos afirmar lo mismo del pensamiento de Schopenhauer. Al absolutizar la relación de la conciencia con un objeto como la verdad primera y más evidente de la filosofía, Schopenhauer no tematiza este marco mismo ni va más allá de él, sino que reduce la totalidad de su pensamiento a esta estructura.

Hegel rompe de una doble manera con la absolutización de la estructura de la conciencia. En primer lugar, en la medida en que, asumiéndola como punto de partida, la desarrolla hasta sus últimas consecuencias y muestra que el agotamiento de la dialéctica entre la conciencia y su objeto lleva a la superación de ese esquema. Este proceso se lleva a cabo, como es de sobra conocido, en su *Fenomenología del espíritu*. En segundo lugar, vuelve a pensar en su filosofía la oposición entre la conciencia y su objeto, pero esta vez enmarcándola como decíamos dentro del desarrollo del espíritu. La conciencia es el momento negativo del desarrollo del espíritu, entendido este primeramente como espíritu subjetivo. El espíritu, en la medida en que es un constante relacionarse consigo mismo a través de un otro, esto es, en la medida en que es yo, es conciencia. La superación de la oposición entre la conciencia y su objeto es el conocimiento de sí mismo del espíritu, o su reconocerse a sí mismo. El espíritu deja de ser yo, cuando el yo se revela como el concepto especulativo en su existencia real, esto es, cuando el yo conoce su propio contenido como lo universal y substancial, y sale así de su propia cárcel²³.

El sujeto schopenhaueriano tiene a su objeto como algo inmediato y dado. Aprehende sus objetos mediante la sensibilidad, los pone en relación de causalidad entre sí y generaliza a partir de leyes. Existe ya una tensión entre esta generalización o proceso de abstracción y la verdad misma, que para este sujeto está en los objetos concretos que se dan en la intuición. Cuanto más avanza hacia lo universal, más se aleja de las cosas mismas y por tanto de la verdad. A su vez, las cosas mismas que conoce no son cosas en sí mismas, sino sus representaciones. Son fenómenos, y como tales han de ser tomadas. Schopenhauer se sitúa así en lo que Hegel llamaría el punto de vista del entendimiento dentro de la *Fenomenología del espíritu*. Más allá del mundo fenoménico está el mundo en sí, el cual el sujeto ni conoce ni puede conocer, porque conocer un objeto implica representarlo y aplicarle las formas de la subjetividad:

²² Cfr. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie* § 415, *Anmerkung*.

²³ *Ibid.*, § 439.

espacio, tiempo y causalidad. El en sí de las cosas queda por lo tanto incognoscible para sensibilidad, entendimiento y razón. Pero el mero conocimiento de fenómenos no basta para Schopenhauer. *Entender*, en Schopenhauer, es esencialmente aplicar el principio de causalidad entre fenómenos. Todo el mundo fenoménico con sus diversos seres y acontecimientos puede ser entendido al reducirlo a una serie de leyes universales, que a su vez describen fuerzas fundamentales. La ciencia natural, con la física como paradigma de la época, es en esencia muy parecida a la botánica: en el fondo trata de hacer un registro de las fuerzas fundamentales que explican el universo. Estas fuerzas, sin embargo, quedan siempre desde la ciencia natural sin explicar. Son, de hecho, inexplicables, *qualitates occultae*²⁴. Toda ciencia natural, explica Schopenhauer, es o bien morfológica, es decir, describe fenómenos, o bien etiológica, esto es, explica causalmente los fenómenos. Las primeras, como la botánica, por ejemplo, no explican el porqué de las cosas. Las segundas, como la física, reducen los fenómenos a una serie de fuerzas naturales; nos enseñan así el orden de los fenómenos y sus leyes, pero no nos dan la esencia del mundo. Nos explican por qué ocurren las cosas, cuándo y dónde, pero no nos explican el ser de las cosas. Nos enseñan el mundo desde fuera, como mera representación. Pero la pregunta filosófica se mantiene siempre abierta, la pregunta por el ser de las cosas: ¿es este mundo solo representación, o es algo más?

El camino que Schopenhauer traza para llegar a la respuesta a esta pregunta pasa por la *autoconciencia*. Es en la autoconciencia donde se encuentra la salida a la oposición de la conciencia, la verdad de esta. Esta es, nuevamente, una tesis común con Hegel. Sin embargo, los conceptos de autoconciencia de uno y otro difieren, como en el caso del idealismo, en puntos fundamentales. Autoconciencia en Schopenhauer significa tanto como autorreflexión del individuo, conocimiento del ser humano sobre sí mismo. En su interior, el ser humano descubre la llave que abre el misterio tanto de su propio ser como del ser del mundo. En sí mismo, evidente a su percepción interna, el ser humano está presente por un lado como fenómeno, como un cuerpo físico arrojado al mundo y sometido a sus leyes naturales, y por otro lado, como voluntad. La voluntad se da al ser humano en su percepción interna (su autoconciencia, según Schopenhauer) como el en sí de sí mismo, como lo originario, frente al entendimiento, que queda relegado como lo secundario. Es lo que Schopenhauer llama el primado de la voluntad en la autoconciencia. A partir de este primado de la voluntad, que para él es un hecho, se desarrolla la comprensión del mundo como objetivación de la voluntad y la consiguiente propuesta filosófica acorde a la tradición estoica.

El concepto de autoconciencia, en Hegel, no se deja sin embargo explicar como conocimiento de uno mismo. Al nivel de la autoconciencia se llega con el resultado de que ser-en-sí y ser-para-otro son lo mismo. Tal resultado es alcanzado por el entendimiento en su desarrollo. El entendimiento y las ciencias nos presentan el mundo como fenoménico. Todo fenómeno se explica gracias a la conjunción de fuerzas naturales que son descritas mediante leyes. Se

²⁴ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, p. 185.

trata del paradigma científico de la física newtoniana, paradigma dominante en la época y que es válido tanto para Hegel como para Schopenhauer. El ser de todo lo sensible es en verdad fenómeno, y más allá del mundo como representación está la esencia interna de las cosas. De esta esencia interior de las cosas no hay conocimiento alguno, y esto, argumenta Hegel, no porque la razón sea incapaz de ir más allá de lo fenoménico, sino simple y llanamente porque ese interior es un mero polo negativo, la negación de todo contenido, lo negativo del mundo. Es el puro vacío y en el vacío, obviamente, no hay nada que conocer²⁵.

Si se reflexiona un poco más sobre la cuestión, es inevitable ver que lo suprasensible, ese mundo en sí, es una idea *que se deriva del mundo como representación*. Pues el mundo en sí no es más que el mundo tal y como es en verdad. Lo suprasensible se entiende a partir de lo sensible, o lo sensible es definitorio para él. El mundo en sí se define a través del mundo como representación, el mundo como representación es por tanto la mediación del mundo en sí y se encuentra en su esencia. Es decir: si la esencia del mundo como representación es el mundo en sí, la esencia del mundo en sí es a su vez el mundo como representación. O el mundo suprasensible es, él mismo, sensible.

Aquí se revela, según Hegel, el principio fundamental del entendimiento: la postulación de diferencias y su superación en la unidad. El entendimiento plantea diferencias que luego reunifica en una unidad originaria. En esto consiste su explicar. Desdobra lo real en fenómeno y nómeno y posteriormente muestra cómo sus propias distinciones se vienen abajo.

Este infinito diferenciarse y volver a identificarse es el juego que tiene la conciencia consigo misma. Aparentemente, el entendimiento muestra la verdad de las cosas, esto es, la verdad de algo distinto a él mismo. Pero en realidad solo se ocupa de sí mismo. La verdad intelectual, la verdad del mundo como representación, no es más que la autorreflexión del entendimiento. En cuanto es alcanzado este resultado, se pone de manifiesto que la verdad de la conciencia es la autoconciencia, que la verdad del mundo es el *yo pienso*. La aparentemente férrea estructura sujeto-objeto es en el fondo la relación del sujeto consigo mismo. La conciencia de un ser-otro es en verdad la conciencia de uno mismo a través de un ser-otro: autoconciencia.

El paso del entendimiento a la unidad de la autoconciencia en Hegel está fuertemente influido por la deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura* y su concepto de unidad de la apercepción o unidad de la autoconciencia. En esa unidad del pensar es donde Hegel sitúa la verdad y, no en vano, afirma en la *Fenomenología* que con el paso a la autoconciencia se entra en el reino de la verdad²⁶.

Este autoconocerse a través del otro es un concepto de autoconciencia que en Schopenhauer no aparece —o bien por no conocerlo, o bien por no compartirlo—. Por ello no da el paso de entender que todo objeto de la sensibilidad es reflejo de la conciencia, que por tanto el sujeto está conociéndose a sí mismo a través del objeto. Esta reflexión no la hace Scho-

²⁵ Cfr. Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* 9, *op. cit.*, p. 89.

²⁶ *Ibid.*, p. 103.

penhauer, y no llega por tanto a tematizar expresamente la autoconciencia como estructura. Para Schopenhauer la autoconciencia es la mirada introspectiva del sujeto, y lo importante ahí no es para él tematizar esa reflexión en sí misma sino más bien lo que se revela en esa mirada introspectiva. Lo que sale a la luz es la voluntad, la esencia en sí del ser humano y, por analogía, del mundo.

Al analizar la voluntad aparecen en la exposición de Schopenhauer dos conceptos que son igualmente centrales en el análisis de la autoconciencia en Hegel: deseo y satisfacción²⁷. Para Schopenhauer, la vida consiste en una sucesión continua de deseos e insatisfacciones, ya que toda satisfacción es solamente parcial y da pie al surgimiento de un nuevo deseo. Un progreso infinito de desear, querer, satisfacer el deseo o necesidad, aburrirse, y volver a desear. La vida del ser humano oscila constantemente entre el dolor y el aburrimiento. Su esencia se reduce a querer y aspirar a algo continuamente; su vida consiste en querer, pero en el querer mismo reside sin embargo el dolor por la carencia de algo. Una vez conseguido el objeto querido, desaparece esa carencia, ese dolor, y desaparece con ellos también el estímulo, de tal manera que a la satisfacción de un deseo le sigue el aburrimiento. Menospreciar lo que se tiene y anhelar lo que se carece anida en el fondo de toda vida humana. Pues toda vida en general es fenómeno (*Erscheinung*) de la voluntad única e infinita, el manantial inagotable e irracional del querer.

Nadie como Schopenhauer ha captado y descrito tan atinadamente esta característica de la vida humana. La vida es sufrimiento y anhelo; ambos podrán cambiar sus expresiones, unos desearán una comida copiosa, otros batir un récord deportivo, otros quizás escribir una novela. Los distintos objetos de deseo cumplen, pese a su diversidad, la misma función de combustible para ese incesante motor que es la vida humana. Todo ser humano, desde el más ilustre e intelectual al más sencillo, se encuentra encerrado en la rueda constante del querer-sufrir, obtener, aburrirse y volver a querer y sufrir.

Hegel introduce también en su análisis de la autoconciencia, como decíamos, los conceptos de deseo y satisfacción. Situémonos de vuelta al principio del capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*. La conciencia ha experimentado (*erfahren*) que la verdad de su objeto está en ella misma, o que las determinaciones esenciales del mismo son puestas por ella. Al relacionarse con su otro, la conciencia descubre que solo se está conociendo a sí misma. El momento de la autoconciencia comienza por tanto con el regreso desde lo otro. De esta manera está presente ante la conciencia un doble objeto: por un lado el primero, la cosa que se le había dado como inmediata, como estando ahí, y que, al romper esa fachada de inmediatez, se ha desvelado como nula; por otro lado, ella misma, la conciencia, que es la verdadera esencia. Atendamos a que este paso no es dado por Schopenhauer. Él no pone nunca en cuestión la inmediatez de la cosa dada, no niega por tanto la oposición entre sujeto y objeto, sino que la sostiene firmemente. Esta es una diferencia fundamental con Hegel. Entre otras cosas, porque desde un punto de

²⁷ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *op. cit.*, § 57.

vista hegeliano podríamos afirmar: Schopenhauer *constata* la lógica vital del deseo y la satisfacción, pero no la deriva racionalmente. En su *Fenomenología*, sin embargo, Hegel nos brinda las herramientas para comprender que esa lógica del deseo tiene su fundamento en la experiencia de toda conciencia de la nulidad de los objetos de la certeza sensible y la percepción.

La autoconciencia tiene por tanto en Hegel dos objetos: la cosa y ella misma. La cosa, la objetividad dada, se ha desvelado como nula: su esencia y su verdad están en el yo. Por ello en la autoconciencia reside la tendencia a sentar aquello que ya es en sí: identificar la objetividad dada consigo misma, hacerla propia²⁸. La conciencia se sabe a sí misma en el objeto; en sí el objeto es nulo y es solo la mediación de la relación del yo consigo mismo. El objeto no tiene realidad verdadera, sino que es nada frente al sujeto; su independencia es aparente, su consistencia es una farsa, pura fachada. Y sin embargo, sigue estando ahí como no-yo, como lo otro. El sujeto se sabe en sí idéntico con el objeto, y a pesar de ello se da cuenta a la vez de su carencia, de su limitación, porque aquello que es idéntico con él está sin embargo fuera de él. La todavía existente diferencia entre sujeto autoconsciente y objeto se desvela así como un desgarramiento del sujeto. Aquello que es en sí él mismo es conocido como algo que le falta. De ahí surge la actividad del yo, que consiste en hacer realidad aquello que ya es en sí. Su deseo, como indica también Schopenhauer, traduce esa carencia surgida de constatar aquello que falta para completar su identidad. La autoconciencia satisface su deseo asimilando al objeto, eliminando su apariencia independiente, consumiéndolo. El objeto debe sucumbir. De esta manera el yo se realiza a sí mismo y elimina tanto la parcialidad de su subjetividad como la aparente independencia del objeto.

En el consumo del objeto el deseo se satisface. Pero el objeto es una cosa singular y perecedera, y así lo es la satisfacción. Se crea por tanto un nuevo deseo surgido de la confrontación con otras cosas singulares y, a la postre, una cadena infinita de deseos y satisfacciones que nunca son plenas. En esta satisfacción la autoconciencia vivencia nuevamente su propia limitación: ella es deseo, y como tal está condicionada por el objeto. Su verdadero objeto sí es, al final, independiente: no es simplemente un ser-ahí, una cosa cualquiera; el objeto genuino de la autoconciencia es otra autoconciencia. La autoconciencia alcanza su satisfacción solo en otra autoconciencia²⁹. Dicho de manera general: el ser humano sale finalmente de la encrucijada entre deseo y aburrimiento gracias al reconocimiento de otro ser humano.

Valga esta como una salida a esa vida llena de deseo e insatisfacción que surge de su misma lógica interna. Podemos encontrar en Hegel todavía una segunda salida a esta problemática. La dinámica de deseo y satisfacción genera, como hemos visto, una progresión infinita, una satisfacción fugaz a la que sigue primero el aburrimiento y luego el deseo restaurado. Deseos y satisfacciones particulares se suceden unos a otros. Citemos ahora a Hegel, no ya en la *Fenomenología*, sino en su filosofía del espíritu práctico:

²⁸ Cfr. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, § 425.

²⁹ Cfr. Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* 9, *op. cit.*, p. 108.

Pero la verdad de las satisfacciones particulares es la satisfacción universal, que como felicidad la voluntad pensante se pone como fin.³⁰

En la medida en que el ser humano no es solo voluntad, sino que posee igualmente entendimiento y capacidad de pensar, elabora la representación, la idea en sentido laxo, no hegeliano del término de una satisfacción plena: la *felicidad*. Con Schopenhauer se podría argumentar: de acuerdo en que los seres humanos poseen desde hace siglos la idea de la felicidad como una satisfacción plena; pero el filósofo es consciente de que esa satisfacción plena es inalcanzable, es una *contradictio in adjecto*. La argumentación de Hegel no pasa, sin embargo, por la viabilidad o no de la felicidad. Dejando eso de lado, lo que es claro es que en la idea de la felicidad está contenida la satisfacción general de todas las necesidades y deseos. Ante esta plenitud general ideada por el pensamiento los deseos e inclinaciones particulares son subordinados, esto es, son parte de esa satisfacción general o son incluso abandonados en pos de aquella. La idea de felicidad implica por tanto una limitación y un control de los deseos e impulsos particulares que conlleva a su vez una elevación más allá de ellos. Es ahí, en ese poder que ejerce el sujeto sobre sus deseos particulares en pos de otra cosa, donde se encuentra ya el germen de la verdadera libertad.

5. CUESTIONES ABIERTAS

Los grandes pensadores se caracterizan, entre otras muchas cosas, por la gran amplitud de su pensamiento. Una discusión como la aquí presentada entre dos grandes de la Historia de la Filosofía del calibre de Hegel y Schopenhauer se queda necesariamente corta. En este artículo hemos confrontado cuestiones fundamentales de las filosofías de ambos pensadores, pero quedan todavía muchos temas por tratar, donde la confrontación de ambas figuras será sin duda también enriquecedora. Veamos para finalizar algunas de ellas.

Uno de esos temas aquí no desarrollados es la concepción del arte defendida por cada uno de ellos. Mientras Schopenhauer presenta el arte primordialmente como un medio para evadirse de este mundo de sufrimiento, Hegel ve en él la exposición plástica de lo racional, de la idea absoluta.

Otra cuestión interesante a discutir entre ambos sería la del destinatario de las filosofías de cada uno. Es inevitable reconocer en Schopenhauer un cierto elitismo. No se trata solo del desprecio que expresa hacia sus contemporáneos por no encontrar el reconocimiento que esperaba. Tampoco es solamente el hecho, ya de por sí significativo, de que nos encontremos regularmente en la obra de Schopenhauer con citas en griego clásico, latín, inglés, francés, castellano u otros idiomas. Significativo es esto cuando se tiene en cuenta que en la Alemania

³⁰ «Aber die Wahrheit der besonderen Befridigungen ist die allgemeine, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht». Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, § 478.

del siglo XIX solo una minoría podría entender tales citas. Esto no quiere decir que su pensamiento sea por ello inaccesible al gran público, pero sí puede interpretarse como una tendencia elitista del autor. En comparación, las citas en otros idiomas aparte del alemán son en Hegel escasísimas. Hay ahí con bastante probabilidad una intencionalidad por parte de Hegel, a saber, la de hacer su pensamiento accesible a la gran mayoría del público.

Pero ambas cosas, al fin y al cabo anecdóticas, adquieren cierta relevancia solamente teniendo en cuenta una diferencia fundamental entre ambos filósofos: su concepción de la filosofía. Si Hegel ha pasado a la historia como uno de los pensadores más incomprendidos e incomprensibles, no fue esta en ningún caso su intención. Irónicamente, Hegel destina durante toda su vida su filosofía al público más amplio posible. Que la filosofía ha de ser accesible para cualquier persona es una convicción que Hegel arrastra ya desde sus tiempos en Berna y sus proyectos como educador popular (*Volkserzieher*). Pero esto no se limita a una convicción personal, sino que se trata de una posición filosófica de pleno derecho. Si el contenido de la filosofía es la idea por excelencia y ese contenido tiene que ser accesible al común de los mortales, es necesario un camino pedagógico que transite desde las preconcepciones más asentadas del hombre de campo más sencillo hasta el éter de la ciencia. Tal camino es ni más ni menos que la *Fenomenología del espíritu*. Ella se propone «La tarea de llevar al individuo desde su punto de vista inculto hasta el saber»³¹.

La intención de hacer llegar su filosofía a la gente común no se queda en una promesa vacía, sino que Hegel dedica toda una obra para acometer esa tarea. Otra cuestión es naturalmente si tuvo éxito en ello. En contraste con Hegel, Schopenhauer establece una clara contraposición entre el hombre común y el genio. El conocimiento de la verdad y a la vez la posibilidad de redención de este mundo de sufrimiento se basan según Schopenhauer en la contemplación de las ideas. Tal contemplación es un puro entregarse en la admiración del objeto, desgarrando este del flujo constante del mundo fenoménico y contemplándolo en su ser mismo, pero a la vez también perdiéndose uno mismo como sujeto, olvidando su personalidad, el carácter de uno mismo y aplacando completamente la voluntad. Esa pura actividad pausada y contemplativa es una actividad artística, el camino para la redención y para alcanzar la verdad. El genio es la persona que tiene la capacidad especial para ese perderse en la contemplación. Frente a él, el ser humano normal y corriente tiene dificultad para captar las ideas en cada momento de la existencia. El común de los mortales no es capaz de detenerse en la contemplación; su entendimiento le lleva enseguida a pasar de lo sensible al concepto, a aplicar el principio de razón suficiente y buscar la explicación del fenómeno. Pero sobre todo, de lo que el hombre común no es capaz es de aplacar su voluntad aunque solo sea por un instante. Al contrario, su constante tendencia es la de reinterpretar siempre lo dado como un medio para satisfacer sus deseos. La filosofía, que es pura contemplación de las ideas, queda así relegada a una élite genial, a hombres y mujeres con un talento especial: a, como diría Hegel, *Sonntagskinder*.

³¹ «Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen», Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* 9, *op. cit.*, p. 24.

Más allá de estas cuestiones hay otra serie de puntos que darían lugar a discusiones enriquecedoras entre ambos autores. Se trata de otras temáticas abiertas no tocadas en el presente texto, tales como el concepto de voluntad, la relación entre filosofía y religión, o el concepto mismo de sistema y con él la forma de exposición de la filosofía. Especialmente interesante sería a este último respecto una reflexión comparada entre ambos filósofos. De sobra conocida es la posición hegeliana de que la verdad ha de ser expuesta esencialmente en un sistema. La tarea solamente completada en la clausura de la *Ciencia de la lógica* es la fundamentación de ese sistema de la ciencia filosófica. Cabría aquí la pregunta: ¿es la filosofía schopenhaueriana tomada como un todo también un sistema? ¿O se trata más bien de una serie de reflexiones compiladas? Esencial para un sistema filosófico es el lugar orgánico que ocupa cada parte dentro del todo. En Hegel existe una pretensión arquitectónica inequívoca. En la obra de Schopenhauer, sin embargo, si bien existe una línea argumental básica, bien podría parecer que algunas reflexiones podrían ubicarse en otro contexto o incluso desaparecer, sin que se perdiese nada esencial para el todo. Pero más aún, ¿tiene Schopenhauer la pretensión de ofrecer un sistema de la filosofía? ¿Es su filosofía *volcable* en la forma de un sistema? En cualquier caso, Schopenhauer sí parece plantear una articulación de su filosofía. En el § 9 de *Paralipómene* nos ofrece una división de su filosofía en tres partes: metafísica de la naturaleza, metafísica de lo bello y metafísica de las costumbres. Con esta división nuestro filósofo se hace cargo de la enorme ampliación de la metafísica llevada a cabo por Kant. Rara vez hasta Kant y después hasta Schopenhauer se mantuvo en la Historia de la Filosofía que existiese una metafísica de lo práctico. Hegel, por contra, limita dentro de su sistema la metafísica a la lógica especulativa. Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu no son metafísica, si bien tanto su objeto de estudio, es decir, la idea, como su proceder metodológico encuentran su fundamento en la metafísica. Cuáles son los límites de la metafísica, y para qué y en concepto de qué es ella una filosofía fundamental, es otra cuestión a debatir entre nuestros dos filósofos que queda aquí abierta.

Hay por ende todavía mucho que debatir entre las ideas de estos dos grandes pensadores de la Historia de la Filosofía. Valga lo expuesto aquí, por tanto, como un aperitivo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAGÜÉS ALIAGA, Rafael, «¿Es la filosofía hegeliana un acosmismo? Hegel y el concepto de mundo», en *Revista Tales*, 4, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, 1968. Vol. 4, *Jenaer Kritische Schriften*; Vol. 9, *Phänomenologie des Geistes*; Vol. 12, *Wissenschaft der Logik*, 2. *Die subjektive Logik* (1816); Vol. 20, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830); Vol. 21, *Wissenschaft der Logik*, 1. *Die objektive Logik*, 1. *Die Lehre vom Sein* (1832).
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830), hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1991.

- HENRICH, Dieter, «Hegels Theorie über den Zufall», en D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, pp. 157-186.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2003. Traducción de Pedro Ribas.
- SCHIRMACHER, Wolfgang, «Asketische Vernunft: Schopenhauer im Deutschen Idealismus», en *Schopenhauer Jahrbuch*, 65, 1984.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sämtliche Werke*, Stuttgart/Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. Vol. I, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*; Vol. II, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*; Vol. IV, *Parerga und Paralipomena I*; Vol. V, *Parerga und Paralipomena II*.
- , *El mundo como voluntad y representación*, I y II, Madrid, Trotta, 2003-2004. Traducción de Pilar López de Santa María.