

PANORAMA POLÍTICO DEL SIGLO XIX EN EUROPA

Los acontecimientos políticos en Europa durante el siglo XIX fueron intensos y transformadores: marcaron el paso de los regímenes absolutistas a sistemas más liberales y nacionales. El panorama político del siglo XIX en Europa se puede resumir como un proceso de transición del Antiguo Régimen al Estado moderno liberal, marcado por la lucha entre conservadores, liberales y nacionalistas, y por la irrupción de los movimientos obreros y del socialismo.

1. Herencia de la Revolución Francesa y Napoleón – Congreso de Viena

Consecuencias de la Revolución Francesa: Difusión de ideas de libertad, igualdad y soberanía popular. Fin del absolutismo en varios países (aunque con resistencias). Inspiración para revoluciones posteriores en toda Europa. La Revolución Francesa (1789) y el Imperio napoleónico disolvieron en gran medida el orden feudal y absolutista, difundiendo ideales de soberanía popular, igualdad jurídica y libertades civiles.

Napoleón Bonaparte expandió los ideales revolucionarios por Europa mediante conquistas. Reorganizó territorios y debilitó monarquías tradicionales. Su derrota llevó a un intento de restaurar el orden anterior.

Tras la derrota de Napoleón en 1815, las grandes potencias (Austria, Rusia, Prusia, Reino Unido y Francia) se reorganizaron en el Congreso de Viena. El Congreso de Viena (1814-1815) tuvo como objetivos principales restablecer un orden político estable en Europa tras las guerras napoleónicas, reforzando el poder de las monarquías y evitando nuevas revoluciones liberales:

Restauración de las dinastías depuestas, replanteando el principio de legitimidad (derecho de los monarcas tradicionales a recuperar sus tronos, como los Borbones en Francia y España). Reimplantación del absolutismo, reemplazando gobiernos liberales y constitucionales surgidos de la Revolución Francesa por monarquías absolutas fundadas en el derecho divino.

Restablecer fronteras "previas" a la Revolución, reduciendo Francia a sus límites de 1792 y dismantelar el imperio napoleónico. Rodear y debilitar a Francia, creando Estados fronterizos fuertes (Países Bajos, reino piemontés-sardo, Confederación Germánica) para actuar como barreras y evitar nuevas expansiones.

Establecer equilibrio de poder y paz duradera, reconfigurando territorios para que ninguna potencia (ni siquiera los vencedores) adquiriera demasiado poder. Crear mecanismos de cooperación mediante la Santa Alianza y la Cuádruple Alianza, articuladas para mantener el orden absolutista y poder intervenir en Estados revolucionarios. El Congreso de Viena buscaba evitar futuras guerras a gran escala,

contener el liberalismo y el nacionalismo, y consolidar un orden europeo conservador hasta mediados del siglo XIX.

2. Restauración (1815-1848) y liberalismo

El Congreso de Viena (1814-1815) reunió a las potencias europeas tras la caída de Napoleón con el objetivo de restaurar las monarquías y el equilibrio de poder. Inició así una etapa conservadora conocida como la "Restauración". El periodo conocido como Restauración (1815-1848) intentó borrar el legado revolucionario mediante alianzas conservadoras como la Santa Alianza, que respaldaba intervenciones contra regímenes liberales.

Sin embargo, el liberalismo político se afianzó como fuerza dominante: limitando el poder monárquico por medio de constituciones, parlamentos representativos y garantías de derechos individuales, muchas veces ligado a los intereses de la burguesía industrial y comercial.

3. Nacionalismo y oleadas revolucionarias (entre 1820, 1830 y 1848)

El nacionalismo se convirtió en la otra gran ideología del siglo XIX, reclamando la unidad de los pueblos basada en la lengua, la historia y la cultura:

- Nacionalismo centrípeto: unificación de territorios "dispersos" (Alemania e Italia).
- Nacionalismo centrífugo: independencia de pueblos dentro de imperios multinacionales (húngaros, eslavos, italianos, griegos, etc. bajo el Imperio austríaco o el otomano).

Entre 1820 y 1848 se sucedieron varias oleadas revolucionarias (España, Italia, Alemania, Francia, Imperio austríaco) que exigían constituciones liberales, sufragio ampliado y autonomía nacional, aunque muchas fueron aplacadas por las monarquías.

Son movimientos liberales y nacionalistas contra gobiernos absolutistas. Destacan las Revoluciones de 1848, que exigían constituciones, derechos y participación política. Aunque muchas fracasaron, consolidaron ideas democráticas.

4. Revoluciones de 1848 y su impacto

Las revoluciones de 1848, conocidas como la "Primavera de los pueblos", estallaron en buena parte de Europa por una combinación de causas políticas, económicas, sociales e ideológicas que se acumularon desde la Restauración posterior a 1815.

La "primavera de los pueblos" de 1848 fue la explosión más amplia de protestas liberales y nacionales, con revoluciones simultáneas en París, Viena, Berlín, Venecia, Budapest y otras ciudades.

Si bien en la mayoría de casos los monarcas recuperaron el control, el episodio consolidó el ascenso de la burguesía y forzó concesiones como la abolición de remanentes feudales, la ampliación de la ciudadanía política y la promoción de reformas administrativas modernas.

Causas políticas e ideológicas

- Insatisfacción con la Restauración: los regímenes absolutistas y semi-absolutistas impuestos por el Congreso de Viena (1815) negaban ampliamente las libertades ilustradas y liberales, lo que generó malestar en burgueses, intelectuales y sectores urbanos.
- Demanda de liberalismo y democracia: se exigía constituciones, parlamentos representativos, sufragio ampliado, libertad de prensa y de asociación, rechazando la monarquía censitaria y los sistemas autoritarios.

Causas económicas y sociales

- Crisis económica y hambruna: entre 1845 y 1849, una plaga de la patata y malas cosechas de cereales provocaron hambrunas y subida de precios, lo que agravó la miseria campesina y urbana.
- Crisis industrial y desempleo: la desaceleración industrial redujo salarios y aumentó el paro, sobre todo en áreas urbanas, mientras la burguesía se asfixiaba por aranceles, restricciones y falta de políticas económicas modernas.

Auge del nacionalismo

- En muchos territorios (Alemania, Italia, pueblos eslavos dentro del Imperio austríaco) se intensificaron las demandas de unidad nacional, autonomía o independencia, en conflicto con Estados multinacionales y fronteras impuestas desde arriba.
- El nacionalismo se combinó con el liberalismo para exigir Estados-nación basados en una constitución, pero también generó tensiones internas entre diferentes grupos nacionales.

Presencia de movimientos sociales y obreros

- El nacimiento del capitalismo industrial y la formación de un proletariado urbano hicieron crecer las demandas de derechos laborales, sufragio universal y mejoras sociales, expresadas por socialistas, republicanos y obreros.
- En varios países (sobre todo Francia) se conformaron alianzas táctiles entre burguesía liberal, pequeños comerciantes, artesanos y obreros, que se rompieron después del triunfo inicial, cuando los intereses de clase divergieron.

Las revoluciones de 1848 fueron el resultado de la convergencia de tiranía política, crisis económica, aspiraciones liberales y nacionalistas, y el surgimiento de un movimiento obrero, aunque la disparidad de objetivos entre los distintos actores contribuyó a su fracaso a medio plazo.

Las revoluciones de 1848 fracasaron en la mayoría de países europeos porque, pese al éxito inicial, las coaliciones revolucionarias se rompieron, los gobiernos consiguieron recuperar el control y las élites conservadoras lograron sofocar o reorientar el movimiento hacia reformas limitadas.

En conjunto, el fracaso se debió a falta de coordinación entre países, rivalidades nacionalistas, divisiones internas (liberales vs. socialistas/obreros) y la capacidad de los monarcas y sus ejércitos para reorganizarse y recuperar el poder, aunque la

experiencia de 1848 dejó un legado de reformas políticas, constitucionales y sociales para la posteridad.

5. Unificaciones de Italia (1861-1870) y Alemania (1871)

En la segunda mitad del siglo se materializaron dos procesos clave:

- Unificación de Italia (1861-1870), impulsada por el movimiento liberal-nacionalista (Cavour, Garibaldi) y coronada bajo la monarquía de Saboya.
- Unificación de Alemania (1871), obra de Otto von Bismarck mediante guerras y políticas conservadoras, combinando nacionalismo y autoritarismo bajo el Imperio germánico.

Ambos procesos reflejan cómo el nacionalismo pasó a ser instrumentalizado por élites conservadoras, no solo por liberales ilustrados.

6. Expansión del capitalismo, imperialismo y socialismo

Las potencias europeas (Reino Unido, Francia, Alemania, etc.) se expandieron fuera de Europa. Destaca la Conferencia de Berlín (1884 y 1885), donde se organizaron las colonias africanas, que generó rivalidades entre potencias. El capitalismo industrial se consolidó como sistema económico hegemónico, impulsando la creación de Estados fuertes, burocracias eficientes y sistemas fiscales modernos.

Simultáneamente, el imperialismo llevó a las grandes potencias europeas a la expansión colonial en África, Asia y Oceanía, intensificando las rivalidades entre Estados. La expansión imperialista que preparó tensiones futuras.

Como respuesta al orden liberal-burgués surgió el movimiento socialista, con corrientes desde el reformismo cooperativo hasta el marxismo revolucionario, que cuestionaba la propiedad privada y la explotación del proletariado.

La Conferencia de Berlín (1884 y 1885)

La Conferencia de Berlín fue una reunión internacional celebrada entre 1884 y 1885 en la ciudad de Berlín, convocada por el canciller alemán Otto von Bismarck. A finales del siglo XIX, las potencias europeas estaban compitiendo intensamente por colonizar África, en un proceso conocido como el Reparto de África. Esta rivalidad generaba tensiones entre países como Reino Unido, Francia, Alemania, Bélgica y Portugal. El objetivo principal de la conferencia fue establecer reglas para evitar conflictos entre las potencias europeas en África. No participaron representantes africanos.

Se estableció el principio de ocupación efectiva: un país solo podía reclamar un territorio si lo ocupaba realmente. Se garantizó la libre navegación por los ríos Congo y Níger. Se reconoció el control del Leopoldo II de Bélgica sobre el Estado Libre del Congo. Se aceleró la colonización europea de África. Se trazaron fronteras artificiales sin tener en cuenta las etnias o culturas locales. Se sentaron las bases de conflictos políticos y sociales que aún afectan al continente.

La Conferencia de Berlín fue clave para la expansión colonial europea en África y tuvo consecuencias profundas y duraderas en la historia africana.

ACONTECIMIENTOS POLÍTICOS EN LA EUROPA DEL SIGLO XIX

1789	Revolución Francesa. Inicio de los cambios políticos modernos: liberalismo, fin del absolutismo. Ideas: libertad, igualdad.
1804–1815	Imperio de Napoleón Bonaparte. Expansión de ideas revolucionarias por Europa. Reorganización territorial. Dominio en Europa.
1814–1815	Congreso de Viena. Restauración de monarquías. Búsqueda de equilibrio entre potencias: equilibrio de poder.
1820	Primeras revoluciones liberales. Levantamientos en España, Italia y Grecia.
1830	Segunda ola revolucionaria. Caída de monarquías absolutas en algunos países. Independencia de Bélgica.
1848	Revoluciones de 1848. Protestas en gran parte de Europa. Demandas de derechos políticos y sociales.
1859–1871	Unificación de Italia. Formación del Estado italiano.
1864–1871	Unificación de Alemania. Creación del Imperio alemán.
1884–1885	Conferencia de Berlín. Organización del imperialismo europeo en África.

HEGEL ANTE LA MISERIA DE LA SITUACIÓN POLÍTICA

Con Hegel culmina la tradición de la metafísica occidental entendida como sistema cerrado que pretende explicarlo todo de forma racionalista y monista. Hegel interpreta su propio sistema como el resultado de la historia del pensamiento anterior: cree que su filosofía integra y supera dialécticamente las distintas corrientes, de modo que el presente filosófico es, para él, el “último nacimiento” de la historia del espíritu.

Hegel hace culminar el proceso del espíritu cuando este se vuelve completamente transparente para sí: se sabe como el autor y el contenido de toda la realidad que ha ido experimentando. Ese es el cierre dialéctico de su sistema.

Le parecía a Hegel que había llegado una especie de estado final de la historia, en el cual al pensamiento solo le correspondería revisar lo sucedido y elevarlo a la conciencia pura. La “astucia de la razón” hizo que de la obra de Hegel surgiera algo muy distinto de lo que el “espíritu subjetivo” de Hegel había creído. Pues Hegel no reconoció que la dialéctica de la historia es más bien un principio revolucionario que conservador. Así, el objetivo de la historia universal —desde la libertad de un solo déspota, pasando por la libertad de algunos, hasta la libertad de todos— en el Estado prusiano de entonces ciertamente aún no se había alcanzado.

Para Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el Estado prusiano tenía un significado filosófico especial: no era simplemente un sistema político, sino la expresión de la razón en la historia. La idea central de Hegel era que la libertad del ser humano se desarrolla

cada vez más a lo largo de la historia. Describe este desarrollo como un proceso de evolución dialéctica, en el que las contradicciones se superan y conducen a formas más elevadas de orden. Hegel consideraba al Estado como la forma más alta de la vida ética ("eticidad").

El Estado es "la realidad de la idea ética". El Estado no es simplemente un aparato de poder, sino que encarna el bien común. La libertad individual solo se hace realmente posible en el Estado, porque allí las leyes y las instituciones garantizan una convivencia ordenada.

Hegel vivió y trabajó en el Reino de Prusia y vio en este Estado –al menos en términos ideales– una forma avanzada de razón política: una monarquía constitucional (es decir, no un dominio arbitrario absoluto), una administración basada en principios racionales y un sistema jurídico que (en cierta medida) garantiza la libertad general.

Por ello, interpretó al Estado prusiano de su tiempo como un punto culminante histórico en el desarrollo de la razón: no perfecto, pero sí en un nivel elevado. Hegel describía más bien un ideal filosófico del Estado. El Prusia real solo correspondía parcialmente a ese ideal.

Al final de su vida, Hegel ve cumplida su misión filosófica, pero la situación política del mundo en aquellos momentos le perturbaba, de modo que no pudo alcanzar la paz serena de un filósofo como Spinoza. Para un pensador que hacía rematar el gran proceso del espíritu en su propia conciencia, resultaba insoportable la tensión entre ese alto destino y misión espiritual y la miseria de la situación política que él tenía que declarar como la plenitud de los tiempos.

En la carta de Georg Wilhelm Friedrich Hegel a Karl Friedrich Goeschel de 1830, en el contexto de las revoluciones de ese año, Hegel escribe:

"Actualmente el monstruoso interés político absorbe todos los demás intereses: en esta crisis, todo lo que antes dominaba como valioso parece haberse vuelto problemático. La filosofía no puede oponerse a la ignorancia, a la violencia y a las malas pasiones."

Hegel no está formulando aquí una teoría abstracta, sino describiendo un momento histórico en el que la política (revoluciones, crisis estatales) se vuelve tan dominante que eclipsa la vida cultural, filosófica y privada.

En 1830, publica Hegel *Crítica al proyecto inglés de reforma*. Es el último texto político publicado en vida. Hegel ve el sistema británico como excesivamente basado en la costumbre, el precedente y el ajuste pragmático, más que en principios racionales universales. Desde su perspectiva filosófica, el Estado debe ser una totalidad racional, no simplemente el resultado de arreglos históricos contingentes. Para Hegel, la reforma inglesa corrige defectos, pero no transforma el fundamento irracional del sistema. Hegel ve el proyecto de reforma inglés como insuficiente y superficial: mejora aspectos prácticos del sistema, pero no alcanza lo que él considera esencial, que es un Estado fundado en principios racionales universales y una organización coherente de la libertad.

El Reform Bill buscaba corregir anomalías en el sistema electoral inglés, como escaños controlados por aristócratas o vendidos mediante corrupción, excluyendo

ciudades industriales emergentes. Hegel lo vio como necesario por la "politische Verdorbenheit" (corrupción política), pero insuficiente para resolver desigualdades profundas, defendiendo reformas graduales prusianas frente al prestigio liberal inglés.

Hegel denuncia la libertad inglesa como meramente formal, un "montón de estiércol de derechos privados" que ignora derechos materiales, generando una plebe pauperizada en el "sistema de necesidades" que ha perdido su carácter ético.

Enlaza con su *Filosofía del Derecho*: el Estado debe hacer que la sociedad civil se guíe por valores éticos para evitar atomismo competitivo y plebe indignada, priorizando libertad sustancial sobre formal. Prefiere reformas "de arriba" (monárquicas racionales) a revoluciones, pero urge cambios para evitar colapso, mostrando su anglo-fobia y apoyo a modernidad ética.

Hegel no celebra las revueltas sociales como un fin en sí mismo, pero tampoco las descarta: las interpreta como síntomas de contradicciones históricas. Para él, el progreso no viene de la revuelta caótica, sino de la superación racional de esos conflictos en formas políticas más desarrolladas.

HEGEL Y SU RELACIÓN CON EL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

La relación de Hegel con el liberalismo del siglo XIX es compleja y dialéctica, ya que no lo respalda ni lo rechaza por completo. Criticó su individualismo atomista al tiempo que incorporaba elementos como la sociedad civil y las estructuras estatales racionales.

Hegel desarrolló su filosofía en medio de las convulsiones de principios del siglo XIX, incluyendo la expansión de las relaciones burguesas y los códigos liberales por toda Europa impulsada por Napoleón. En obras como *Filosofía del Derecho* (1821), analizó la transición del feudalismo a los estados modernos, considerando el liberalismo como una etapa necesaria pero incompleta.

Hegel consideraba que el enfoque del liberalismo clásico en la libertad negativa y la racionalidad impulsada por el mercado era insuficiente para la integración social, y propenso al egoísmo y la pobreza. Rechazó el contrato social por considerarlo un "cimiento inestable". Hegel daba preferencia a un estado ético (*Sittlichkeit*) que armonizara la libertad individual con los propósitos comunitarios.

A pesar de las críticas, Hegel defendió un individualismo moderado, los derechos de propiedad y una libertad "positiva" que se materializaba a través de instituciones como las corporaciones y la burocracia. Su "liberalismo dialéctico" (abolición del liberalismo clásico) integra las libertades de mercado en un estado racional y orgánico.

Las ideas de Hegel influyeron tanto en los hegelianos de derecha (partidarios del Estado prusiano) como en los hegelianos de izquierda (los jóvenes hegelianos que impulsaban críticas radicales), dando forma a los debates sobre liberalismo versus organicismo. Las interpretaciones posteriores abarcaron desde defensas liberales hasta acusaciones de protototalitarismo.

Hegel rechaza la visión del liberalismo naturalista, que trata al individuo como es, y como una entidad en la que se construye artificialmente para proteger los derechos naturales. Esto genera egoísmo antisocial y un consenso democrático inestable, como de Rousseau, que amenaza la continuidad institucional.

Para los liberales clásicos (Locke, Kant en parte), la libertad es ausencia de coacción externa, lo que Hegel ve como "libertad de" vacía y subjetiva. Define una libertad positiva, realizada objetivamente en instituciones éticas (*moralidad*) como la familia, la sociedad civil y el estado.

Hegel realizó una *cancelación* (superación-conservación): preservar el individuo y la propiedad, pero los integra en una sociedad civil regulada y un estado orgánico que armoniza la particularidad con la universalidad racional, evitando la "lucha de todos contra todos".

Hegel influyó profundamente en el marxismo como precursor dialéctico, pero Marx inspiró su idealismo para crear un materialismo histórico. Esto se relaciona con la herencia crítica y la superación, conceptos centrales en la filosofía de Marx. Marx adopta la dialéctica hegeliana –tesis, antítesis, síntesis– para explicar las contradicciones históricas, pero la "puso sobre sus pies": en Hegel, el motor es el Espíritu Absoluto; en Marx, las fuerzas productivas y la lucha de clases materiales.

Marx reprodujo la realidad de Hegel: el Estado prudencial apareció con una culminación racional, ocultando desigualdades económicas. En *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), Marx desmitifica esto, viendo la alienación no espiritual, sino laboral bajo el capitalismo.

Ambos ven la historia como dialéctico progresista hacia la libertad, pero Hegel la ancla en el Estado ético racional, mientras Marx la proyecta en la revolución proletaria y la sociedad sin clases. Engels y los hegelianos de izquierda (como Bauer) mediaron esta traducción.

Hegel y el liberalismo

Hegel inicialmente admiró la Revolución Francesa como encarnación de la libertad absoluta, pero su fracaso, marcado por el Reinado del Terror, lo llevó a una profunda reflexión crítica.

Hegel vio en la Revolución un avance dialéctico de la Razón en la historia, pero criticó su abstracción: los principios universales como la libertad se volvieron destructivos al ignorar las mediaciones concretas de las instituciones y la vida ética. El Terror, para él, reveló la "libertad negativa" que devora sus propios logros al consumir toda oposición.

Ante este fracaso, Hegel rechazó el individualismo radical y el utopismo abstracto, abrazando el Estado como instancia racional que media entre libertad subjetiva y objetiva. En obras como la *Fenomenología del Espíritu*, interpretó el colapso como lección histórica: la libertad real exige desarrollo orgánico, no imposición violenta.

Esta desilusión lo orientó hacia un constitucionalismo moderado, prefiriendo reformas estatales "desde arriba" sobre revueltas, como en sus análisis de Prusia e Inglaterra. Así, transformó el "fracaso" en motor dialéctico para su ideal de Estado ético.

Para Hegel, la libertad negativa se refiere a la mera ausencia de restricciones externas, una concepción abstracta e insuficiente que caracteriza el liberalismo individualista y el utopismo revolucionario, como en la Revolución Francesa. Esta forma de libertad, al carecer de mediaciones concretas, se vuelve autodestructiva, manifestándose en el "Terror" donde la voluntad absoluta consume toda oposición y realidad ética.

Hegel critica la libertad negativa liberal por considerarla abstracta, formal e insuficiente, ya que se limita a la mera ausencia de coacción externa sin construir positivamente una vida ética compartida. Esta concepción, inspirada en el iusnaturalismo y figuras como Rousseau, genera individualismo antisocial donde cada uno ejerce un veto destructivo sobre los demás, impidiendo instituciones estables.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel critica esta libertad como "negatividad pura": el sujeto se afirma negando todo lo dado (instituciones, tradiciones), pero termina en una libertad vacía que no se realiza positivamente en el mundo objetivo. Surge del escepticismo moderno, donde el yo se libera de determinaciones, pero sin anclaje en la comunidad o el Estado, devora su propio contenido.

Para Hegel, el liberalismo ve al individuo como átomo aislado con derechos naturales previos al Estado, lo que lo convierte en un "formalismo de la libertad" que solo permite acciones negativas de destrucción mutua, como en el Terror revolucionario. Rechaza esta visión porque ignora la historicidad del sujeto y la necesidad de mediaciones concretas (familia, sociedad civil, Estado) para una libertad real.

La libertad negativa es "aparente e inmediata": libre solo en teoría, pero vacía en la práctica, pues el sujeto caprichoso no se reconoce en el otro ni en el mundo objetivo, llevando al escepticismo autodestructor. Hegel propone superarla dialécticamente hacia la libertad positiva, donde el Estado ético realiza la voluntad universal en instituciones racionales.

A diferencia de la libertad positiva –que se concreta en el "ser-en-sí-y-para-sí" mediante el reconocimiento mutuo y las instituciones éticas–, la negativa es solo un momento preliminar, necesario pero incompleto, que debe superarse dialécticamente hacia la libertad racional del Estado. Así, Hegel la ve como condición para la verdadera libertad, no como fin en sí misma.

HEGEL O EL FINAL DE LA FILOSOFÍA POST-HELÉNICA

El pensar abstractivo que comienza con Aristóteles, y tras los esbozos de Espinoza y Leibniz, llega con Hegel a su culminación con la pretensión de totalidad, no solo de abarcarlo todo, sino de *serlo* todo incorporando en sí lo *otro*.

La razón ya no se concibe a sí misma como la ley promulgada por Dios, sino como el mismo Dios, un dios que no es estático (Spinoza) sino que se despliega, tras incorporar en articulación lógicamente necesaria, el universo entero, que queda reabsorbido (y quizá anulado) en este proceso en el que Dios se reconquista a sí mismo en plenitud suprema: "entra en sí" definitivamente.

«San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Scoto, Eckehart, Ockam, son los cinco estadios perfectamente definidos de una rigurosa dialéctica del problema

de la creación en cuanto tal. Comenzó con San Agustín, subrayando en la expresión "ser-creado" el "creado", y, por tanto, el creador, y terminará con Eckehart y Ockam subrayando el "ser", y, por tanto, las cosas mismas.

El cristiano comenzó a filosofar vuelto hacia Dios, que lo tiene alejado de las cosas. Ahora, el hombre, alejado también de Dios, queda solo frente a sí mismo. Gracias a esta *distancia*, ha podido ver las cosas como cosas y a Dios como Dios.

Solamente en este horizonte de distancia se ha podido hacer *cuestión* de acercarse a las cosas y de acercarse a Dios. El intento de acercarse a las cosas es la física de Galileo, la nueva ciencia.

La Reforma es un primer intento de volver a acercarse a Dios. Entre Dios y las cosas, solo sin mundo y sin Dios, el hombre se encuentra en la duda cartesiana. Estos tres elementos del mundo moderno: la ciencia física, la Reforma y la filosofía cartesiana, no son sino el estadio fatal que lleva en línea ininterrumpida desde San Agustín hasta Hegel.

Porque es lo cierto que Dios y la creación han cambiado desde Ockam de signo, pero no han dejado de existir. Desde Descartes a Hegel se piensa siempre con Dios, intentando acercarse al ser infinitivo. Poco importa que Dios sea en lugar de razón, voluntad omnipotente.

La filosofía moderna nace de y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. **Por eso no hay más que una filosofía post-helénica, que va de San Agustín a Hegel.**

La filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, desde sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas.

Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios.

Esa distancia de Dios he llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por eso podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de Dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es que es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 123-124]

DECLIVE DEL IDEALISMO ALEMÁN – FIN DEL HEGELIANISMO

La filosofía de Hegel tuvo un éxito resonante. Se convirtió prácticamente en el espíritu de su tiempo. Hasta mediados del siglo XIX llevó claramente la dirección en las universidades alemanas. A ello contribuyó el impulso oficial que recibió del Estado a través de Karl Sigmund Franz Freiherr vom Stein zum Altenstein, ministro de Cultura de Prusia (1817–1840, lo que le imprimió un sello de filosofía de corte y de Estado.

Altenstein gobernó en una época de grandes cambios tras las guerras napoleónicas. Su labor no fue revolucionaria, sino reformista: buscó modernizar el Estado prusiano mediante la educación y la cultura.

Hegel se sintió a sí mismo como final de una época, y estuvo en lo cierto. A mediados del siglo XIX se derrumba el idealismo alemán. Fue un desplome vertical. Primer síntoma: Schelling sustituye a Hegel en la cátedra en Berlín, pero no logra resonancia alguna.

El Estado prusiano desempeñó un rol central en la crisis del hegelianismo al promover una interpretación oficial y conservadora del pensamiento de Hegel, lo que generó tensiones internas en la escuela hegeliana.

El fin del hegelianismo se asocia principalmente con la muerte de Hegel en 1831, que desencadenó la fragmentación de su escuela filosófica en corrientes opuestas. Tras este evento, surgieron los Jóvenes Hegelianos (o hegelianos de izquierda), como David Strauss, Bruno Bauer y Karl Marx, quienes radicalizaron la dialéctica hegeliana hacia el ateísmo, la crítica religiosa y la acción revolucionaria, reinterpretándola en clave materialista y praxis.

La escuela se escindió en Derecha hegeliana (conservadora, reconciliada con la religión y el Estado prusiano) e Izquierda hegeliana (radical, crítica del cristianismo y promotora de la revolución). Esta división, iniciada en vida de Hegel por debates sobre la compatibilidad de su sistema con la fe cristiana, culminó en los años 1835-1836 con publicaciones como *La vida de Jesús* de Strauss.

La censura prusiana aceleró la radicalización y fragmentación del hegelianismo al suprimir interpretaciones críticas de la filosofía de Hegel, forzando a los Jóvenes Hegelianos hacia posiciones más extremas y clandestinas. Bajo Federico Guillermo III y IV (años 1830-1840), el Ministerio de Instrucción Pública, liderado por Altenstein, respaldó la versión ortodoxa de Hegel como justificación del absolutismo prusiano, pero censuró obras como *La vida de Jesús* de David Strauss (1835), que aplicaba la dialéctica para desmitificar el cristianismo.

Esto provocó despidos (ejemplo, Bruno Bauer de la Universidad de Bonn en 1839) y exilios, silenciando el debate libre y convirtiendo la filosofía en herramienta estatal.

La represión impulsó a Feuerbach, Marx y Bauer a invertir la dialéctica hegeliana hacia el materialismo ateo y la praxis revolucionaria, abandonando el idealismo especulativo por la crítica política directa —como en los *Annalen* de 1843, prohibidos por su ataque al Estado. Así, la censura transformó el hegelianismo de sistema oficial en semilla del socialismo, erosionando su unidad y hegemonía académica en Prusia.

Aunque el hegelianismo no desapareció abruptamente —con repuntes en el neohegelianismo del siglo XX—, su "fin" clásico se ve como el agotamiento del sistema idealista, criticado por su contradicción entre dialéctica infinita y cierre en la filosofía como verdad absoluta. Figuras como Marx "pusieron a Hegel de cabeza" al materializar la dialéctica, llevando a una era de acción práctica que trascendió el hegelianismo original hacia el comunismo.

LA FILOSOFÍA TRAS LA MUERTE DE HEGEL EN 1831

Tras la muerte de Hegel en 1831, su filosofía generó una amplia gama de reacciones que dividieron a sus seguidores y críticos, marcando el fin de la hegemonía del idealismo alemán. La escuela hegeliana se fragmentó rápidamente en corrientes opuestas, mientras que pensadores externos reinterpretaban o rechazaban su sistema.

La escuela se escindió en hegelianos de derecha y de izquierda. Los de derecha, como Johann Karl Friedrich Rosenkranz, defendieron una interpretación ortodoxa y conservadora, alineada con el prusianismo y la religión protestante, viendo en Hegel la culminación de la filosofía racional.

En contraste, los de izquierda o "jovenhegelianos" (como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach) radicalizaron la dialéctica hegeliana hacia críticas antirreligiosas y políticas, interpretando la historia como progreso hacia la libertad humana y cuestionando la religión como alienación.

Feuerbach transformó el idealismo hegeliano en un materialismo antropológico, criticando su teísmo como proyección humana y enfatizando la sensibilidad sobre el espíritu absoluto. Karl Marx y Friedrich Engels rescataron el "núcleo racional" del método dialéctico, invirtiéndolo hacia un materialismo histórico que explicaba las contradicciones sociales como motor de la revolución, aunque condenaron su idealismo especulativo.

Otros, como Arthur Schopenhauer, rechazaron enérgicamente el sistema hegeliano como charlatanería oscurantista, favoreciendo su propio voluntarismo irracionalista.

Aunque el hegelismo ortodoxo decayó con la reacción conservadora posnapoleónica, su método dialéctico influyó en el marxismo y corrientes existencialistas francesas (como Alexandre Kojève en los años 30), revitalizando su legado en el siglo XX pese a críticas positivistas.

En Francia, Jean Wahl y Jean Hyppolite destacaron sus raíces afectivas y religiosas, alejándolo de la imagen de panlogismo rígido.

Tras la muerte de Hegel en 1831, el siglo XIX filosófico se reordena en gran medida en torno a su legado: la izquierda hegeliana, la crítica de Feuerbach y Marx, y la reacción de corrientes como el positivismo, el historicismo y diversas formas de espiritualismo y existencialismo temprano.

La muerte de Hegel marca el cierre simbólico del idealismo alemán clásico y el inicio de una fase más fragmentada y polémica de la filosofía europea. Su sistema sigue influyendo, pero ya no como culminación pacífica, sino como punto de disputa para generaciones posteriores.

Inmediatamente después de 1831, la escuela hegeliana se divide entre derecha e izquierda hegeliana; la primera defiende una lectura más conservadora del Estado y la religión, mientras la segunda usa la dialéctica para criticar la sociedad existente.

Esa tensión alimenta buena parte del pensamiento político y social del siglo XIX, especialmente en la trayectoria que va de Feuerbach a Marx.

En el resto del siglo, Hegel sigue presente como interlocutor obligado en filosofía, historia, teología y teoría política. Incluso cuando autores posteriores se alejan de él, lo hacen en diálogo con sus categorías: historia, negatividad, libertad y Estado. El siglo XIX, tras la muerte de Hegel en 1831, es en gran medida el siglo de la dispersión y transformación del hegelianismo, no de su desaparición.

INTERPRETACIONES REDUCCIONISTAS DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Hegel enfrenta siempre los contrarios para superarlos en unidades superiores de síntesis: naturaleza – espíritu; mundo – Dios; devenir – ser; individuo – sociedad.

Esto condujo a sus epígonos a situarse unilateralmente en uno o en otro de los campos contrapuestos, declarando al final todo uno e idéntico, según la fórmula reduccionista “no es más que...” como una forma de explicar algo complejo reduciéndolo a un solo aspecto, generalmente más simple o básico.

Decir “no es más que...” suele implicar que lo demás no importa, lo cual puede ser discutible o incluso engañoso.

Las interpretaciones reduccionistas de la filosofía de Hegel simplifican su sistema a uno o pocos elementos clave (Estado, Espíritu absoluto, identidad, trabajo, etc.), despreciando la complejidad de sus mediaciones y diferencias internas.

En términos generales, son reduccionistas aquellas lecturas que insisten en la identidad o el todo cerrado, presentando a Hegel como mero precursor del totalitarismo o del “absolutismo” lógico-político, sin atender a la diferencia y la negatividad como momentos constitutivos del sistema.

O hacen de Hegel un “reduccionista económico” o “historicista”, leyendo el Espíritu o la historia como un proceso lineal determinado de antemano, donde ideas, normas o instituciones se reducen a funciones del Estado o de la economía.

Otros convierten la dialéctica en puro método retórico, ignorando que la negación y la contradicción tienen en Hegel un estatuto ontológico y no solo lógico-formal, lo que resta peso a la “escisión” interna del Espíritu como principio de su dinámica.

El reduccionismo hegeliano consiste en interpretar el sistema como un correlato doctrinal inmediato de una realidad dada (Estado, capitalismo, identidad estatal), cuando Hegel trabaja precisamente con una estructura mediada de apariencia, contradicción y desarrollo histórico.

La acusación de “absolutismo reduccionista”: se reduce la relación Espíritu–mundo a una jerarquía rígida donde el Espíritu absorbe todo lo empírico, ignorando los momentos de exterioridad, escisión y contingencia.

La lectura “económico-laboral” (en la línea de ciertas interpretaciones de Marx y Marcuse): se toma el trabajo como el “eslabón único” que explica cultura, derecho y religión, silenciando el papel de la representación, la institución y la mediación simbólica.

La hermenéutica “histórico-teleológica”: se presenta la historia de la filosofía o de las religiones como una progresión lineal hacia Hegel, reduciendo las figuras anteriores (por ejemplo, Sócrates) a momentos siempre inadecuados, sin autonomía propia.

Filosofía de la religión

Si existe, por un lado, Dios y, por otro, el mundo, de forma que ambos vienen luego a confundirse en identidad, la fórmula reduccionista absolutiza solo uno de los extremos. Así nos encontramos con tres versiones de la filosofía de la religión de Hegel: una teísta, otra panteísta y otra atea.

Teoría de la sociedad

Otro reduccionismo ocurre con el par de conceptos paralelos devenir y ser. Los conservadores vieron en la filosofía de Hegel la expresión de un orden eterno del ser en el mundo, en el hombre y en el Estado. Los revolucionarios apoyaron su doctrina en la teoría hegeliana del eterno devenir y la transmutación de cada cosa en su contrario dentro del fluir del proceso dialéctico.

Así se apoyan en Hegel tanto los filósofos de corte del Estado prusiano, como los fundadores del materialismo dialéctico, Marx, Engels y los anarquistas rusos.

Hegel y la historiografía

La influencia de la filosofía de la historia de Hegel en la historiografía posterior es profunda y ambivalente, marcando tanto el surgimiento de nuevas metodologías como la diana de críticas fundamentales. Su enfoque, que busca integrar el devenir humano en una estructura racional y dialéctica, ha sido interpretado y reinterpretado desde distintas corrientes filosóficas y políticas.

La influencia de Hegel en los historiadores fue enorme, aunque compleja: Muchos historiadores del siglo XIX adoptaron la idea de que la historia tiene una dirección o finalidad, lo que influyó en corrientes como el historicismo alemán. Su visión de la historia como conflicto y superación inspiró a pensadores posteriores, especialmente a Marx y Engels, quienes reinterpretaron la dialéctica en clave materialista. La Escuela de Frankfurt, especialmente Adorno, criticó la tendencia hegeliana a reconciliar los conflictos en un "todo" armónico, considerándolo una forma de pensamiento totalizante.

Hegel propuso que la historia universal es el proceso de despliegue de la libertad en el tiempo, donde la razón actúa como el motor que configura el devenir humano. A diferencia de una simple crónica de eventos, su "filosofía de la historia" pretende construir a priori el sentido del proceso histórico. Esta visión ha sido valorada por su capacidad de dotar al pasado de una inteligibilidad sistemática, aunque también ha sido criticada por intentar forzar los hechos históricos dentro de moldes preestablecidos.

Gran parte de la historiografía posterior ha debatido la supuesta tesis hegeliana sobre el "fin de la historia". Aunque suele asociarse con la culminación del desarrollo político y jurídico en el Estado, especialistas señalan que esta interpretación a menudo deriva de lecturas reduccionistas.

Para Hegel, la filosofía es la captación de su propia época "en pensamientos", lo que implica que el proceso histórico nunca se detiene, sino que se transforma constantemente a través de la contradicción y el conflicto.

La influencia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en la historiografía del siglo XIX no fue uniforme: más que un "método histórico" concreto, dejó una manera de pensar la historia que muchos autores adoptaron, adaptaron o combatieron. La idea central heredada: la historia como proceso racional. Hegel propone que la historia no es una suma de hechos aislados, sino un proceso con sentido: el desarrollo de la libertad a través de conflictos (la famosa dialéctica). Esto marcó profundamente a los historiadores del XIX, que empezaron a ver la historia como algo estructurado, inteligible y progresivo.

CORRIENTES IDEOLÓGICAS EN EL SIGLO XIX

El siglo XIX estuvo marcado por cuatro grandes ejes filosóficos: el idealismo alemán, el positivismo, las reacciones al hegelianismo (materialismo histórico y filosofía de la voluntad) y el surgimiento de corrientes prácticas como el utilitarismo y el pragmatismo. El primer tercio del siglo XIX está todavía bajo el signo del idealismo alemán. Tras la muerte de Hegel en 1831, ocurre un brusco viraje del idealismo al materialismo.

En reacción al idealismo, el positivismo defendió que el único conocimiento válido es el científico, basado en hechos observables. Su principal representante fue Auguste Comte, quien propuso la "ley de los tres estadios" y la primacía de la ciencia en la organización social. También influyó Herbert Spencer, que aplicó principios evolucionistas a la sociedad.

En la segunda mitad del siglo surgieron corrientes críticas frente al sistema hegeliano: El materialismo histórico, desarrollado por Karl Marx y Friedrich Engels, que interpretaba la historia como resultado de la lucha de clases y de las condiciones materiales de producción. Representa la rama más influyente de la izquierda hegeliana. La filosofía de la voluntad de Schopenhauer y Nietzsche afirmaron que la realidad está impulsada por la voluntad, no por la razón. Esta corriente cuestionó la confianza ilustrada en la racionalidad y abrió paso a perspectivas más vitalistas.

El utilitarismo fue una corriente ética que buscaba maximizar la felicidad del mayor número de personas. Bentham y John Stuart Mill fueron sus principales representantes.

Hacia 1860 se produce una vuelta hacia Kant como réplica contra el materialismo y contra la mentalidad acrítica del idealismo de Fichte, Schelling y Hegel. Enlaza este nuevo criticismo con el positivismo, el empirismo y el pragmatismo, terminando en un fenomenalismo.

Hacia finales del siglo surgieron ideas que anticiparon el existencialismo, centradas en la libertad individual, la angustia y la subjetividad. Aunque se consolidaría en el siglo XX, sus raíces aparecen en autores como Kierkegaard y Nietzsche.

La continuidad de la metafísica de occidente se presenta bajo diversas formas: en Herbart, Bolzano, Trendelenburg, Brentano y en resurgir de la neoescolástica.

El siglo XIX fue un laboratorio intelectual donde se enfrentaron razón y voluntad, ciencia y metafísica, individuo y sociedad. De este choque surgieron las bases de la filosofía contemporánea.

PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL SIGLO XIX – CORRIENTES PRINCIPALES

Idealismo alemán (primer tercio del siglo XIX)

Idealismo trascendental de Kant. Límites del conocimiento. Diferencia entre fenómeno y noúmeno. Idealismo subjetivo de Fichte. Idealismo objetivo de Schelling e Idealismo absoluto de Hegel: Dialéctica, espíritu y su desarrollo en la historia. El idealismo constituyó el punto de partida de casi todas las corrientes posteriores.

Reacciones al idealismo hegeliano

La izquierda hegeliana: Marx y Engels → Materialismo histórico: Lucha de clases, crítica a la religión y al Estado, economía como motor de la historia.

La derecha hegeliana: Defensa de la religión y del Estado prusiano.

Críticas existenciales y vitalistas: Kierkegaard → Existencialismo religioso individuo, angustia, la fe. Schopenhauer → Filosofía de la voluntad: El mundo como voluntad y representación. Nietzsche → Vitalismo y crítica a la moral: Muerte de Dios, voluntad de poder.

Positivismo y científicismo: Auge de la ciencia, Revolución Industrial. Comte → Positivismo: Ley de los tres estadios, primacía de la ciencia. Spencer → Evolucionismo social.

Corrientes éticas y sociales

El utilitarismo: Bentham → principio de utilidad. J. S. Mill → libertad individual, calidad de los placeres

Corrientes prácticas y metodológicas

El pragmatismo (finales del siglo XIX, EE. UU.): Peirce, James. Verdad como utilidad práctica

Movimientos culturales relacionados

El romanticismo: Exaltación del sentimiento, naturaleza, libertad. Influencia en Schelling y en la crítica al racionalismo

Historicismo: Dilthey o la comprensión histórica frente a explicación científica.

Resumen: línea del tiempo

1800–1830	Idealismo alemán → Kant, Fichte, Schelling, Hegel
1830–1870	Reacciones al idealismo → Marx, Kierkegaard, Schopenhauer
1850–1900	Positivismo y utilitarismo → Comte, Spencer, Mill
1870–1900	Vitalismo y proto-existencialismo → Nietzsche
Finales XIX	Pragmatismo → Peirce, James

1786: Nacimiento de la lingüística comparada

El descubrimiento del sánscrito por eruditos europeos como William Jones en 1786 revolucionó la lingüística al revelar su parentesco con el griego, latín y otras

lenguas europeas, sentando las bases de la familia indoeuropea. Más allá de lo lingüístico, este hallazgo conectó culturas distantes, mostrando vínculos profundos entre pueblos indios y europeos a través de textos védicos y filosóficos que enriquecieron la comprensión de tradiciones espirituales y literarias compartidas.

William Jones, juez británico en Calcuta, destacó en 1786 las similitudes gramaticales y léxicas del sánscrito con lenguas clásicas europeas, impulsando la filología comparada. Otros pioneros como Charles Wilkins tradujeron obras clave como la Bhagavad Gita, abriendo Europa a la sabiduría india antigua.

El sánscrito proporcionó una lengua "fósil" ideal para reconstruir proto-lenguas indoeuropeas, fomentando métodos científicos en gramática comparada gracias a su precisión gramatical superior. Esto rompió mitos teológicos sobre orígenes lingüísticos y promovió estudios históricos objetivos.

El descubrimiento del sánscrito en el siglo XVIII impulsó la lingüística comparada al proporcionar una lengua antigua emparentada con el griego, latín y lenguas europeas modernas, facilitando la hipótesis de una proto-lengua indoeuropea común. Su gramática precisa y conservadora sirvió como "material fósil" para reconstruir formas proto-históricas y establecer leyes fonéticas regulares, acelerando métodos científicos en filología.

1818: Arthur Schopenhauer (1788-1860), el máximo representante del pesimismo filosófico, publica en 1818: *El mundo como voluntad y representación*.

La filosofía de Arthur Schopenhauer es un sistema pesimista, de influencia kantiana, que afirma que el fondo último de la realidad no es la razón, sino una "voluntad" ciega, irracional y desbocada que impulsa toda existencia y está en el origen del sufrimiento. A partir de esa idea desarrolla una metafísica, una ética y una teoría del arte con implicaciones muy claras sobre el sentido de la vida humana.

Schopenhauer parte de la distinción kantiana entre fenómeno y "cosa en sí", pero sostiene que podemos acceder indirectamente a la cosa en sí mediante la introspección: el "yo" aparece ante nosotros, no como pensamiento, sino como querer, como "voluntad de vivir".

De ahí deduce que la realidad última del mundo es una voluntad única, inconsciente, ciega y voraz, que se manifiesta en la naturaleza como lucha, reproducción y deseo sin fin.

La relación Schopenhauer-Hegel es un eje de tensión entre un racionalismo optimista y dialéctico, por un lado, y un irracionalismo metafísico y pesimista por el otro, ambos nacidos del mismo terreno kantiano. Aunque ambos vivieron en la misma época y fueron, en cierto modo, herederos de Kant, Schopenhauer consideró siempre a Hegel un "charlatán" y acuñó el término *Hegelei* para burlarse de la oscuridad y el estilo pretencioso de su lenguaje.

Ambos parten de Kant, pero lo leen de modo muy distinto. Schopenhauer insiste en la distinción kantiana entre fenómeno (lo dado a la conciencia) y cosa en sí y propone que esta cosa en sí es la voluntad irracional, profunda y universal. Hegel,

en cambio, cree que, a partir de la unidad sintética de la apercepción kantiana, se puede pensar una identidad de lo diferente y construir una metafísica del Espíritu absoluto que no necesita la separación entre fenómeno y cosa en sí.

En este sentido, Schopenhauer ve a Hegel como un "especulador" que abandona la humildad crítica de Kant, mientras que Hegel vería a Schopenhauer como un reduccionista que congeló la razón en un dualismo insuperable.

Las ideas de Schopenhauer tuvieron un enorme impacto en pensadores y artistas como: Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Richard Wagner y León Tolstói.

1831–1840: Muerte de Hegel y fragmentación del hegelianismo

Hegel dejó un sistema filosófico muy amplio y complejo (dialéctica, Estado, religión, historia). El problema fue que sus ideas podían leerse de forma conservadora o radical, lo que abrió el camino a interpretaciones opuestas. La fragmentación del hegelianismo tras la muerte de Hegel en 1831 dio lugar a varias corrientes enfrentadas que reinterpretaban su filosofía de maneras muy distintas.

La corriente hegeliana se divide en "derecha hegeliana", que defendía el orden político y religioso existente, veía el Estado prusiano como la culminación de la razón. "Lo real es racional" = justificar el sistema vigente.

La "izquierda hegeliana" (jóvenes hegelianos) estaba formada por un grupo crítico, radical y muchas veces ateo. Usaron la dialéctica para cuestionar religión, política y sociedad. La realidad debe transformarse, no aceptarse: "No se trata de interpretar el mundo, sino de cambiarlo". Ludwig Feuerbach crítica la religión; Bruno Bauer, la Sagrada Escritura; Karl Marx hace crítica social y económica.

Tras la muerte de Hegel, su filosofía deja de ser un sistema único y se convierte en un campo de batalla intelectual: unos la usan para justificar el orden, otros para cambiarlo radicalmente. Punto central de ruptura y conflicto principal fue cómo entender la famosa idea de Hegel: "Lo racional es real y lo real es racional". Según la derecha, este principio justifica el presente. La izquierda lo usa para criticarlo y transformarlo.

1835 ss.: Estudios críticos de la Biblia y la crítica textual

El siglo XIX surgió una ola importante de estudios críticos sobre la Biblia, impulsada sobre todo por el desarrollo de la filología, la historia y la naciente crítica textual. Estos pensadores no necesariamente rechazaban la religión, pero sí cuestionaban la autoría tradicional, la historicidad y la formación de los textos bíblicos.

David Friedrich Strauss: *La vida de Jesús* (1835). Según Strauss muchos relatos del Nuevo Testamento son mitos creados por las primeras comunidades cristianas, no hechos históricos literales. Fue muy polémico porque cuestionó los milagros y la divinidad histórica de Jesús.

Julius Wellhausen (1844–1918) desarrolló la hipótesis documental sobre el Pentateuco. Propuso que los primeros cinco libros de la Biblia no fueron escritos por Moisés, sino por múltiples fuentes (J, E, D, P) redactadas en diferentes épocas. Su trabajo es fundamental en la crítica moderna del Antiguo Testamento.

Ernest Renan: *Vida de Jesús* (1863). Renan presentó a Jesús como un personaje histórico humano, no divino. Intentó separar la figura histórica de Cristo de la teología cristiana.

Ferdinand Christian Baur (1792–1860), fundador de la Escuela de Tubinga, analizó el Nuevo Testamento como resultado de conflictos entre diferentes corrientes del cristianismo primitivo (por ejemplo, entre seguidores de Pedro y Pablo).

Adolf von Harnack (1851–1930), uno de los teólogos protestantes e historiadores de la Iglesia más influyentes de la era moderna, especialmente conocido por dar forma a la teología liberal y al estudio histórico del cristianismo primitivo en Alemania, sostenía que el cristianismo debía entenderse a través de su desarrollo histórico, no solo de su tradición doctrinal.

Harnack se centró en lo que denominó el mensaje original de Jesús, que, según él, era sencillo y ético, en lugar de dogmático. Una de sus ideas más famosas es que el cristianismo primitivo fue gradualmente formado ("helenizado") por la filosofía y la cultura griegas. En su opinión, este proceso transformó las enseñanzas originales de Jesús en complejos sistemas teológicos.

Estas ideas sentaron las bases de la investigación bíblica moderna, incluso dentro de instituciones religiosas.

1837–1841: Ludwig Feuerbach (1804–1872)

Feuerbach publica su crítica a la religión y al idealismo hegeliano, vinculando la crítica religiosa a la materialista antropología (el "hombre" como fundamento último de la religión).

Feuerbach rompe con el idealismo hegeliano. Coloca al ser humano concreto en el centro de la filosofía. Abre el camino al materialismo histórico de Karl Marx y Friedrich Engels.

Ludwig Feuerbach fue una figura clave del siglo XIX, especialmente importante porque actúa como puente entre el idealismo hegeliano y el materialismo que influirá en Marx. Feuerbach comenzó dentro del entorno de la filosofía de Hegel, pero pronto se distanció.

Para Hegel la realidad última es el Espíritu (Idea) que se desarrolla históricamente. Para Feuerbach la realidad fundamental es el ser humano material y sensible. Su crítica es directa: Hegel "invierte" la realidad al poner las ideas por encima de los hombres.

"No es Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien, al alienarse, crea a Dios." La religión es una proyección de cualidades humanas idealizadas (amor, poder, sabiduría). La teología es en realidad antropología disfrazada. La religión no es una revelación divina, sino una "proyección externa" de la propia naturaleza humana.

En su obra fundamental, *La esencia del cristianismo* (1841), postulaba que los seres humanos toman sus atributos esenciales y los proyectan sobre un ser externo e infinito llamado Dios. Al tratar estas cualidades como objetivas e independientes de la humanidad, los seres humanos se alienan de su propia esencia.

1840–1850: Karl Marx (1818–1883) y Friedrich Engels (1820–1895)

Marxismo, materialismo y crítica social. Marx y Engels rompen con el hegelianismo y desarrollan el materialismo histórico-dialéctico, integrando crítica filosófica, economía política y lucha de clases.

Rasgos: Marx da la vuelta a Hegel haciendo una lectura “invertida” de Hegel, critica al Estado y a la sociedad burguesa, pone el acento en la praxis revolucionaria.

El materialismo histórico-dialéctico, desarrollado principalmente por Karl Marx y Friedrich Engels, intenta explicar cómo cambian las sociedades a lo largo de la historia a partir de sus condiciones materiales de vida, especialmente la forma en que producen bienes y organizan el trabajo.

Se llama “materialismo” porque sostiene que lo fundamental no son las ideas, la religión o la moral, sino la realidad material (economía, producción, tecnología, relaciones de trabajo). Y se llama “dialéctico” porque entiende el cambio social como un proceso de contradicciones internas y conflictos que impulsan transformaciones.

La historia no avanza por ideas abstractas, sino por el desarrollo de las fuerzas productivas (herramientas, tecnología, trabajo humano) y las relaciones de producción (quién posee los medios de producción y quién trabaja). Cuando estas dos entran en contradicción, aparece el cambio social.

La base es la forma la economía, la producción, las relaciones de clase. La superestructura es la política, el derecho, la cultura, la ideología. La base condiciona en gran medida la superestructura. La historia es, en gran parte, la historia de conflictos entre clases sociales (por ejemplo, esclavos y amos, siervos y señores feudales, proletariado y burguesía).

Cada sistema social contiene tensiones internas que lo hacen inestable. Estas contradicciones generan crisis y cambios históricos. Formas históricas de organizar la economía: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo, etc. En el capitalismo, la contradicción principal sería entre: quienes poseen los medios de producción (burguesía) y quienes venden su trabajo (proletariado). Según esta teoría, esa tensión puede llevar a transformaciones profundas del sistema.

1840–1860: Positivismo, realismo y reacciones

En el siglo XIX, el positivismo y el realismo se configuran como respuestas a la filosofía idealista y al romanticismo, insistiendo en la observación empírica de la realidad y en el rechazo de lo especulativo-metafísico. A su vez, sus excesos y limitaciones generan diversas reacciones filosóficas, literarias y sociales que marcan el fin del siglo y la transición hacia el XX.

El positivismo decimonónico sostiene que el único conocimiento válido es aquel que se basa en la observación, la experiencia y el método científico, rechazando la metafísica y las explicaciones especulativas. Su principal fundador fue el filósofo francés Auguste Comte (1798–1857), quien buscó establecer una forma “científica” de entender tanto la naturaleza como la sociedad.

El positivismo surge en un momento marcado por la Revolución Industrial, el enorme prestigio de la ciencia (física, biología) y el deseo de aplicar métodos científicos a la sociedad. Se creía que el progreso humano dependía del avance científico y técnico. La ciencia es el único camino válido para conocer la realidad. Rechaza toda metafísica. No acepta explicaciones sobre causas "últimas" o invisibles (como el alma o Dios en términos científicos).

1830–1850 (consolidación): Auguste Comte (1798–1857)

Comte desarrolla el positivismo, que rechaza la metafísica y propone una "filosofía de los hechos" basada en la ciencia y la ley de los tres estados. Paralelamente, corrientes como el realismo de Herbart y el irracionalismo de Schopenhauer reaccionan contra el idealismo absoluto, poniendo el énfasis en la voluntad ciega o el mundo como mera representación.

El positivismo surge en un momento marcado por la Revolución Industrial, el enorme prestigio de la ciencia (física, biología) y el deseo de aplicar métodos científicos a la sociedad. Se creía que el progreso humano dependía del avance científico y técnico. La ciencia es el único camino válido para conocer la realidad. Rechaza toda metafísica. No acepta explicaciones sobre causas "últimas" o invisibles (como el alma o Dios en términos científicos).

Según Comte, la humanidad evoluciona siguiendo tres etapas o estados: La teológica, explicación basada en dioses; metafísica, explicación basada en ideas abstractas; positiva: explicación científica.

Comte consideraba que la sociedad podía estudiarse como la física estudia la naturaleza (esto dio origen a la sociología moderna). Fundó la idea de la sociología como ciencia. Influyó en la educación, la política y el pensamiento científico del siglo XIX. Inspiró movimientos de modernización en Europa y América Latina

1840–1870: Existencialismo temprano y teología

El "existencialismo temprano" en el siglo XIX refiere sobre todo a la figura de Søren Kierkegaard y, en sentido más amplio, a pensadores como Nietzsche y Dostoievski, cuya reflexión sobre la fe, la angustia y la existencia individual prepara el clima filosófico del existencialismo del siglo XX.

Paralelamente, la teología cristiana del siglo XIX dialoga con estas preocupaciones existenciales, tratando de reintegrar la fe, la subjetividad y la vida concreta del individuo frente al racionalismo, el positivismo y el historicismo.

1840–1850: Søren Kierkegaard (1813–1855)

Kierkegaard desarrolla una filosofía existencial centrada en el individuo, la angustia, la fe y la "decisión subjetiva", en contraste con el sistema hegeliano. Kierkegaard se centró en la existencia vivida del individuo, en lugar de en la construcción de sistemas abstractos, las decisiones difíciles, el compromiso, la ansiedad y la fe. Criticó duramente la complacencia del cristianismo institucional y el tipo de filosofía abstracta asociada al hegelianismo.

Su pensamiento influyó notablemente más tarde en la filosofía existencialista, la teología protestante, la literatura y la crítica cultural. Un tema central en su obra es que la verdad no solo es objetiva, sino que también está profundamente ligada a la subjetividad de cada persona.

Surge una corriente teológica y filosófica que reelabora la relación entre fe, razón y comunidad, anticipando debates posteriores sobre secularización.

1859-1871: Charles Darwin publica en 1859 *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural*.

Darwin introduce la teoría de la selección natural, base del evolucionismo moderno. Propone que las especies no son inmutables, sino que evolucionan con el tiempo. El mecanismo clave de este cambio es la selección natural. Los individuos de una especie presentan variaciones.

Algunas de esas variaciones les dan ventajas para sobrevivir y reproducirse. Esos rasgos favorables se transmiten a la descendencia. Con el tiempo, la especie cambia. Sobreviven y se reproducen más los mejor adaptados al ambiente. En 1871, Darwin extendió estas ideas al ser humano en *La ascendencia del hombre*.

En 1809 Jean-Baptiste Lamarck había publicado la primera teoría científica sistemática de la transmutación de especies mediante la herencia de caracteres adquiridos: el lamarckismo, que proponía que los seres vivos cambian durante su vida para adaptarse al ambiente, y que esos cambios se heredan a sus descendientes.

1861: Evolucionismo cultural. Johann Jakob Bachofen: *El derecho materno*.

Bachofen, jurista, historiador y antropólogo suizo, propuso que las sociedades humanas pasaron por distintas etapas culturales. Hetairismo: Etapa primitiva caracterizada por relaciones sexuales no reguladas. Matriarcado (derecho materno): La descendencia se contaba por línea materna. Las mujeres tenían un papel central en la sociedad y la religión. Patriarcado: Dominio masculino y establecimiento del orden social que conocemos hoy.

Bachofen interpretaba la historia antigua a través de mitos y símbolos: Asociaba lo femenino con la tierra, la fertilidad y la luna. Asociaba lo masculino con el orden, la razón y el sol. Bachofen no solo estudiaba leyes o historia, sino que intentaba entender cómo evolucionan las estructuras sociales y las relaciones de género a lo largo del tiempo.

Mientras que el método de Darwin era la observación empírica y evidencia (fósiles, animales, geografía). Método científico y verificable. Bachofen concede un papel central a la mujer en etapas antiguas (matriarcado). Ve la historia como un cambio en las relaciones de género. Mientras que Darwin trata las diferencias sexuales en términos biológicos (selección sexual), pero no desarrolla una teoría social del matriarcado.

El siglo XIX está obsesionado con una pregunta: ¿Por qué todo cambia con el tiempo? Darwin → por la naturaleza: selección natural. Spencer → por la

competencia. Marx → por el conflicto social, lucha de clases. Bachofen → por cambios culturales profundos en las relaciones de género: matriarcado > patriarcado.

1860–1880: Historicismo, irracionalismo y Nietzsche

El siglo XIX estuvo dominado por el principio de desarrollo en diversas disciplinas, un concepto que debe gran parte de su madurez al método hegeliano. Esta influencia se observa en la transición de una historiografía centrada en la descripción de individuos y eventos hacia una que busca estructuras, etapas necesarias y el "sentido" de la evolución colectiva de la humanidad. Este enfoque colectivista y teleológico, que percibía la historia como un sistema coherente, marcó la pauta para la ciencia política y la economía histórica de la época.

Historicismo, irracionalismo y Nietzsche conforman una tríada clave en el pensamiento del siglo XIX: el historicismo se afirma como la idea de que todo lo real está radicalmente determinado por su contexto histórico, mientras que el irracionalismo cuestiona la primacía de la razón; Nietzsche, desde el irracionalismo vitalista, critica tanto el historicismo excesivo como el racionalismo ilustrado. Su filosofía se sitúa así en un punto de inflexión entre la metafísica clásica y el pensamiento del siglo XX.

Consolidación del historicismo (Dilthey, etc.), que insiste en la historicidad radical del sujeto y del conocimiento, criticando el racionalismo abstracto.

1883: La hermenéutica moderna – Las Ciencias del Espíritu

Wilhelm Dilthey (1833–1911), *Introducción a las ciencias del espíritu (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883)* no pertenece a una única corriente cerrada, pero se le ubica principalmente en varias tradiciones relacionadas entre sí:

Dilthey es uno de los grandes representantes del historicismo filosófico: el ser humano y sus ideas solo se comprenden históricamente, no hay verdades humanas "fuera del tiempo", cultura, religión, arte y pensamiento dependen del contexto histórico

Por eso, su filosofía de la vida (Lebensphilosophie) se centra en entender la vida como proceso histórico. La base de la filosofía no es la lógica abstracta, es la vida vivida (*Erlebnis*), concreta y experiencial. En esto se acerca a autores como Friedrich Nietzsche (en la crítica al racionalismo) y Henri Bergson (en la idea de la vida como flujo).

Dilthey es también un precursor fundamental de la hermenéutica moderna: las ciencias humanas no "explican", sino que interpretan el sentido de la acción humana debe comprenderse desde dentro. Esta línea será desarrollada después por Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

Aunque no es una corriente en sí, Dilthey se define en oposición al positivismo de Auguste Comte. El positivismo explica la realidad con leyes científicas, mientras que para Dilthey la vida humana exige comprensión histórica y psicológica.

1860–1880: Friedrich Nietzsche (1844–1900)

Nietzsche profundiza el irracionalismo (más allá de Schopenhauer). Su filosofía se refleja en la crítica radical de la moral, la religión y la metafísica de los occidentales. La idea central es que la vida de la persona se afirma de forma creativa y que, en algún momento, posee valores absolutamente hereditarios.

Nietzsche ataca la tradición platónica y cristiana por valorar el “más allá” frente a la vida concreta, sensible y cambiante. También critica la confianza excesiva en la razón y el objeto, defendiendo que nuestras ideas y verdades están ligadas a perspectivas, fuerzas e interpretaciones.

Nietzsche no ofrece un sistema de seguridad, sino una filosofía de transformación: destruir ídolos, diagnosticar la decadencia de la cultura y abolir el espacio para una vida, creación y afirmación más intensas. Es uno de los autores que más ha influido en el existencialismo, la crítica cultural y la filosofía contemporánea.

1870: El pragmatismo

El pragmatismo en el siglo XIX es una corriente filosófica norteamericana que surgió a finales de ese siglo y que propone que el valor de una idea o de una creencia se mide por sus consecuencias prácticas y su utilidad en la acción, más que por su origen especulativo o por una verdad “absoluta”. Se considera el primer movimiento filosófico genuinamente estadounidense y se desarrolló en un contexto de influencia de la ciencia moderna, el darwinismo y el utilitarismo inglés.

El pragmatismo se inicia en la década de 1870 en Estados Unidos, a partir de la llamada “máxima pragmática” formulada por **Charles Sanders Peirce** (1839–1914), quien sostiene que para entender un concepto hay que pensar en sus efectos prácticos. Posteriormente, **William James** (1842–1910) y, ya a comienzos del siglo XX, **John Dewey** (1859–1952), ampliaron y difundieron estas ideas, convirtiendo el pragmatismo en la corriente dominante en la filosofía norteamericana durante el siglo XIX–XX.

Verdad como utilidad y eficacia: una creencia se considera “verdadera” en la medida en que funciona bien en la práctica, resuelve problemas o guía con éxito la acción. Significado a partir de las consecuencias: el significado de un concepto no reside en una esencia abstracta, sino en las consecuencias prácticas que tiene en la experiencia y en la conducta. Énfasis en la experiencia y la acción: el pragmatismo vincula estrechamente teoría y práctica, rechazando la filosofía puramente especulativa y proponiendo una “práctica inteligente” guiada por la experiencia.

El pragmatismo del siglo XIX es una filosofía de inspiración experimental y científica que cambia el foco de la búsqueda de la verdad desde la especulación metafísica hacia la utilidad, la acción y los resultados concretos de las creencias.

William James pertenece principalmente a la corriente del pragmatismo filosófico, aunque también es una figura clave en la psicología funcionalista. En filosofía, James es uno de los fundadores del pragmatismo estadounidense (junto con Charles S. Peirce y, en parte, John Dewey). Esta corriente sostiene que el valor de

una idea depende de sus consecuencias prácticas: una creencia es “verdadera” si funciona en la experiencia y ayuda a orientarnos en el mundo. En psicología, su enfoque dio lugar al funcionalismo, que no se centra en la estructura de la mente (como el estructuralismo), sino en la función de los procesos mentales: para qué sirven la percepción, la memoria o las emociones en la adaptación al entorno.

1880–1900: Neokantismo, nuevos problemas de la ciencia

El neokantismo fue un movimiento filosófico europeo, de origen predominantemente alemán, que preconizó un retorno a los principios filosóficos de la doctrina de Immanuel Kant frente a la entonces imperante doctrina del idealismo absoluto de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El neokantismo se mostraba escéptico frente a lo que consideraba un indebido énfasis especulativo del pensamiento hegeliano, y buscaba recuperar la doctrina kantiana de la crítica del conocimiento frente al predominio de la metafísica.

El neokantismo tiene una filosofía correspondiente en la segunda mitad del siglo XIX, que se basa en una “Vuelta a Kant” para renovar la teoría del conocimiento desde sus inicios hasta el positivismo, el materialismo y el idealismo. Su principal interés no era repetir a Kant, sino recuperar su método crítico para fundamentar las ciencias y analizar las condiciones del conocimiento.

El neokantismo influyó en gran parte de la filosofía del XX, particularmente en los debates entre ciencia, cultura, valores y método. También ayudó a preparar el terreno para autores posteriores que reflexionaron sobre el conocimiento, la fenomenología y la filosofía de las ciencias.

LA VUELTA A LA METAFÍSICA EN EL SIGLO XIX

Tras varias décadas de predominio del positivismo (que desconfiaba de la metafísica), se produce una “vuelta” o reactivación de la metafísica, aunque en formas nuevas y muy críticas respecto a la tradición clásica.

Durante gran parte del siglo XIX, especialmente con Auguste Comte, la idea dominante era que la filosofía debía limitarse a lo observable y científico; es el positivismo. La metafísica tradicional (Dios, alma, causas últimas) se consideraba especulativa e ilegítima.

Pero hacia finales del siglo la ciencia no resolvía cuestiones sobre conciencia, valor o experiencia, el materialismo parecía insuficiente para explicar la vida mental, surgen así críticas internas al cientificismo. Esto abre la puerta a nuevas formas de metafísica.

En el mundo anglosajón aparece el idealismo británico, que reintroduce una metafísica fuerte: Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet. Ideas centrales: la realidad no es solo material, el mundo es una unidad racional o espiritual y la experiencia individual es parcial; la verdad es “el todo”. Este movimiento reactiva una metafísica de tipo hegeliano en clave moderna.

En Alemania no se abandona a Kant, sino que se lo reinterpreta: la metafísica tradicional es imposible como ciencia, pero la razón sigue estructurando la experiencia

Representantes: escuela de Marburgo (Cohen, Natorp), escuela de Baden (Windelband, Rickert). Aquí la "metafísica" se transforma en teoría de valores, condiciones del conocimiento científico

En Estados Unidos surge una alternativa original con el pragmatismo de William James y John Dewey. No rechazan totalmente la metafísica, pero la redefinen: no importa lo que "es" en sí mismo, importa lo que funciona en la experiencia. En James la realidad es plural y dinámica. la experiencia es más fundamental que sistemas cerrados. Esto es una metafísica abierta, pluralista y experimental.

En Francia destaca Henri Bergson, que critica el mecanicismo científico y propone: la realidad como duración (*durée*), flujo continuo: la vida no se reduce a materia o lógica, la intuición capta mejor la realidad que el análisis científico. Es una metafísica de la vida y el devenir.

Friedrich Nietzsche aunque no propone una metafísica sistemática, su crítica a la verdad absoluta, la "cosa en sí" y la moral tradicional obliga a replantear toda la cuestión metafísica. Su pensamiento abre el camino a la filosofía del siglo XX.

La "vuelta a la metafísica" no significa volver a la metafísica clásica, sino: rechazo del positivismo estricto recuperación de preguntas sobre realidad, experiencia y valor nuevas formas: pluralistas, dinámicas, críticas

A finales del XIX, la metafísica no muere: se fragmenta y se reinventa entre idealismo, pragmatismo, vitalismo y crítica de la modernidad científica.

EL PSICOLOGISMO EN EL SIGLO XIX

No hubo un único "fundador" del psicologismo en el siglo XIX, porque más que una escuela con un creador concreto, fue una tendencia dentro de la lógica y la filosofía de la psicología. Aun así, sí hay autores clave que suelen considerarse sus principales impulsores.

El más citado como antecedente importante es John Stuart Mill, quien defendió una lógica basada en procesos mentales y asociaciones psicológicas, lo que influyó mucho en la idea de que las leyes lógicas dependen de cómo piensa la mente humana.

En el ámbito alemán, uno de los nombres más importantes es Wilhelm Wundt, considerado el fundador de la psicología experimental, que también defendía que la lógica debía entenderse en conexión con procesos psicológicos.

Y en filosofía, una figura central es Franz Brentano, quien influyó directamente en la llamada "psicologización" de la lógica y de la filosofía, al sostener que los fenómenos mentales (actos de conciencia) eran fundamentales para comprender el conocimiento.

El psicologismo en el siglo XIX fue una corriente intelectual (especialmente en filosofía y lógica) que sostenía que las leyes del pensamiento y del conocimiento

podían explicarse a partir de procesos psicológicos, es decir, de cómo funciona la mente humana.

En otras palabras: en lugar de ver la lógica o la matemática como sistemas objetivos y universales, el psicologismo intentaba fundamentarlos en la psicología del individuo (percepción, memoria, asociación de ideas, etc.).

Surgió en el marco del auge de la psicología como disciplina científica en el siglo XIX. Fue defendido por algunos filósofos empiristas y naturalistas. Más tarde fue criticado fuertemente por pensadores como Edmund Husserl, quien argumentó que la lógica no depende de procesos mentales individuales, sino que tiene validez objetiva.

Husserl y otros señalaron que el psicologismo confunde cómo pensamos (hecho psicológico) con qué es verdadero o válido (norma lógica); lleva al relativismo: si la lógica dependiera de la mente humana, cambiaría de persona a persona. El psicologismo del siglo XIX intentó "reducir" la lógica al funcionamiento de la mente humana, pero fue rechazado porque no explicaba bien la universalidad y objetividad de las leyes lógicas.

PSICOLOGÍA DE WILHELM WUNDT (1832–1920)

Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung (Contribuciones a una teoría de la sensopercepción, 1862): primer trabajo propio, en el que traza un programa de psicología experimental centrado en sensación y percepción.

Grundzüge der physiologischen Psychologie (Principios / Fundamentos de psicología fisiológica, 1873–1874, múltiples ediciones): se considera el texto fundador de la psicología experimental como disciplina independiente.

La psicología de Wilhelm Wundt (siglo XIX) se considera el punto de partida de la psicología como ciencia independiente. Wundt defendía que la psicología debía estudiar la experiencia consciente inmediata mediante métodos científicos, especialmente la introspección controlada.

Fundó en 1879 en Leipzig el primer laboratorio de psicología experimental. Buscaba analizar la mente en sus elementos básicos (sensaciones, percepciones, sentimientos).

Su enfoque se conoce como estructuralismo temprano (aunque el término se asocia más a su discípulo Titchener). Método principal: introspección. Los sujetos entrenados describían lo que experimentaban ante estímulos (sonidos, luces, etc.). No era una introspección libre, sino controlada y experimental.

Wundt quería entender: Cómo se construye la experiencia consciente a partir de elementos simples. Las leyes que rigen la mente humana. Marca el paso de la filosofía a la psicología como ciencia experimental. Influye en toda la psicología posterior, aunque su método fue luego criticado por su subjetividad.

La psicología de Wundt es el intento de estudiar la mente de forma científica, descomponiendo la experiencia consciente en elementos básicos mediante experimentos y observación controlada.

EL PSICOLOGISMO: *PSYCHOLOGIE ALS WISSENSCHAFT* (1824-1825)

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) influyó decisivamente en el desarrollo del psicologismo del siglo XIX al establecer la psicología como ciencia autónoma y empírica, aplicando métodos matemáticos a los procesos mentales y vinculándola directamente con la lógica y la pedagogía.

Herbart propuso que la mente opera mediante representaciones (*Vorstellungen*) simples que interactúan dinámicamente: las más fuertes emergen al umbral de la conciencia, mientras las débiles son inhibidas y quedan en un estado latente, anticipando nociones de inconsciente.

Este modelo mecánico-psicológico buscaba reducir los fenómenos lógicos a leyes cuantificables de asociación mental, sentando bases para el psicologismo al explicar el pensamiento válido como resultado de procesos empíricos observables.

La apercepción, núcleo de su sistema, describe cómo nuevas representaciones se asimilan a las existentes mediante un proceso activo de elevación e integración.

Herbart veía esto como el mecanismo fundamental del conocimiento, derivando leyes lógicas de la "mecánica" mental, lo que impulsó el psicologismo al priorizar hechos psicológicos sobre normas a priori kantianas.

Su obra *Psychologie als Wissenschaft* (1824-1825) formalizó la psicología como base científica de la filosofía, influyendo en autores como Beneke y Fries, quienes radicalizaron la reducción lógica a lo psicológico.

Aunque criticado por Frege y Husserl por confundir validez objetiva con causalidad mental, Herbart marcó la transición del idealismo a una psicología experimental, consolidando el psicologismo como corriente dominante en la Alemania del XIX.

PRINCIPALES DEFENSORES DEL PSICOLOGISMO

En el siglo XIX los defensores más destacados del psicologismo pertenecen sobre todo a la tradición kantiano-empirista y experimental, y se concentran principalmente en el ámbito alemán y británico.

Jakob Friedrich Fries (1783–1844): considerado uno de los primeros exponentes del psicologismo en sentido propio, propuso reinterpretar la filosofía de Kant desde una "psicología empírica" basada en la introspección del hecho del conocer, reduciendo la validez lógica y moral a procesos psicológicos observables.

Friedrich Eduard Beneke (1798–1854): llevó el psicologismo a una forma aún más radical, sosteniendo que las proposiciones de la lógica, la ética y la teoría del conocimiento se fundan en leyes psicológicas (por ejemplo, la fragmentaria y asociación de representaciones), lo que provocó una fuerte polémica con el antipsicologista Johann F. Herbart.

David Hume (1711–1776): aunque su obra es del siglo XVIII, su influjo en el siglo XIX es clave; su "psicología empírica" reducía la totalidad del conocimiento a asociaciones de impresiones y percepciones, anticipando el tipo de psicologismo contra el que luego se alzarán los antipsicologistas.

John Stuart Mill (1806–1873): explicitó una forma de psicologismo lógico en su filosofía, defendiendo que la lógica no es una disciplina autónoma, sino un capítulo subordinado de la "psicología de las inferencias", derivado de la observación de los procesos mentales humanos.

En el siglo XIX, el psicologismo se entiende como la tendencia a reducir la lógica, la ética y la teoría del conocimiento a hechos psicológicos (leyes de la mente, asociación de ideas, procesos de percepción y memoria). Esta postura se impuso en ciertos círculos psicológico-empiristas, pero desencadenó el famoso *Psychologismstreit* con figuras como Herbart, Bolzano y, más tarde, Husserl y Frege, quienes criticarán la confusión entre génesis psicológica del juicio y validez lógica normativa.

CRÍTICAS AL PSICOLOGISMO

Bernhard Bolzano (1781-1848) fue defensor de un realismo lógico y es considerado un precursor fundamental de la fenomenología y de la filosofía analítica. Su obra representa una crítica temprana y profunda al psicologismo: la idea de que las leyes lógicas dependen de cómo funciona la mente humana. Defendió en su lugar que las verdades lógicas existen de forma independiente a que sean pensadas.

Realismo Lógico / Platonismo lógico: Bolzano propuso la existencia de "proposiciones en sí mismas" (*Sätze an sich*) y "verdades en sí mismas", que son entidades abstractas, objetivas y atemporales que no dependen de la mente humana, similar a las ideas platónicas.

Anti-psicologismo: A diferencia de muchos de sus contemporáneos, separó la lógica de la psicología y la gramática, definiéndola como una "teoría de la ciencia" que estudia el conocimiento en sí mismo. Su trabajo se caracteriza por una búsqueda extrema de la claridad, el análisis conceptual riguroso y la fundamentación, rasgos distintivos de la tradición filosófica austriaca.

Aunque crítico, se vio influido por el racionalismo, particularmente por Gottfried Leibniz, y se enmarca en un contexto de racionalismo moralista. Se ha apellidado a Bolzano el Leinís de Bohemia (nació en Praga, de padre italiano, inmigrante milanés, y de madre alemana). Fue precursor de la Filosofía Analítica: Su distinción entre el contenido de los pensamientos y los pensamientos mismos allanó el camino para filósofos posteriores como Husserl, Frege y los positivistas lógicos.

Su obra cumbre, *Teoría de la ciencia* (1837), es donde expone su visión realista y objetiva de la lógica. Defiende la objetividad frente al subjetivismo kantiano. El "juicio en sí" es el contenido de un pensamiento o juicio, y no es necesario un sujeto que lo piense, ni individual ni trascendental.

Sin embargo, el juicio ofrece algo que puede ser pensado; que un sujeto lo piense, es cosa secundaria. Lo primario es su contenido objetivo. Tampoco la "representación en sí" o representación objetiva necesita de un sujeto que la represente; subsiste, como un algo existente, pero como "algo cierto, aunque no la aprehenda ningún sujeto pensante". La operación judicativa es el manifestarse de un juicio en sí, que se efectúa "con arreglo a cierta ley de necesidad, puramente en función de la naturaleza del conjunto de las representaciones entonces presentes en nuestra alma".

Las "verdades en sí" son contenidos objetivos que en nada dependen de que alguien los piense o no los piense. La verdad pensada es la verdad escuetamente lógica. Ni siquiera presupone a Dios, cuanto menos un sujeto humano. Dios mismo piensa las verdades en sí porque son verdaderas, no son verdaderas porque Dios las piensa. Esta es la fórmula más contundente contra el positivismo moral teológico.

Otro incontaminado del subjetivismo kantiano, a pesar de una fuerte dosis de influjo empirista, fue Franz Brentano (1838-1917). Su *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, toma por modelo el método científico de las ciencias naturales, bien que sin caer en el psicologismo. Brentano descubre normas objetivas en el campo del conocimiento: el "carácter intencional", que implica un "en sí".

Franz Brentano fue crítico del psicologismo, aunque su posición es un poco más matizada. El psicologismo es la idea de que las leyes lógicas o los conceptos filosóficos pueden reducirse a procesos psicológicos (es decir, a cómo pensamos). Brentano no defendía esa reducción total, pero sí consideraba que la psicología tenía un papel fundamental en la filosofía. De hecho, Brentano proponía una psicología descriptiva como base para estudiar fenómenos mentales, introduciendo su famosa noción de intencionalidad (la idea de que toda conciencia es "conciencia de algo"). Esto influyó mucho en corrientes posteriores.

Ahora bien, frente al psicologismo más radical (como el que luego criticará Edmund Husserl), Brentano no llegó a decir que la lógica fuera simplemente un producto de la mente individual, no reduce la lógica a hechos psicológicos. Pero sí conecta estrechamente lógica y psicología, lo que hizo que algunos lo vieran como precursor del debate. Por eso, suele decirse que Brentano está en una posición intermedia: contribuye al clima intelectual del psicologismo, pero también contiene elementos que permiten criticarlo.

La comparación entre Franz Brentano y Bernard Bolzano es clave para entender el debate sobre el psicologismo en el siglo XIX. Van en direcciones bastante distintas, aunque ambos influyen en la filosofía posterior. Brentano parte de la experiencia interna. Cree que la filosofía debe apoyarse en una psicología descriptiva rigurosa. Bolzano rechaza ese enfoque desde el inicio. Sostiene que la lógica debe ser completamente independiente de la mente humana.

Según Brentano la lógica está muy conectada con actos mentales como juzgar o representar. No la reduce sin más a psicología, pero la estudia en continuidad con ella. Según Bolzano la lógica trata de entidades objetivas y no psicológicas, como sus proposiciones en sí, que existen independientemente de que alguien las piense.

Brentano no es psicologista radical, pero tampoco separa del todo lógica y psicología. Bolzano es anti-psicologista fuerte. Para él, confundir lógica con psicología es un error fundamental. Brentano influye en Edmund Husserl (especialmente en la intencionalidad), quien luego criticará el psicologismo de forma explícita. Bolzano anticipa directamente esa crítica: muchas ideas de Husserl (y también de la lógica moderna) van en su línea.

Bolzano es un opositor más claro al psicologismo: traza una frontera clara: la lógica es objetiva y no depende de cómo pensamos. Mientras que Brentano abre el camino analizando la mente, pero mantiene un pie en la psicología. Bolzano, en cambio, traza

una frontera clara: la lógica es objetiva y no depende de cómo pensamos. Por eso, si buscas un opositor claro al psicologismo, Bolzano es mucho más contundente que Brentano.

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860) – VOLUNTARISMO Y PESIMISMO

Arthur Schopenhauer (1788–1860) fue un destacado filósofo alemán del siglo XIX, célebre por ser el máximo exponente del pesimismo filosófico y por su crítica al idealismo alemán contemporáneo.

Nació en Danzig, ciudad portuaria en la costa del Báltico de Polonia, y procede de una estirpe de comerciantes ricos de Danzig, luego trasladada a Hamburgo cuando Schopenhauer tenía cinco años. Vive en un ambiente familiar nada tranquilo, donde abunda el dinero, pero también la falta de felicidad y concordia doméstica. A fuerza de viajar, intenta Schopenhauer llenar el vacío y hastío interior, pero sin lograr erradicar el sentimiento de insatisfacción.

El joven Schopenhauer pasó del noveno al undécimo año de su vida con un amigo comerciante de su padre en El Havre (ciudad del noroeste de Francia, en la región de Normandía). Allí aprendió a dominar perfectamente la lengua francesa y olvidó casi por completo su lengua materna durante un tiempo.

Más tarde, sus padres también llevaron al muchacho en sus extensos viajes por Bélgica, Francia, Suiza y Alemania. Una estancia de seis meses en Inglaterra lo familiarizó a fondo con la lengua y la literatura inglesas. Hasta el final de su vida leyó diariamente *The Times*. A los dieciséis años comenzó, por deseo de su padre, un aprendizaje comercial en Hamburgo, en contra de su inclinación más profunda, que ya entonces se orientaba hacia el trabajo científico.

Según Schopenhauer, se hereda carácter del padre, pero la inteligencia de la madre. Este fue seguro su caso. El padre era un hombre de carácter severo y algo obstinado, orgulloso e inflexible, un republicano que, a pesar de los privilegios que le ofreció Federico el Grande, rechazó establecerse en Prusia y someterse a un rey. Por ello se trasladó a la Ciudad Libre Imperial de Hamburgo cuando Danzig pasó a ser prusiana. La madre era una mujer ingeniosa y vivaz, algo frívola y de carácter no muy profundo, infeliz en el matrimonio y veinte años más joven que su esposo.

Tras la muerte prematura de su padre (probablemente por suicidio), su madre se traslada a Weimar. Su casa en Weimar se convirtió en un centro intelectual y social. Goethe, Wieland, los dos Schlegel y muchos otros hombres importantes frecuentaban su casa.

Se produce un estado de tirantez entre Schopenhauer y su madre, más atenta a su propia situación de viuda que al hijo. La relación entre Arthur Schopenhauer y su madre, Johanna Schopenhauer, una novelista inteligente y culta, fue tensa, conflictiva y, en última instancia, una ruptura total. Es un caso bastante famoso porque refleja bien el contraste entre sus personalidades y visiones del mundo.

Johanna era una escritora reconocida en su época, sociable, optimista y muy integrada en los círculos culturales de Weimar, donde trataba con figuras como Johann Wolfgang von Goethe. En cambio, Arthur tenía un temperamento mucho más

pesimista, introvertido y crítico, lo que ya anticipa su filosofía. Se conducía, por lo demás, como un perfecto egoísta "insaciable en sus apetitos". Desde joven, la relación fue difícil. Tras la muerte del padre, Johanna se mudó a Weimar para desarrollar su carrera literaria, mientras Arthur siguió un camino académico. Cuando él la visitaba, chocaban constantemente: Él la acusaba de superficialidad y frivolidad. Ella lo veía como arrogante, malhumorado y socialmente incómodo.

El conflicto llegó a un punto crítico en 1814, cuando tuvieron una fuerte discusión que terminó con una ruptura definitiva. Según algunos relatos, Johanna incluso lo echó de casa tras una pelea especialmente dura. Después de eso, prácticamente no volvieron a tener relación. Johanna llegó a escribirle algo muy duro en una carta: que su presencia era "insoportable" y que hacía infelices a quienes lo rodeaban. Arthur, por su parte, nunca mostró intención de reconciliarse.

Esta relación suele interpretarse como un elemento que influyó en el carácter y la filosofía de Schopenhauer, especialmente en su visión pesimista de las relaciones humanas y la vida en general. Sin embargo, conviene no simplificar demasiado: su pensamiento también se nutre de influencias como la filosofía de Immanuel Kant y tradiciones orientales. Más que una relación complicada "normal", fue una ruptura profunda entre dos personalidades casi opuestas: una madre mundana y exitosa socialmente, y un hijo que terminó convirtiéndose en uno de los filósofos más sombríos y críticos de la modernidad. Como decía Fichte: "Qué clase de filosofía se tenga depende del hombre que es cada cual".

Tras la muerte de su padre en 1805, heredó una fortuna que le permitió dedicarse a sus estudios filosóficos. Durante su juventud, realizó un extenso viaje por Europa y posteriormente cursó estudios universitarios en Gotinga y Berlín, donde tuvo a figuras como Fichte entre sus maestros, aunque pronto se convertiría en uno de sus críticos más acérrimos. Así escribió Schopenhauer sobre la *Doctrina de la Ciencia de Fichte* (*Wissenschaftslehre*): que más bien debería llamarse "vaciedad científica" (*Wissenschaftsleere*), y añadió la frase de Shakespeare: "Aunque sea locura, tiene su método".

En 1813, obtuvo su doctorado en la Universidad de Jena con su tesis *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tras concluir sus estudios, se estableció en Weimar, donde mantuvo contacto con Goethe y desarrolló un interés por la filosofía hindú a través del orientalista Friedrich Majer, lo cual resultó determinante para la consolidación de su propio sistema metafísico.

La vida libre de su madre disgustaba tanto al joven Schopenhauer que provocaba constantes discusiones entre ambos. Aunque no vivía con ella, pronto se produjo una ruptura definitiva. Cuando le entregó a su madre su tesis doctoral, ella se burló diciendo: «Eso será un libro para boticarios». Schopenhauer se separó definitivamente de su madre y nunca volvió a verla.

Schopenhauer dejó Weimar y vivió primero cuatro años en Dresde. Allí surgió el tratado *Sobre la visión y los colores* (1818), y luego su obra capital, *El mundo como voluntad y representación* (1819), que articula una metafísica donde la realidad es impulsada por una "voluntad" irracional, incesante y ciega que subyace a todo fenómeno. Esta voluntad, según Schopenhauer, es la causa fundamental del

sufrimiento humano y de la angustia existencial, ofreciendo una visión del mundo marcadamente alejada del optimismo de sus contemporáneos como Hegel.

Siguieron dos viajes a Roma, Nápoles y Venecia. Vivía de la parte heredada del patrimonio paterno. Con austeridad y una habilidad extraordinaria, supo conservarla y aumentarla a lo largo de toda su vida. Así permaneció siempre libre no solo de la obligación de trabajar para su sustento, sino también de la necesidad de adaptar sus opiniones a cualesquiera condiciones estatales u otras como profesor funcionario, cosa que más tarde no dejó de reprochar a los profesores de filosofía, a quienes tanto despreciaba.

Pero al principio él mismo intentó convertirse en profesor y en 1820 se habilitó en la universidad de Berlín, donde enseñaba Hegel. El aspirante a docente, sumamente seguro de sí mismo, que había escrito en un poema: "¡La posteridad me erigirá un monumento!", programó sus cursos de modo que coincidieran en horario con los del célebre Hegel, esperando atraer a los oyentes. Pero ocurrió lo contrario: no tuvo apenas oyentes. Schopenhauer se retiró irritado tras el primer semestre. Pasó los diez años siguientes en Italia, Dresde y nuevamente en Berlín, pero sin dar clases.

Cuando en 1831 estalló el cólera en Berlín –al que sucumbió Hegel–, Schopenhauer huyó a Fráncfort del Meno. Allí se estableció a partir de 1833.

El deseo de fama en Arthur Schopenhauer fue una constante en su vida, aunque se manifestó de forma tensa y, durante mucho tiempo, frustrada. Desde joven tenía una enorme confianza en el valor de su pensamiento. Esa seguridad rozaba la arrogancia: estaba convencido de que su filosofía era superior a la de sus contemporáneos y que tarde o temprano sería reconocida.

Durante décadas, Schopenhauer vivió en una especie de aislamiento intelectual. Su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, pasó prácticamente desapercibida en un principio. Esto alimentó su amargura y su desprecio hacia otros filósofos académicos, a quienes acusaba de superficialidad y de estar sometidos a intereses institucionales.

Su ansia de fama se transformó en una expectativa casi obstinada de reconocimiento futuro. Esa expectativa finalmente se cumplió con la publicación de *Parerga y Paralipómena* (1851), un conjunto de ensayos más accesibles que captó la atención del público. A partir de ahí, ya en su vejez, comenzó a recibir la fama que había anhelado durante tanto tiempo. Este reconocimiento tardó llegó casi al final de su vida.

El filósofo envejecido leía con avidez todo lo que se escribía sobre él. Se volvió más comunicativo y sociable de lo que había sido durante todo el tiempo anterior. Pero justo cuando comenzaba a disfrutar del reconocimiento y la admiración finalmente alcanzados, le llegó la muerte. En 1860 sucumbió inesperadamente a un ataque al corazón. Había legado toda su fortuna a fundaciones benéficas en su testamento. La losa de mármol negro de su tumba lleva únicamente su nombre.



Los últimos años Schopenhauer vivió entregado a escritos privados y jurando venganza a la filosofía de la Universidad en general y a "Hegel y su tropa" en particular.

"¿Qué tiene que ver mi filosofía con aquella *Alma Mater*, la filosofía buena y nutritiva de la Universidad, que va culebreando cargada de mil prejuicios y segundas intenciones, esclava en todo tiempo del temor a los señores, del dictamen del Ministerio, de los preceptos de la iglesia local, del gusto de los editores, del aplauso de los discípulos, de la buena amistad de los colegas, de la marcha de la política del día, de los inconstantes caprichos del público y de no sé cuántas cosas más?"

El resentimiento mueve su pluma. Se siente incomprendido y perseguido y se retrae malhumorado del mundo. Si no de todas las cosas, sí de la vida social. Se conduce como un ente solitario, más sensible a su perrito de lanas que a los seres humanos. Schopenhauer tuvo una áspera hostilidad durante toda su vida a los filósofos idealistas postkantianos, especialmente a Hegel, a quien insulta, a veces con ingenio, pero con frecuente trivialidad y falta de sentido.

Según Schopenhauer Hegel era un simple "charlatán", y se burlaba de la oscuridad y del estilo pretencioso del lenguaje hegeliano, al que calificaba con un término despectivo: *Hegelei*, "hegelianismo", estilo algo inflado, oscuro artificialmente, y vacío de contenido real.

Schopenhauer usaba el término *Hegelei* para atacar lo que consideraba un estilo filosófico que abusaba de un lenguaje complicado sin claridad, se apoyaba en juegos dialécticos poco rigurosos, y además estaba favorecido por el poder académico y político de su tiempo. Para él, Hegel no era simplemente un filósofo con el que discrepaba, sino casi un símbolo de la corrupción intelectual en la universidad alemana. Pasó sus últimos años en Fráncfort del Meno, viviendo una existencia recluida y dedicando sus esfuerzos a revisar y ampliar sus publicaciones previas hasta su fallecimiento en 1860.

Andando el tiempo, Schopenhauer se convirtió en uno de los escritores filosóficos más leídos. Su eficacia estuvo vinculada esencialmente a su notable arte de escribir. Tras años de escasa repercusión, la carrera de Schopenhauer cobró un nuevo impulso con la publicación de *Parerga y paralipómena* en 1851, un título en griego que significa: *Escritos complementarios y añadidos*, una colección de ensayos y aforismos que finalmente le otorgó el reconocimiento intelectual que le había sido negado gran parte de su vida. No solo por el admirable estilo de sus fragmentos aforísticos.

El año Revoluciones de 1848 fue uno de los más agitados del siglo XIX, especialmente en Europa. Se le conoce como la "Primavera de los Pueblos" porque en muchos países hubo levantamientos casi al mismo tiempo. En países como Francia, Alemania, Italia y el Imperio Austriaco, la gente se levantó contra los gobiernos. Pedían más libertades políticas, constituciones, y en muchos casos la unificación nacional (como en Alemania e Italia).

Trabajadores y clases medias protestaban por malas condiciones económicas, desempleo y falta de derechos. Se difundieron ideas liberales, nacionalistas y también socialistas. A corto plazo, muchas revoluciones fracasaron o fueron reprimidas. A

largo plazo, dejaron huella: impulsaron reformas políticas, el fin del absolutismo en varios lugares y el camino hacia la unificación de Alemania e Italia.

Después de las revoluciones de 1848, la burguesía, triunfante, pero consciente de la infinita complejidad de los conflictos sociales y de lo difícil de encontrar soluciones pacíficas, se entrega a un agnosticismo enérgico, muy en sintonía con la actitud pesimista de Schopenhauer.

«En ese clima, el éxito material inmediato permite encarar la falta de sentido final de todo, y, por otra parte, encuentra un buen enmarque intelectual en una atmósfera de elegante y serena desesperación –además, en Alemania no tenía tanta fuerza como en los países anglosajones la puritana ética del trabajo; se trabaja incluso como droga para olvidar–.

De ahí se llegará al actual nihilismo como telón de fondo del neocapitalismo –un nihilismo que deja tantas fuerzas para actuar como para defenderse: Schopenhauer colaboró activamente con los militares que reprimían al pueblo en 1848–, Kierkegaard –que reconoció deberle mucho como destructor de vanidades y como estilista– insinuó que quizá no era del todo pesimista ni dejaba de ser un poco sofista: sus tardíos éxitos de autor le alegraban más de lo esperable en un nihilista. [...]

Superfluo es añadir que Schopenhauer es un autor totalmente legible y vivo para nuestro tiempo: más que como pesimista, ahora representa “lo interesante”, la cosa más seductora que una época buscadora del placer incluso en el ascetismo.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 235]

El pensamiento de Schopenhauer integró elementos de la filosofía kantiana con doctrinas orientales, influyendo profundamente en figuras posteriores como Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Sus influencias más fuertes fueron Platón, Kant, los idealistas postkantianos (aunque se opusiera a ellos) y, por otra parte, el pensamiento indio y el budismo.

Schopenhauer tuvo vivo interés por el arte, la música y la literatura. Admiró, tradujo y publicó en 1832 el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián (1601–1658), de quien le gustaba el estilo sentencioso y aforístico. Schopenhauer admiraba profundamente a Gracián y consideraba su obra como un compendio excepcional de sabiduría práctica sobre cómo desenvolverse en el mundo.

La influencia de Schopenhauer ha sido muy extensa desde su vejez y, sobre todo, después de su muerte, pero no se ha ejercido tanto en las vías de la filosofía rigurosa como en las de la literatura y la teosofía, etc.

Arthur Schopenhauer dejó una obra relativamente compacta, centrada en unos pocos libros fundamentales y una serie de ensayos y aforismos que pulen y aplican su idea central: el mundo como voluntad y representación.

Obras

- *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). Estudio técnico sobre el principio que estructura nuestro conocimiento del mundo. Todo lo que conocemos se explica por cuatro tipos de “razón suficiente”: Causalidad (mundo físico). Lógica (pensamiento). Matemática (espacio y tiempo). Motivación

(acciones humanas). Función: Es el “andamiaje” epistemológico que luego sostiene *El mundo como voluntad y representación*.

- *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818 1819, 2.ª ed. 1844): considerada su “obra magna”, expone su sistema metafísico, epistemológico y estético; desde la primera frase (“El mundo es mi representación”) hasta la cuarta parte, donde aborda la ética y el ascetismo. La voluntad es la esencia última del mundo y la realidad es una representación mediada por nuestra mente. Es la base de todo su sistema filosófico. El mundo tiene dos caras: Como representación, es decir, como aparece ante nuestra mente y como voluntad, la fuerza irracional, ciega y eterna que impulsa todo. La mente estructura la realidad mediante categorías (influencia kantiana). La voluntad es la esencia de todo: naturaleza, cuerpo, deseo, sufrimiento. El arte –especialmente la música– permite contemplar el mundo sin deseo. La ética surge de la compasión, porque todos somos manifestaciones de la misma voluntad.
- *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836). Intenta mostrar la unidad de la voluntad en fenómenos físicos, biológicos y psicológicos, como confirmación empírica de la tesis central de *El mundo como voluntad y representación*. Los descubrimientos científicos respaldan su metafísica de la voluntad. La ciencia confirma la existencia de la voluntad como fuerza subyacente. Intenta mostrar que su metafísica no es solo especulación, sino que encuentra paralelos en la ciencia.
- *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1839–1841). Recoge dos ensayos premiados por la Academia Noruega: uno sobre la libertad de la voluntad humana y otro sobre el fundamento de la moral. *Sobre la libertad de la voluntad* (1839). Ensayo donde desarrolla su tesis de que la libertad humana es ilusoria, coherente con su visión determinista.

El ser humano no es libre en sus actos: cada acción está determinada por su carácter y las circunstancias. Solo existe una “libertad” metafísica: la voluntad como cosa en sí, fuera del tiempo. Explica por qué el sufrimiento es inevitable y por qué la ética debe basarse en la compasión, no en la libertad.

- *Parerga y Paralipomena* (1851). El título es griego y puede traducirse aproximadamente como “Aditamentos y omisiones” o “Apéndices y complementos”, lo que ya da una pista de su naturaleza: no es un tratado sistemático como *El mundo como voluntad y representación*, sino un conjunto de ensayos y aforismos que incluyen sus célebres reflexiones sobre la vida, el sufrimiento y la sabiduría práctica.

Esta obra consolidó su fama tardía. En este libro Schopenhauer reúne textos más breves y accesibles donde desarrolla y amplía muchas de sus ideas filosóficas principales. Se considera, de hecho, la obra que le dio fama tardía en vida. Es una obra más fragmentaria pero también más directa y legible que sus escritos filosóficos principales, y suele ser la mejor introducción al pensamiento de Schopenhauer.

Uno de los textos más famosos incluidos es "Aforismos sobre la sabiduría de la vida", donde ofrece consejos prácticos para vivir mejor dentro de su marco pesimista. Reafirma que la esencia del mundo es una "voluntad" irracional, ciega y constante, que se manifiesta en todo lo existente. Pesimismo filosófico: la vida está marcada por el sufrimiento, porque el deseo nunca se satisface plenamente. La base de la moral no es la razón sino la compasión hacia el sufrimiento ajeno. El arte permite suspender temporalmente el dominio de la voluntad.

- *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851) – *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*). Es una obra filosófica como parte de su colección *Parerga y Paralipomena*. El libro ofrece una ética práctica y una guía para la vida basada en la filosofía pesimista de Schopenhauer. Consejos prácticos sobre cómo vivir con menos sufrimiento dentro de su visión pesimista. Selección de textos breves que condensan su pensamiento ético y existencial.
- *El arte de tener razón* (1864). También conocido como *Erística o Dialéctica erística*. Es una obra breve donde analiza cómo las personas pueden "ganar" discusiones, incluso sin tener la razón. No es un tratado de lógica ni de búsqueda de la verdad, sino más bien un estudio crítico –y bastante irónico– sobre la retórica de la discusión y las estrategias que usamos para imponernos en un debate. Aunque puede parecer un "manual para manipular", el objetivo de Schopenhauer es más bien mostrar cómo funcionan los engaños en la argumentación, para poder reconocerlos y evitar caer en ellos. Es muy leído hoy en filosofía del lenguaje y la argumentación
- *Die Kunst, glücklich zu sein oder, Eudämonologie* (1788-1860) – *Eudemonología o el arte de ser feliz, explicado en 50 reglas para la vida*. Es el título de una serie de artículos que escribió el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), recopilados y posteriormente publicados. A diferencia de *El arte de tener razón*, que ya en forma manuscrita aparece como una pequeña obra acabada, *El arte de ser feliz* nunca fue terminada y quedó en su forma más básica: 50 reglas para la vida, redactadas en diversos momentos. Se encuentran dispersas en los distintos volúmenes y carpetas del filósofo alemán.

El mundo como representación

El mundo como voluntad y representación (1819) es la obra central de Schopenhauer, en la que expone un sistema pesimista que combina influencias kantianas, platónicas e indias. En esta obra, Schopenhauer va a una con Kant y, en parte, contra Kant. El mundo, en su faz externa y fenoménica, es para Schopenhauer, lo mismo que para Kant, una representación subjetiva. El mundo tiene dos caras: como fenómeno, es "representación" para un sujeto; como esencia última, es "voluntad" ciega e irrefrenable.

Schopenhauer parte de la tesis: "el mundo es mi representación", es decir, todo lo que conocemos (objetos, espacio, tiempo, causalidad) es una construcción de nuestro sujeto cognoscente, no una realidad dada en sí. Siguiendo a Kant, sostiene que el espacio, el tiempo y la causalidad son formas a priori de nuestro

entendimiento, por lo que nunca accedemos al "en sí" de las cosas, sino solo a su cara fenoménica.

"El mundo es mi representación, estas es una verdad valedera para todo ser que vive y conoce. El que llega a conocerla posee el sentido filosófico. Entonces se le hará claro que no conoce un sol ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra: que el mundo que le rodea no existe más que como representación, eso es, en relación con otro ser, el que le percibe, o sea, él mismo. Si hay alguna verdad *a priori* es esta."

Schopenhauer rechaza las 12 categorías de Kant. En su lugar introduce el principio de razón suficiente como nueva forma de nexo o unión de las representaciones: como fundamento lógico de la unión del juicio, como fundamento ontológico de los nexos en los conjuntos matemáticos, como motivación en el reino de lo psíquico y como causalidad eficiente en el mundo del devenir físico. Subsiste así el concepto básico de la teoría categorial: la unión necesaria. Schopenhauer es determinista riguroso e impugnador de la libertad humana.

El mundo como voluntad – Pesimismo

Para Arthur Schopenhauer, la voluntad (*Wille*) no es una facultad psicológica ni un deseo racional, sino la esencia íntima y metafísica de la realidad, aquello que Kant denominó el "noúmeno" o "cosa en sí". Es una fuerza ciega, irracional e insaciable que subyace a todos los fenómenos, desde la gravedad y el magnetismo hasta las complejas motivaciones humanas. La voluntad se define por ser una energía pura, carente de finalidad o propósito último, que se manifiesta de las siguientes formas:

Carácter ciego e irracional de la voluntad: La voluntad no tiene un objetivo final ni una meta racional que alcanzar; su único impulso es "querer" por el mero hecho de querer. Aunque el mundo que percibimos (la "representación") aparece fragmentado en una multitud de objetos, la voluntad es una y única en toda su esencia; por lo tanto, no hay distinción metafísica real entre los seres. Dado que la voluntad es un anhelo incesante e insaciable, la existencia es inherentemente dolorosa; toda satisfacción es solo temporal y conduce inevitablemente al aburrimiento o al surgimiento de nuevos deseos.

Una de las ideas más originales de Schopenhauer es la subordinación de la inteligencia a la voluntad. El intelecto no es el soberano de nuestras acciones, sino un "parásito" o una herramienta biológica desarrollada para la autoconservación de la voluntad. El pensamiento y la razón (la representación) sirven para gestionar los impulsos de la voluntad, dándoles motivos para actuar, pero no pueden dominar la naturaleza irracional del deseo profundo.

Al ser esclavos de esta pulsión fundamental, la libertad individual es, para Schopenhauer, una ilusión: nuestras acciones están determinadas por la interacción entre nuestro carácter inmutable (la voluntad individualizada) y los motivos externos. La única vía de escape ante esta tiranía de la voluntad es su "negación", la cual se intenta alcanzar a través de la contemplación estética (que aquietar temporalmente el deseo), la compasión universal (al reconocer la misma voluntad sufriente en el "otro") y, finalmente, el ascetismo radical.

Schopenhauer aprueba la distinción kantiana de fenómeno y cosa en sí. Pero afirma frente a Kant que no solo conocemos el mundo por los fenómenos, sino que además lo vivimos: al lado de la representación está la voluntad. Schopenhauer identifica la voluntad como "cosa en sí" kantiana: una fuerza universal, ciega, sin fundamento racional, que atraviesa toda la naturaleza (desde la caída de una piedra hasta los instintos humanos). El cuerpo propio es, para el sujeto, la manifestación más inmediata de esa voluntad: el acto de voluntad (por ejemplo, mover un brazo) y el movimiento físico no son causa-efecto, sino una misma realidad vivida desde dentro ("voluntad") y vista desde fuera ("cuerpo").

La voluntad se objetiva en todas las formas de la realidad (fuerzas físicas, vida animal, relaciones humanas), generando un mundo en perpetuo conflicto y carencia, donde el deseo nunca se satisface del todo. De ahí el pesimismo: la existencia está fundada en un principio de deseo insaciable, lo que explica el sufrimiento como rasgo estructural de la vida, no como accidente.

Con la voluntad entramos en contacto con el mundo como cosa en sí. Es una vivencia más rica y expresiva que la intuición sensible y la representación del mundo externo fenoménico. "Los últimos y más fundamentales misterios del mundo los lleva el hombre en su interior y a esto es a lo que tiene acceso más inmediato."

Primero nos encontramos con nosotros mismos como voluntad. Nuestra vida entera es vivir, es voluntad. Nuestro mismo cuerpo no es otra cosa que una objetivación de la voluntad. La voluntad está en la base de todos los fenómenos del mundo: desde la fuerza de gravedad hasta la conciencia humana. Las fuerzas de la naturaleza, la gravitación, la fuerza centrífuga y centrípeta, polaridad, magnetismo, afinidad química, el crecer de las plantas, su tendencia a la luz, e instinto de conservación y el mismo instinto total de la vida, todo es voluntad.

Pero la verdadera falta de sentido e irracionalidad está en el hecho desconcertante de que, a pesar de todo, todas las cosas quieren seguir viviendo: "lo que afana a todo viviente y le mantiene en actividad es el impulso a existir". Pero una vez que la existencia está asegurada, no sabe qué hacer. "Por ello, lo segundo que le pone en movimiento es el impulso a deshacerse de la carga de la existencia; hacérsela imperceptible, matar el tiempo, es decir, huir del aburrimiento". Es un verdadero círculo vicioso: todo tiende al ser; el existir es dolor; viene el deseo de librarse de él; pero con el vivir asegurado vuelve el aburrimiento, y con él, de nuevo, la insatisfacción.

Schopenhauer defiende este pesimismo contra el optimismo del Leibniz y la idea del "mejor de los mundos posibles". Para Schopenhauer esta es "una concepción no solo absurda, sino verdaderamente criminal. Es como una amarga burla del indecible dolor humano; y a este mundo, teatro del dolor de seres atormentados y angustiados, que subsisten a condición de devorarse los unos a los otros, a este mundo se le ha querido adaptar un sistema de optimismo y presentar como el mejor de los mundos posibles. El absurdo clama a gritos".

Blanco de su inquina es también Hegel y los hegelianos, que olvidaron el hecho que, desde Platón, la filosofía ha tenido como objeto lo inmutable, y trastornaron toda la ciencia del ser vaciándola en una concepción histórica y echándolo todo al torrente

del tiempo, muy convencidos de ver en este proceso cósmico, así concebido, una plenitud de sentido orientada a un supremo fin:

“Toman este mundo como una realidad perfecta y ponen su fin en la miserable dicha terrena, que aun con todo el esfuerzo por alcanzarla y en la mejor de las fortunas, no es sino una cosa vacía, engañosa, caduca y triste, que no podrán hacer mejor ni las constituciones, ni las leyes, ni las máquinas de vapor, ni el telégrafo.

Tales filósofos y glorificadores de la historia son, por tanto, cándidos realistas, y además optimistas y eudemonistas, es decir, espíritus romos y filisteos hecho carne y, por añadidura, malos cristianos, pues el verdadero espíritu y meollo del cristianismo, al igual que del brahmanismo y budismo, es el conocimiento de la inanidad de la dicha terrestre, el soberano desprecio de ella y el volver la mirada a otra existencia enteramente distinta, más aún, contraria a la de acá. De ahí que el budismo ateo está más cerca del cristianismo que el judaísmo optimista y el idealismo, que es una variación del anterior”.

También el Schelling posterior, de quien Schopenhauer depende, la voluntad y el impulso constituyen el alma de todo proceso cósmico. Ya encontramos en Schelling las objetivaciones de la voluntad y su marcha ascensional desde la fuerza de la gravedad hasta la autoconciencia y voluntad racional en el hombre. Esta voluntad de Schelling es también libre por ser simple voluntad. Pero es rasgo característico de Schopenhauer el haber prestado un signo acusadamente pesimista a la filosofía de la voluntad y de la libertad del romanticismo.

El arte como salida parcial

No queda otra salida, si se busca la liberación del dolor, que marchar decididamente hacia la negación de la voluntad. La individuación debe ser superada, la unidad primitiva restaurada. Una primera vía hacia esta salvación propia la proporciona el arte.

Schopenhauer ve en el arte (sobre todo en la música) una forma de “salida” parcial: el contemplador artístico se libera temporalmente del deseo y se identifica con la idea platónica del objeto, viviendo un estado casi místico de quietud. En la parte ética final, propone una vía más radical: la renuncia voluntaria de la voluntad (ascetismo y compasión), que permitiría, en sentido budista, superar el ciclo de deseo y sufrimiento.

Para Schopenhauer, el arte es un refugio esencial frente al dolor incesante de la existencia. Dado que la vida es una manifestación de la "voluntad" (un impulso ciego e insaciable), el sufrimiento es inevitable mientras vivamos sujetos a nuestros deseos individuales. La salvación que ofrece el arte es fundamentalmente temporal y ocurre cuando el sujeto se despoja de su individualidad para convertirse en un "puro sujeto de conocimiento".

Durante la contemplación artística, la atención se absorbe tanto en la obra que el espectador olvida su voluntad, sus necesidades y sus ansiedades personales. En lugar de percibir las cosas como objetos útiles o amenazantes para la voluntad, el espectador capta las "Ideas platónicas" (la esencia eterna de los objetos), lo que permite una comprensión profunda y desinteresada del mundo. Este estado de

"indolencia" frente a la voluntad genera una paz momentánea, semejante a la liberación ascética, permitiendo al individuo escapar del ciclo de frustración que caracteriza la voluntad de vida.

Schopenhauer establece una jerarquía basada en la capacidad de cada arte para expresar estas Ideas eternas y alejarnos de la voluntad, otorgando a la música un estatus privilegiado. Artes visuales y literatura: A través de la arquitectura, la escultura o la poesía, el espectador contempla la expresión de Ideas específicas (como la belleza, la tragedia o la nobleza). La música como revelación: A diferencia de las otras artes, que copian las Ideas (las cuales son ya una objetivación de la voluntad), la música es una copia directa de la voluntad misma. Al no representar objetos del mundo, la música permite una comunión directa con la esencia del universo, convirtiéndose en el vehículo más poderoso para la transfiguración estética.

Aunque esta "salvación" sea solo un consuelo ocasional y no la anulación definitiva del dolor que busca el ascetismo, Schopenhauer eleva el arte a una función sagrada en su sistema, siendo el primer ensayo del individuo hacia la libertad frente a la dictadura del deseo.

En el arte miramos las cosas del mundo con una mirada muy distinta de la que usamos en la vida cotidiana y en la ciencia. El foco que guía esta última manera de mirar es el principio de razón suficiente en sus diferentes formas. A tenor de él seguir la multiplicidad del acontecer mundano y las conexiones que ligas entre sí los fenómenos. El entendimiento se pone al servicio de la voluntad de vivir y va exclusivamente tras lo que puede ser un objeto de deseo. En el mirar del arte y el mirar de la filosofía sumerge la mirada en la esencia del mundo: el hombre se eleva a lo universal y encuentra así la liberación de su individuación.

La música como el arte más elevado y profundo y salvación parcial

Para Arthur Schopenhauer, el arte más perfecto es la música, que no es, como otras artes, meramente copia de las ideas, sino copio de la misma voluntad del mundo, de la que las ideas son también objetivaciones, pero no más que objetivaciones. En la música, en cambio, nos habla la misma voluntad del mundo. Es como lo metafísico para todo lo físico. Dicho en términos escolásticos, podría decirse que los conceptos son los *universalia post rem*; la música, los *universalia ante ream*; y la realidad, los *universalia in re*.

La música ocupa un lugar privilegiado y único en su sistema filosófico, siendo considerada el arte más elevado y profundo. Mientras que las demás artes (como la pintura, la escultura o la poesía) actúan como un reflejo o copia de las "Ideas platónicas", las cuales son solo formas objetivadas de la realidad, la música posee una relación metafísica distinta y mucho más directa.

La música no imita el mundo fenoménico ni sus sombras; es, en sí misma, una copia directa de la "voluntad" (la esencia ciega e irracional que constituye el trasfondo de toda la realidad). Al no representar objetos del mundo, la música se salta la mediación de las Ideas y habla directamente de la esencia interior, del "querer" puro, de la aflicción y del bienestar en estado absoluto.

La música es un lenguaje "enteramente universal" cuya claridad supera a la del propio mundo intuitivo, ya que expresa los movimientos más íntimos del corazón y de la voluntad sin necesidad de conceptos o palabras. Schopenhauer llegó a afirmar que el mundo es, en cierto sentido, "música encarnada".

Existe un paralelismo entre la estructura musical y el orden natural: por ejemplo, Schopenhauer asociaba las notas graves del bajo continuo con los niveles inferiores de la objetivación de la voluntad (como la naturaleza inorgánica y la materia), mientras que las melodías agudas representarían las formas de vida más complejas y conscientes.

La música es la manifestación sensible de lo que no puede ser pensado racionalmente. Escuchar música permite al sujeto alcanzar un estado donde la voluntad se reconoce a sí misma, ofreciendo una experiencia estética que es, al mismo tiempo, una revelación metafísica de la verdadera naturaleza del universo.

La relación entre Richard Wagner y Arthur Schopenhauer es uno de los encuentros intelectuales más significativos en la historia de la música y la filosofía. Wagner descubrió la obra del filósofo en 1854 y la calificó como un "regalo del cielo", un "acontecimiento" que transformó profundamente su cosmovisión y su producción artística. Richard Wagner se entusiasmó con esta concepción y su música es en realidad una orquestación de la filosofía de Schopenhauer del dolor del mundo, así como de la liberación mediante una inmersión en el mundo total.

Wagner encontró en el pesimismo cósmico de Schopenhauer la validación racional de lo que él ya sentía de manera intuitiva. Mientras que el compositor anteriormente se inclinaba hacia posturas utópicas (influenciado por Feuerbach), la lectura de *El mundo como voluntad y representación* le proporcionó el marco teórico para articular la naturaleza trágica de la vida y el deseo humano. El concepto de Schopenhauer de la negación de la voluntad de vivir a través de la renuncia y la compasión se convirtió en el tema central de las obras tardías de Wagner. Según Thomas Mann, Schopenhauer le dio a Wagner la "valentía" para que su música cobrara valor por sí misma, liberándola de las estructuras convencionales y permitiéndole explorar la esencia de la voluntad a través del sonido.

Tristan und Isolde: Esta obra es quizás la máxima expresión musical de la filosofía de Schopenhauer, donde el amor erótico y el deseo insaciable (Eros) son presentados como fuerzas destructoras que solo encuentran descanso en la anulación del individuo, el "ocaso" o la muerte.

El Anillo de los Nibelungos: Aunque Wagner comenzó este ciclo antes de conocer al filósofo, su lectura influyó en la profundización de sus temas, impregnando la obra de una visión sobre la renuncia al poder y la futilidad del esfuerzo mundano.

Parsifal: Wagner llevó la noción de compasión (*Mitleid*) de Schopenhauer a su máxima expresión en esta obra, integrando elementos de ética universal, vegetarianismo y una espiritualidad que trasciende las diferencias religiosas.

A pesar de esta profunda sintonía intelectual, Schopenhauer nunca mostró un interés especial por la música de Wagner y, de hecho, se mantuvo indiferente ante sus innovaciones cromáticas. No obstante, este "intercambio unilateral" cambió la forma

en que entendemos la ópera como drama metafísico, estableciendo un legado que marcaría profundamente a generaciones posteriores de pensadores y artistas.

La ética como plena salvación

Pero la fuga liberadora de la individuación a través la música está limitada a contadas horas, en las que se puede disfrutar de este arte. La plena salvación la dará la ética, que para Schopenhauer es una ética de la compasión. Para Arthur Schopenhauer, la compasión (*Mitleid*) es el único fundamento real de la moralidad, siendo el antídoto necesario contra el egoísmo que domina la existencia humana.

A diferencia de otros sistemas éticos que dependen de la razón o de mandatos abstractos, Schopenhauer sostiene que la ética brota de un sentimiento intuitivo y profundo que surge al reconocer nuestra propia esencia en los demás.

La capacidad de sentir compasión no es una elección racional, sino un reconocimiento directo de la unidad metafísica de todos los seres. Mientras que el egoísmo se basa en la creencia errónea de que somos individuos aislados y desconectados, la metafísica de Schopenhauer enseña que, en el fondo, todos somos manifestaciones de una misma y única Voluntad.

La ética de la compasión nos exige morir a nosotros mismos en un estado interior nirvánico de extinción de todo deseo y mirar en todo hombre su hermano, abierto el corazón a una simpatía universal. Al identificarse con el sufrimiento ajeno, el individuo rompe la barrera del "yo" y el "otro", comprendiendo de manera vital el principio hindú, según la famosa expresión en sánscrito de las Upanishads, *Tat twam asi* ("Tú eres eso").

Cuando vemos a alguien sufrir, no vemos a un extraño, sino a un "otro yo" que padece el mismo dolor que nosotros. Lo más profundo de ti no es distinto del fundamento del universo. Las diferencias son aparentes; en el fondo, todo es una misma realidad. Pero la mística de Schopenhauer no tiene que ver con la mística cristiana al modo de Maestro Eckhart. Lo único que persigue Schopenhauer con su misticismo es superar la individuación y con ello el dolor, al alcanzar el estado del nirvana.

A partir de este sentimiento, la moralidad según Schopenhauer se despliega en dos direcciones prácticas fundamentales para moderar la crueldad del mundo: Justicia (no ofender): La primera etapa de la compasión es la restricción, que nos impide causar daño a los demás porque comprendemos que su dolor es tan real como el nuestro.

Caridad (ayudar activamente): La segunda etapa es un impulso positivo para socorrer, aliviar o suprimir el sufrimiento ajeno siempre que sea posible, actuando de forma desinteresada y sin esperar recompensa.

Esta ética convierte a Schopenhauer en un filósofo profundamente humanista, a pesar de su reputación de pesimista. Al reconocer que el sufrimiento es la condición universal de la vida, su ética propone que la única respuesta digna es la solidaridad radical, una conexión emocional que nos permite soportar juntos la adversidad de existir.

Schopenhauer y la filosofía oriental

Schopenhauer vivió en una época en la que Europa empezaba a interesarse por Oriente gracias al desarrollo de la filología y los estudios comparados. Estuvo en contacto indirecto con ese ambiente, influido por figuras como: Friedrich Majer, orientalista que difundía pensamiento indio en Alemania. Johann Wolfgang von Goethe, que también mostraba interés por culturas orientales. Esto creó un clima donde esas ideas circulaban entre intelectuales.

Friedrich Majer (1771–1818) fue un intelectual alemán vinculado al primer romanticismo, conocido por su papel en la difusión temprana de la filosofía y la literatura de la India en Europa, más que por ser un orientalista en el sentido académico riguroso posterior. Majer no era un filólogo especializado como los orientalistas de generaciones posteriores, sino un divulgador y mediador cultural. Formó parte del ambiente romántico alemán que buscaba en Oriente –especialmente en la India– una sabiduría más antigua y profunda que la tradición occidental.

Majer contribuyó a introducir en Alemania ideas del hinduismo y la literatura y pensamiento indio antiguo. Se interesó por textos como las Upanishads y otras tradiciones que comenzaban a circular en Europa gracias a traducciones indirectas. Su importancia radica en que ayudó a crear el contexto intelectual en el que Arthur Schopenhauer pudo descubrir el pensamiento oriental.

Schopenhauer fue uno de los primeros filósofos europeos en tomarse en serio las ideas de la India y el budismo; fue uno de los primeros filósofos occidentales en integrar profundamente el pensamiento oriental en su sistema metafísico, estableciendo un puente histórico entre las tradiciones de la India y la filosofía europea. Su obra, especialmente *El mundo como voluntad y representación*, resuena con conceptos fundamentales del hinduismo y el budismo, a los que accedió mediante las traducciones de los Upanishads y diversos sutras disponibles en su época.

Schopenhauer no buscó un sincretismo religioso, sino que encontró en Oriente una confirmación intuitiva de sus propias conclusiones filosóficas sobre el sufrimiento y la naturaleza de la existencia.

El mundo como apariencia: Al igual que el concepto de Maya (ilusión) en la tradición védica, Schopenhauer sostiene que el mundo sensible es una representación, una apariencia que oculta la realidad última.

La negación de la voluntad: Su crítica al deseo como motor del dolor es análoga a la doctrina budista del Tanha (sed o deseo). La liberación, para el filósofo alemán, se alcanza a través de una ética de la compasión y la ascética, un camino que guarda paralelismos con el Nirvana y el Moksha.

Schopenhauer citaba frecuentemente el gran Mahavakaya de los Upanishads, "Tat tvam asi" ("Eso eres tú"), para ilustrar su ética: el reconocimiento de que la distinción entre el "yo" y el "otro" es ilusoria, lo cual es la base de la compasión.

Aunque Schopenhauer basó su comprensión en las fuentes limitadas del orientalismo romántico del siglo XIX, su labor fue pionera y transformó la visión occidental sobre las filosofías asiáticas. Es reconocido como el primer pensador europeo en valorar Oriente como una fuente de sabiduría profunda y rigurosa, no solo como una

curiosidad exótica. Su enfoque ha dejado una huella indeleble, influyendo en la forma en que pensadores contemporáneos analizan el diálogo intercultural entre Europa y Asia.

A pesar de que algunos estudiosos señalan que sus interpretaciones pudieron estar mediadas por su propia perspectiva pesimista, el mérito de Schopenhauer radica en haber integrado estos conceptos con coherencia, convirtiéndolos en pilares esenciales de su propia filosofía.

El punto clave fue su encuentro con las Upanishads, que leyó en una versión latina llamada *Oupnek'hat*. Esta traducción provenía del trabajo del orientalista francés Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, quien había traducido textos persas derivados del sánscrito. Schopenhauer quedó profundamente impresionado. Llegó a decir que las Upanishads eran "el consuelo de mi vida y de mi muerte". Las leía casi a diario, integrándolas en su pensamiento.

Además de las Upanishads, accedió a estudios tempranos sobre budismo, textos y comentarios sobre hinduismo. Aunque estas fuentes eran a menudo incompletas o poco precisas, le bastaron para identificar paralelismos con su propia filosofía.

Lo importante es que Schopenhauer no fue un simple lector: reinterpretó esas ideas dentro de su marco influido por Immanuel Kant. Por ejemplo, relacionó *Maya* con su idea de "representación" y conectó el deseo budista con su concepto de "voluntad". Pero, a pesar de las similitudes, no es correcto decir que Schopenhauer "copió" la filosofía oriental: Su sistema sigue siendo metafísico y occidental, con fuerte influencia de Immanuel Kant. El budismo busca una vía práctica hacia la iluminación, mientras que Schopenhauer desarrolla una teoría filosófica del mundo. Su pesimismo es más radical: para él, el sufrimiento es estructural e inevitable. Schopenhauer fue clave en introducir el pensamiento oriental en Europa, influir en autores posteriores interesados en Oriente (como Friedrich Nietzsche o Richard Wagner) y abrir el diálogo entre filosofías de distintas culturas.

La "voluntad" de Schopenhauer y la "Naturphilosophie" de Schelling

Tanto Schelling como Schopenhauer conciben un principio profundo y no racional que fundamenta la realidad, pero Schelling lo sitúa en la *naturaleza productiva* y Schopenhauer en la *voluntad metafísica*, desarrollando así dos metafísicas emparentadas pero divergentes.

Schelling concibe la naturaleza no como un conjunto de objetos inertes, sino como un proceso vivo, dinámico y autoorganizado, una *natura naturans* que produce tanto el mundo material como la conciencia. La naturaleza es un sujeto productivo, una actividad originaria de la cual emergen el yo y los objetos. En esta visión, la naturaleza es más originaria que el yo, y el espíritu humano es una cristalización tardía de su actividad. Schelling intenta así superar el mecanicismo de la ciencia moderna y el formalismo del idealismo de Fichte, proponiendo una unidad profunda entre naturaleza y espíritu.

Schopenhauer, aunque crítico feroz de Schelling, desarrolla una metafísica que también postula un principio originario: la voluntad, entendida como fuerza ciega, irracional y universal que se manifiesta en todos los fenómenos. Esta voluntad es el

“en sí” del mundo, aquello que subyace a la representación. Pese a su rechazo explícito, Schopenhauer comparte con Schelling la idea de un fundamento dinámico y pre-racional de la realidad. Ambos elaboran metafísicas del impulso, aunque Schopenhauer insiste en distanciarse para marcar su originalidad.

Schelling y Schopenhauer coinciden en varios puntos: Ambos buscan lo absoluto más allá del sujeto, rompiendo con el idealismo estricto. Ambos conciben la realidad como actividad, no como sustancia estática.

Ambos desarrollan una metafísica de la voluntad o fuerza como principio explicativo. Estas coincidencias responden a la necesidad, compartida por ambos, de ir más allá de Kant sin recaer en dogmatismos precríticos. Pero, a pesar de las afinidades, sus sistemas divergen profundamente:

Schelling sitúa el principio originario en la naturaleza productiva, que es racionalizable en cierto grado y se expresa en polaridades (atracción/repulsión, luz/oscuridad).

Schopenhauer sitúa el fundamento en la voluntad irracional, ajena a toda teleología y esencialmente sufriente. Además, Schopenhauer critica duramente la *intuición intelectual* de Schelling y su tendencia a construir sistemas especulativos sin base empírica.

Schelling abre el camino al pensar la naturaleza como fuerza originaria, y Schopenhauer radicaliza esa intuición transformándola en una metafísica de la voluntad. La cercanía entre sus proyectos explica tanto las similitudes como la violencia de las críticas de Schopenhauer.

Aunque ambos intentan pensar la naturaleza como algo más que mera materia mecánica. Pero mientras para Schelling, la naturaleza no es algo pasivo, sino un proceso dinámico y creativo, un organismo vivo y orientado, donde lo racional y lo natural están profundamente unidos. Para Schopenhauer la naturaleza es manifestación de una fuerza ciega, irracional y sin finalidad: la voluntad. No hay un orden racional último, sino un impulso constante de querer que genera sufrimiento.

CRÍTICAS MODERNAS A LA TEORÍA DE LA VOLUNTAD DE SCHOPENHAUER

La defensa de la *voluntad* en Schopenhauer sostiene que es el principio metafísico más profundo de la realidad, mientras que las críticas señalan que esta tesis es especulativa, excesivamente pesimista y difícil de conciliar con la ciencia.

La idea de una voluntad única y universal no encaja bien con explicaciones científicas posteriores sobre la conducta humana. Aunque Schopenhauer influyó en Freud y en la psicología moderna, su noción de voluntad como impulso metafísico no coincide con modelos psicológicos basados en procesos neuronales, evolución o motivación empíricamente estudiada.

Schopenhauer sostiene que la voluntad es esencialmente insaciable, generando un ciclo interminable de deseo y sufrimiento. Su visión del sufrimiento humano es unilateral y exagerada, pues ignora dimensiones positivas de la experiencia humana como la creatividad, el progreso social o la cooperación.

Su propuesta ética culmina en la negación de la voluntad, inspirada en tradiciones ascéticas y orientales. Schopenhauer ve en el ascetismo y la contemplación estética vías para suspender o anular la voluntad.

Nietzsche rechaza la voluntad como fuerza negativa y propone la voluntad de poder, afirmativa y creadora. Idealistas alemanes criticaron que Schopenhauer redujera la razón a un mero epifenómeno de la voluntad. Existencialistas objetaron que su sistema deja poco espacio para la libertad individual y la responsabilidad.

La fuerza de la noción de voluntad reside en su capacidad explicativa y su coherencia interna, así como en su enorme influencia histórica. Sus debilidades provienen de su carácter metafísico difícil de justificar, su pesimismo radical y su distancia respecto a la ciencia moderna.

Las críticas a la teoría de la voluntad de Schopenhauer se centran en sus inconsistencias lógicas, su incompatibilidad con la ciencia contemporánea y su extrapolación injustificada del yo interior al mundo universal. Cuestionan el salto de la experiencia interna de "voluntad" (como impulso propio) a una fuerza metafísica universal que subyace a toda la realidad, incluyendo la materia inanimada; esto viola límites epistemológicos kantianos que Schopenhauer mismo acepta.

La voluntad se describe como ciega e irracional, pero luego se le atribuye dirección y propósito inconsciente (en instintos animales), generando incoherencias; además, la negación ascética de la voluntad choca con su determinismo, ya que no hay libertad para renunciar.

Schopenhauer acepta un determinismo newtoniano obsoleto, ignorando la física cuántica y su indeterminación; la voluntad como esencia de la materia no se alinea con la biología evolutiva ni la física moderna, que explican mejor similitudes y comportamientos sin metafísica.

Schopenhauer pone demasiado énfasis en el sufrimiento como inevitable, subestimando cumplimiento en relaciones, creatividad y logros morales; el ciclo deseo-sufrimiento no capta la complejidad humana más allá de suspensiones temporales del dolor.

ZUBIRI Y SCHOPENHAUER SOBRE LA NOCIÓN DE REALIDAD Y DEL MAL

Zubiri y Schopenhauer representan dos modos casi opuestos de entender la realidad: Schopenhauer parte del mundo como *representación* y voluntad irracional. El mundo es *representación* del sujeto; la esencia última es la *voluntad*, un impulso ciego que genera sufrimiento.

Zubiri parte de la *realidad* como algo previo al pensamiento y aprehendido de manera inmediata. El mundo es *realidad* antes que representación; el ser humano aprehende lo real de manera inmediata y no como construcción mental. La realidad no depende del sujeto: es *de suyo*, anterior a cualquier conceptualización. La inteligencia humana no construye la realidad, sino que la *aprehende* en un acto primordial.

Para Schopenhauer, el ser humano está sometido a la voluntad, que lo empuja a desear sin fin. La vida oscila entre *dolor* (cuando deseamos) y *aburrimiento* (cuando logramos lo deseado). Para Zubiri el ser humano es un ser *de realidad*, abierto al

mundo y capaz de apropiarse de él. La persona no está dominada por un impulso irracional, sino que es un ser "relativamente absoluto", con libertad fundada en la realidad. Para Schopenhauer somos esclavos de la voluntad; para Zubiri somos seres abiertos y posibilitados por la realidad.

Schopenhauer: La ética se basa en la compasión: reconocer en el otro la misma voluntad sufriente. La salvación pasa por negar o aquietar la voluntad (ascetismo).

Zubiri: La ética surge de la *realidad personal*: el bien es aquello que posibilita la plenitud del ser humano. No hay negación del mundo, sino apropiación responsable de él. Schopenhauer propone una ética del desapego; Zubiri una ética de la realización personal en la realidad.

Para Schopenhauer el mal es constitutivo del mundo, expresión de la voluntad ciega. Para Zubiri el mal se entiende desde la estructura de la realidad humana y su libertad, no como esencia metafísica. En Schopenhauer, la muerte aparece como salida del individuo y del afán de la voluntad; en Zubiri, en cambio, la muerte no disuelve simplemente el problema filosófico, porque el humano está ya constitutivamente abierto a la realidad y no encerrado en una subjetividad autosuficiente.

Zubiri también se distancia de la idea de que la angustia o la desesperación revelen un fondo metafísico decisivo: para él, esos estados no tienen el papel originario que les concede parte del pensamiento existencial, y la experiencia radical es más bien la de estar vinculado a lo real.

Zubiri clasifica el mal en cuatro niveles –maleficio (físico/psíquico involuntario), malicia (mal moral individual por mal uso de la libertad), malignidad (inducir al mal en otros) y maldad (mal colectivo)– y lo entiende como privación o disconformidad respecto al bien, siempre con optimismo ya que el bien domina en la historia gracias a un "vector de progresión".

Schopenhauer, en cambio, ve el mal como inherente a la voluntad ciega de vivir, fuente de sufrimiento constante en el peor de los mundos posibles, sin remedio más que en la negación ascética de esa voluntad. La diferencia radica en que Zubiri integra el mal en una metafísica de la realidad y la libertad humana ordenada al bien, mientras Schopenhauer lo hace ontológico y pesimista.

ZUBIRI SOBRE EL PLACER, EL DOLOR Y EL MALEFICIO

«De suyo, las demás cosas, e incluso mi propia estructura psicobiológica, no son ni buenas ni malas: son lo que son. El riñón elimina su urea; el músculo tiene su ciclo de ácido láctico, etc. Ahí termina la historia. Y lo mismo desde el punto de vista psíquico. ¿Es esto un maleficio?

No por el efecto que la causa produce, ni tan siquiera porque ese efecto altere de hecho mi sustantividad psicobiológica, sino porque altere precisamente su condición buena, es decir, de la integridad *plenaria* de mi propia sustantividad real.

Referidos al *bonum* de mi sustantividad, lo que esos agentes exógenos y endógenos hacen es un *benefactum* o un *malefactum*, es un beneficio o un maleficio. El maleficio es mera condición, no solamente por lo que atañe al agente endógeno y exógeno, sino además por lo que concierne al propio estado psicobiológico.

No es forzoso que todos los maleficios sean vividos en la conciencia como tales. Si el tabaco es un maleficio, esto puede no tener que acusarse en un estado de conciencia de la psicobiología humana. Puede darse el maleficio sin que yo lo sienta. Hay, sin embargo, casos en que el maleficio se acusa como estado, como estado de conciencia; por ejemplo, el dolor. ¿Es lo mismo dolor que maleficio? Por supuesto que no. También el animal tiene dolores. [...]

El sufrimiento de todo orden es justamente una mera condición. De ahí que en el problema del dolor físico se entreveren siempre dos dimensiones completamente distintas: lo que tiene de dolor y lo que tiene de maleficio. El dolor no es un mal físico, sino un maleficio; y además, no siempre es un maleficio.

El daño y el dolor son algo positivo, pero no por ello son un maleficio. El daño y el dolor son un maleficio en cuanto nos privan del estado de salud. Ahí sí que el maleficio es una privación. Es formalmente una privación, porque los agentes endógenos y exógenos que producen el maleficio lo producen por interacción. Lo que hace del dolor o de una desgracia un maleficio es precisamente la presencia privativa de una realidad.

De ahí la falsedad radical de la tesis de Schopenhauer, para quien el placer no es más que una suspensión momentánea del dolor. Es que eso ni es maléfico, ni es benéfico. Cualquiera que sea la concepción psicológica y biológica que se tenga del placer y del dolor en la vida humana, en la realidad humana, eso no roza ni de lejos el problema, no ya del mal en sentido transcendente, pro ni tan siquiera del maleficio. El maleficio es pura y simplemente la presencia privativa de lo que tendríamos que ser por nuestra integridad psicobiológica y, sin embargo, no somos.

El maleficio, así considerado, es, como realidad, un mal innegable; es la condición en que queda la sustantividad humana respecto de otras realidades. Debido a la interacción transitiva o causalidad transitiva, estas realidades promueven en una o en otra forma una distorsión o disarmonía de la sustantividad humana en su carácter psicobiológico.

Ahora bien, ¿significa esto que el maleficio sea mal *simpliciter*? En manera alguna. Nada es absolutamente maléfico. Cualquier cosa, un alimento, le puede hacer a uno daño. Pero aun en ese caso el alimento no está tan destituido de ciertas propiedades biológicas que, a pesar del daño y de la privación, no tenga aspectos por lo que puede ser benéfico.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 259-261]

ZUBIRI SOBRE EL SENTIMIENTO Y LA VOLUNTAD

«La intelección determina los afectos y modificaciones tónicas. Hablo de "afectos" para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el *sentimiento*. El sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente "subjetivo" como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la

respuesta es *voluntad*. Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real.

Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicas humanas.

Bien entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata, pues, de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en la inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras.

Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta instalación no habría, ni podría haber sentimiento y volición.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 282-283]



«La fruición estética es esencialmente distinta de la intelección y de la volición. Es una actualidad de lo real en fruición, en el atemperamiento a la realidad, y por esto el sentimiento y el goce estético no son subjetivos en manera alguna. Son subjetivos por otras razones en el sentido de que hay muchos sentimientos estéticos, en el de que pueden variar con los individuos, con las mentalidades y con las épocas, etc., etc. Pero todo sentimiento envuelve formalmente una faceta de lo real: lo real como atemperante en cuanto real.

Una realidad atemperante que no es ni "causa" del sentimiento, ni es un "término intencional" de él, sino que es la "actualidad" misma de lo real. Por eso, naturalmente, me ha parecido siempre que es falsa la tesis de Hegel, según la cual el Arte es la expresión de la vida del Espíritu. Porque lo esencial, a mi modo de ver, de la obra de Arte no es ser expresión de la vida del Espíritu, sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 350-351]

CRÍTICA BÍBLICA Y REVISIÓN DEL CRISTIANISMO

Los principales aportes de la crítica bíblica alemana del siglo XIX fueron metodológicos, históricos y hermenéuticos: cambió la Biblia de objeto de autoridad a objeto de investigación histórica. También consolidó herramientas para estudiar autoría, fecha, fuentes, género literario y formación de los textos bíblicos.

Introdujo el análisis histórico-crítico de la Biblia, buscando reconstruir el contexto real de los textos en vez de leerlos sólo de manera devocional. Desarrolló la crítica de fuentes y de composición, especialmente en el Pentateuco y en los Evangelios, para distinguir capas, tradiciones y redactores. Impulsó la cuestión sinóptica, es decir, el problema de las relaciones entre Mateo, Marcos y Lucas. Replanteó la figura de Jesús como problema histórico, no sólo teológico, con Strauss como figura decisiva. Fortaleció la teología liberal y el estudio del cristianismo primitivo como proceso histórico de desarrollo interno.

Su mayor legado fue hacer posible una lectura académica de la Biblia basada en procedimientos comparables a los de la historia y la filología moderna. Esa transformación influyó no sólo en la exégesis protestante, sino también en la teología católica posterior y en la crítica religiosa europea en general. Al mismo tiempo, abrió debates permanentes sobre la relación entre fe, historia y verdad.

La crítica bíblica alemana del siglo XIX aportó el método con el que la Biblia pasó a leerse como texto histórico complejo, con fuentes, estratos, géneros y redacciones, en lugar de como un bloque uniforme y ahistórico.

Hegel influyó en la crítica bíblica alemana sobre todo al proporcionar una filosofía del desarrollo histórico que muchos exégetas trasladaron a la religión y a los textos bíblicos. Esa influencia fue más fuerte en sus herederos y epígonos –Strauss, Bauer, Vatke y Baur– que en una exégesis “hegeliana” pura y directa.

Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) predecesor de la crítica bíblica

Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) suele considerarse un predecesor clave de la crítica bíblica moderna, en particular de la crítica histórica del Antiguo y del Nuevo Testamento, porque por primera vez aplicó sistemáticamente los criterios de la razón y la historicidad de la Ilustración radical a los textos bíblicos, sin aceptar de antemano su inerrancia divina.

Reimarus, catedrático de lenguas orientales y deísta, preparó en la sombra una obra gigantesca, la *Apología o Defensa de los adoradores racionales de Dios (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes)*. Esta obra fue publicada tras su muerte, partes del manuscrito fueron dadas a conocer por Gotthold Ephraim Lessing entre 1774 y 1778 bajo el nombre de “Fragmentos de un autor anónimo” (*Wolfenbütteler Fragmente*).

La Apología es una crítica radical a la religión revelada, especialmente al cristianismo tradicional. Sus puntos clave incluyen la defensa del deísmo: Reimarus sostiene que la verdadera religión es la que se basa en la razón y en la observación de la naturaleza, no en revelaciones sobrenaturales. Crítica a los milagros: rechaza la posibilidad de los milagros por considerarlos contrarios a las leyes naturales. Visión de Jesús: presenta a Jesús de Nazaret como un predicador humano con expectativas políticas (un mesías terrenal), no como una figura divina. Crítica a los discípulos: argumenta que los seguidores de Jesús reinterpretaron su mensaje tras su muerte para fundar una religión nueva.

Reimarus fue el primer en distinguir entre la figura de Jesús de Nazaret, como figura histórica, y Jesucristo, como construcción teológica. Reinterpreta a Jesús como un

predicador político-mesiánico judío, orientado hacia la restauración del reino de Dios en tierra, y no como un salvador trascendente de la doctrina cristiana ortodoxa. Para él, la expectativa de la próxima vuelta de Jesús y la elaboración de la historia de la resurrección son construcciones posteriores de los discípulos, que incluso habrían organizado el supuesto robo del cuerpo, lo que anticipa temas de la posterior "búsqueda del Jesús histórico".

Esto provocó una gran polémica en el ámbito religioso e intelectual. Reimarus somete tanto el AT como el NT a una crítica material radical, cuestionando profecías, milagros y la historicidad de muchos relatos. Desde una religión natural basada en la razón, niega una revelación histórica sobrenatural y trata la Biblia como un documento humano, con intereses políticos, teológicos y ejemplares, no como un texto inspirado "al pie de la letra".

Aunque la crítica bíblica sistemática suele remontarse también a Spinoza, Reimarus introduce una forma de análisis más intrahistórico de los Evangelios y de la figura de Jesús, mostrando contradicciones internas, motivaciones de los protagonistas y la construcción de los relatos, lo que abre el camino metodológico a autores como Semler, Griesbach o más tarde Strauss y Renan. La publicación póstuma de fragmentos de la Apología por Lessing (el *Fragmentenstreit*) provoca un escándalo teológico, pero también consagra a Reimarus como figura fundacional de la crítica bíblica moderna.

Reimarus es considerado como predecesor de la crítica bíblica porque combina deísmo ilustrado, lectura "historizante" de la Biblia y una primera reconstrucción radical del Jesús histórico, poniendo en movimiento los presupuestos metodológicos de la crítica histórica posterior.

En el siglo XIX nace la gran desmitologización moderna del cristianismo: una lectura que intentó explicar sus orígenes por historia, crítica textual y antropología, y no por autoridad confesional.

La influencia de Hegel en la crítica bíblica

La idea hegeliana de que la realidad se despliega históricamente favoreció una lectura evolutiva de la religión: Israel, el judaísmo y el cristianismo pasaron a verse como momentos de un proceso, no como datos fijos e intemporales. En esa línea, la crítica bíblica dejó de preguntar sólo por la verdad doctrinal y comenzó a preguntar por el desarrollo de las formas religiosas, los conflictos internos y la mediación histórica.

Hegel no suele figurar en las historias clásicas de la exégesis, pero su enfoque sí dejó huella en la hermenéutica bíblica y filosófica. Su impacto se nota en la atención al proceso de formación de los textos, al carácter histórico del dogma y a la lectura del Nuevo Testamento como expresión de una encarnación del Absoluto dentro de la historia. También reforzó la tendencia a sustituir la explicación sobrenatural por una explicación histórico-genética.

La Escuela de Tubinga es el lugar donde la influencia hegeliana se vuelve más visible en crítica bíblica. Baur aplicó una interpretación históricamente dinámica del cristianismo primitivo, entendiendo los escritos del Nuevo Testamento como documentos surgidos de tensiones entre corrientes cristianas. Strauss, por su parte,

llevó esa sensibilidad histórica a una lectura mítica de los Evangelios, haciendo del problema de Jesús histórico un centro de la investigación moderna.

Hegel no “demostró” tesis bíblicas concretas, pero cambió el marco mental de la investigación: historia, mediación, desarrollo, contradicción y superación pasaron a ser categorías útiles para leer la Biblia. Por eso su influencia fue decisiva de modo indirecto: más que ofrecer resultados exegéticos cerrados, dio una filosofía de la historia que hizo posible la crítica bíblica moderna en Alemania.

Hegel ayudó a que la Biblia se leyera menos como un conjunto de verdades inmóviles y más como una historia de formas religiosas en transformación.

La crítica decimonónica sobre el cristianismo

La crítica decimonónica sobre el cristianismo no trató tanto del “origen” en sentido antiguo como de la reconstrucción histórica de Jesús, los Evangelios y la formación de la Iglesia a la luz de la filología, la historia y la filosofía moderna. En el siglo XIX, esa revisión se volvió decisiva con Strauss, Feuerbach, la Escuela de Tubinga y Renan, que desplazaron la explicación sobrenatural hacia lecturas míticas, históricas o antropológicas.

La idea central fue que el cristianismo podía estudiarse como un fenómeno histórico y cultural, no sólo como verdad revelada. La crítica bíblica moderna puso en duda la lectura literal de milagros, dogmas y relatos evangélicos, y abrió paso a la teología liberal en Alemania y a proyectos como la Historia de los orígenes del cristianismo de Renan.

David Friedrich Strauss sostuvo en *La vida de Jesús (Das Leben Jesu, 1835–1836)* que muchos relatos evangélicos debían entenderse como mito, no como crónica directa de hechos. Strauss aplica un enfoque crítico e histórico al estudio de los Evangelios. Su idea central es que muchos relatos sobre Jesús no deben entenderse como hechos históricos literales, sino como mitos creados por las primeras comunidades cristianas. Strauss distingue entre Jesús histórico vs. Cristo de la fe, entre el personaje real y la figura religiosa desarrollada por la tradición como una construcción teológica. Critica la lectura literal de los evangelios y rechaza tanto la interpretación sobrenatural tradicional como las explicaciones racionalistas que intentaban “explicar” los milagros.

Ludwig Feuerbach, en *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentums, 1841)*, desarrolla una de las críticas más influyentes de la religión en la filosofía moderna. Feuerbach dio un paso distinto: interpretó la religión como proyección de la esencia humana, desplazando el centro de gravedad desde Dios hacia el hombre. Feuerbach sostiene que Dios no crea al ser humano, sino que el ser humano crea a Dios. Es decir, la religión es una proyección de la esencia humana.

Las cualidades atribuidas a Dios (amor, justicia, sabiduría) son en realidad cualidades humanas idealizadas y proyectadas fuera de nosotros. Al atribuir nuestras mejores cualidades a un ser divino, nos empobrecemos a nosotros mismos, perdiendo conciencia de nuestra propia grandeza. Para entender a Dios, hay que estudiar al ser humano; la teología se reduce a antropología. Feuerbach interpreta doctrinas

cristianas como expresiones simbólicas de necesidades humanas (por ejemplo, el deseo de amor infinito o de inmortalidad).

Ferdinand Christian Baur (1792-1860), teólogo protestante alemán e historiador de la Iglesia es el fundador de la llamada Escuela de Tubinga, que aplicó a la historia del cristianismo las ideas filosóficas de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, interpretando su desarrollo como un proceso dialéctico (conflicto y síntesis). Bajo la influencia de la filosofía de Hegel, desarrolló un método histórico-crítico en teología y reinterpretó la historia temprana del cristianismo. Aplicó métodos histórico-críticos para leer el Nuevo Testamento como producto de conflictos y discusiones internas del cristianismo primitivo.

Su obra principal: *Paulus, der Apostel Jesu Christi: Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums* (Pablo, el apóstol de Jesucristo: su vida y obra, sus cartas y su doctrina. Una contribución a una historia crítica del cristianismo primitivo, 1845). Su importancia radica en que reconstruye el cristianismo primitivo como un proceso histórico conflictivo, no como una tradición uniforme desde el inicio.

Baur sostiene que el cristianismo primitivo no fue homogéneo, sino que estuvo marcado por un conflicto profundo entre dos corrientes: Cristianismo petrino o judeocristiano (asociado al apóstol Pedro), más cercano al judaísmo, centrado en la ley mosaica, visión más particularista del mensaje de Jesús, y cristianismo paulino (asociado al apóstol Pablo, universalista, apertura a los gentiles, énfasis en la fe más que en la ley. Según Baur, el cristianismo posterior surge como síntesis de estas dos corrientes en conflicto, en un proceso histórico gradual.

Ernest Renan y su *Vida de Jesús (Vie de Jésus, 1863)* marcan un hito en la "búsqueda del Jesús histórico" porque es una de las primeras biografías modernas que intenta escribir la vida de Jesús como la de un hombre del siglo I, sin presuponer su divinidad ni aceptar los milagros como hechos reales. Renan se sitúa así en la línea de la crítica bíblica ilustrada (Spinoza, Reimarus, Strauss), pero con un tono más literario, psicológico y "romántico-científico".

Renan convirtió el tema en una gran narrativa histórica: Jesús aparece como figura moral excepcional, pero plenamente humana, sin intervención sobrenatural. Su obra fue influyente precisamente porque unió erudición, estilo literario y una tesis fuerte sobre la humanidad de Jesús, lo que provocó polémica y fijó buena parte del debate posterior.

Vida de Jesús fue enormemente polémica en su momento: fue condenada por la Iglesia, incluida en el *Index librorum prohibitorum* y acusada de ser un "romance" que escarnecía al Salvador. Sin embargo, influyó de forma decisiva en generaciones posteriores de estudiosos, ya que muestra cómo puede escribirse una biografía histórica de Jesús eliminando lo sobrenatural mientras se mantiene una profunda admisión de su grandeza moral y religiosa, anticipando temas centrales de la hermenéutica y la historia del cristianismo.

Desde una perspectiva crítica, el siglo XIX aportó un avance metodológico enorme: mostró que el cristianismo primitivo podía analizarse con instrumentos históricos y comparativos.

Pero también tuvo límites: en varios autores la crítica se volvió reductiva, porque explicaba la religión casi sólo como mito, proyección psicológica o construcción cultural, dejando en segundo plano la experiencia creyente y la continuidad histórica de las comunidades cristianas.

En ese sentido, el siglo XIX no "refutó" simplemente el cristianismo; más bien inauguró el problema moderno de cómo distinguir entre Jesús histórico, Cristo de la fe y desarrollo eclesial.

Uno de los ejes clásicos de la crítica del XIX: el intento de reconstruir qué se puede afirmar históricamente sobre Jesús frente a las interpretaciones posteriores.

Siguiendo la tradición de la crítica bíblica del siglo XIX, la crítica contemporánea sostiene que los Evangelios no son biografías modernas de Jesús, sino construcciones teológicas de comunidades cristianas y mantiene la distinción entre el Jesús histórico, Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe o Jesucristo como construcción teológica, principalmente de Pablo de Tarso.

Influencia de la crítica bíblica en la izquierda hegeliana

La crítica bíblica del siglo XIX (Strauss, Feuerbach, la Escuela de Tubinga, etc.) tuvo un impacto decisivo en la izquierda hegeliana porque proporcionó herramientas concretas para "traducir" la religión a categorías humanas, históricas y sociales. En lugar de discutir la fe en términos teológicos, permitió tratarla como un fenómeno explicable racionalmente.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel había interpretado el cristianismo como una forma elevada de conciencia del espíritu. Pero tras su muerte, sus discípulos se dividieron: Derecha hegeliana: defendía una lectura religiosa y conservadora. La izquierda hegeliana incorporó la crítica histórico-filológica de la Biblia (Strauss, Baur, etc.) como base metodológica.

La crítica bíblica proporcionó a la izquierda hegeliana la prueba histórica de que la religión no es una verdad revelada, sino una construcción humana sujeta a evolución, conflicto y explicación racional.

La Izquierda Hegeliana aplicó la dialéctica de Hegel para desmitificar la Biblia, argumentando que la religión era un estadio histórico superado por la filosofía racional.

Esto erosionó la legitimidad del Estado Prusiano, visto como sustentado en obsoletos, y fomentó una transición hacia la revolución de la "praxis". Influenció a Marx y Engels, quienes, aunque rompieron con el grupo, heredaron su crítica religiosa para su materialismo histórico.

La división de la religión entre la derecha y la izquierda hegeliana surgió tras la muerte de Hegel en 1831, y se centró en la compatibilidad entre la filosofía y el cristianismo. Mientras la derecha lo veía como confirmación de la fe, la izquierda lo usábamos para criticarla radicalmente.

La Derecha Hegeliana (o "viejos Hegelianos") interpretaba el sistema de Hegel como compatible con el cristianismo, utilizando la Idea absoluta para apuntalar dogmas y

ver la religión revelada como culminación del espíritu. Afirmaban que "lo real es racional", justificando el *statu quo* prusiano y la historia evangélica como verdadera.

La Izquierda Hegeliana (o "Jóvenes Hegelianos") rechazaba la religión cristiana como mito incompatible con la filosofía filosófica, aplicando la dialéctica para superarla hacia un ateísmo humanista. Ponían en énfasis en la frase hegeliana "lo racional es real", criticando la fe como enajenación o proyección humana.

LA IZQUIERDA HEGELIANA Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Los jóvenes hegelianos es un grupo de filósofos filosóficos que, tras la muerte de Hegel en 1831, reinterpretan el sistema filosófico hegeliano bajo una perspectiva crítica, progresista y materialista.

A diferencia de la derecha Hegeliana, que buscaba reconciliar el idealismo de Hegel con la religión cristiana y el orden político prusiano, la izquierda Hegeliana utiliza la dialéctica para cuestionar las instituciones establecidas y defender la autonomía de la razón frente a la fe.

La principal discrepancia radicaba en cómo interpretar la famosa máxima de Hegel, "lo que es racional es real y lo que es real es racional". Mientras la derecha la utilizaba para justificar el *statu quo* como la culminación de la historia, la izquierda argumentaba que solo lo racional debe ser considerado real, lo que implicaba que las instituciones sociales y políticas que no eran racionales debían ser transformadas o superadas.

Dimensión	Derecha Hegeliana	Izquierda Hegeliana
Religión	Compatible con el cristianismo	Fundamentalmente, consideramos mito o alienación
Estado	Justifica el Estado prusiano	Exige reformas políticas y sociales
Filosofía	Conservadora y sistemática	Crítico, cotidiano y transformador

Entre los personajes más famosos se encuentran Ludwig Feuerbach, David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, Friedrich Engels y Karl Marx. La obra de Marx desvela un proceso de secularización y una intención de prolongar el legado de la ilustración que media la crítica social y política.

Con el tiempo, este pensamiento desembocó en el materialismo histórico y el socialismo científico, al identificar que la superación de la alienación humana requería cambios materiales profundos, incluyendo la abolición de la propiedad privada.

La *La vida de Jesús (Das Leben Jesu, 1835–1836)* de David Friedrich Strauss jugó un papel fundamental en el inicio del movimiento, no solo como uno de sus pensadores más disruptivos, sino también como quien acuñó los términos "izquierda" y "derecha" para clasificar a los discípulos de Hegel.

En 1837, inspirado por el reparto de escaños en el parlamento francés, utilizando esta distinción política para organizar una escuela hegeliana, impulsó su actividad en la religión y la política, en la situación del mismo en la izquierda.

Strauss fue un catalizador crítico que sacudió la teología de su tiempo. Sostiene que las relaciones evangélicas no aparecen en el contexto histórico, sino también en el contexto de las verdades filosóficas sobre la humanidad en su conjunto, en lugar de ser privilegios únicos de la figura de Jesús.

Al aplicar la dialéctica a la teología, Strauss contribuyó a despojar al sistema hegeliano de su carácter conservador y conciliador con el cristianismo. Su trabajo sentó las bases para que otros jóvenes hegelianos, como Feuerbach o Bauer, llevaran esta crítica aún más lejos hacia el materialismo y el ateísmo radical.

Su esfuerzo por defender su libro tras la fuerte oposición que recibió le obligó a categorizar explícitamente las posturas dentro de la escuela hegeliana. Este acto de autodefinición ayudó a cristalizar el movimiento como una corriente consciente de sí misma, consolidando la identidad de la "izquierda hegeliana" frente a la "derecha" que buscaba mantener la ortodoxia.

Como resultado de sus ideas radicales, Strauss perdió su puesto académico en Tubinga, convirtiéndose en una figura emblemática de la persecución intelectual a la que se enfrentaron los primeros críticos dentro de la tradición hegeliana. Su transición del idealismo teológico hacia posturas más naturalistas marcó el inicio de la ruptura definitiva con el legado conservador de Hegel.

La influencia de David Friedrich Strauss, así como la de Ludwig Feuerbach y Karl Marx, fue fundamental, ya que actuó como un lenguaje crítico que permitió la transición del idealismo hegeliano al materialismo y al humanismo. Su ruptura con la teología tradicional facilitó que sus sucesores radicalizaran la crítica religiosa y política del sistema de Hegel.

Strauss describió a Feuerbach como el punto de crítica basada en la religión. Mientras Strauss interpretaba la relación de la Biblia con los mitos de la especie humana, Feuerbach llevó esta idea a su culminación al proponer en *La esencia del cristianismo* que Dios no es más que la proyección de las facultades humanas como la razón, la voluntad y el amor. Feuerbach tomó la idea de Strauss sobre la "encarnación" y la reinterpretó: no es Dios quien se hace hombre en Jesús, sino que es la humanidad la que se reconoce a sí misma en lo divino.

Para Marx, Strauss representan el inicio del cuestionamiento necesario que permita atenuar el "espíritu" hegeliano hacia el ser humano real y material. Marx adoptó la crítica religiosa crítica de Feuerbach, el cual tenía sus raíces en los trabajos de Strauss, para desarrollar su propia teoría de la alienación.

Si bien Marx reconoció la deuda intelectual con Feuerbach y, por extensión, con el camino abierto por Strauss, también los superó. En su *Tesis sobre Feuerbach* (1845), Marx criticó a ambos por quedarse en una filosofía meramente contemplativa, argumentando que la verdadera transformación de la realidad no ocurre en el pensamiento, sino a través de la práctica revolucionaria y el cambio de las condiciones materiales de existencia:

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern ("Los filósofos no han hecho más que interpretar de distintos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"). La idea de Marx en la Tesis 11 sobre Feuerbach es que la filosofía no debería limitarse a explicar o contemplar la realidad, sino intervenir en ella mediante la práctica social y política.

Marx critica a Ludwig Feuerbach porque, aunque rompe con el idealismo de Hegel y pone énfasis en lo material, sigue viendo la filosofía como algo principalmente contemplativo: el ser humano observa el mundo, lo interpreta, pero no lo transforma activamente. Para Marx, no basta con entender la realidad social (por ejemplo, la pobreza o la explotación). Lo decisivo es actuar para cambiar esas condiciones.

Marx no propone una "fórmula", sino un principio central: La verdad de una idea no se demuestra solo pensando, sino transformando la realidad con ella.

Feuerbach fue un filósofo alemán conocido principalmente por su crítica radical de la religión y el idealismo, sobre todo en su influyente obra *La esencia del cristianismo*, de 1841.

A menudo se le considera una figura clave de transición entre el idealismo hegeliano y el materialismo temprano de Marx y los revolucionarios de *Vormärz* o "antes de marzo": periodo histórico en los territorios alemanes aproximadamente entre 1815 y marzo de 1848, justo antes de las revoluciones de 1848.

El término hace referencia a "marzo" porque en marzo de 1848 estallaron las revoluciones liberales y nacionales en muchos estados alemanes, que marcaron el fin de esa etapa. Es el periodo previo a las revoluciones de 1848 en Alemania, marcado por tensiones entre el absolutismo conservador y las ideas liberales y nacionales.

Había un fuerte control político y censura en los estados alemanes tras el Congreso de Viena (1815). Surgieron movimientos liberales y nacionalistas que pedían: Libertad de prensa y expresión, constituciones más democráticas, unidad de los estados alemanes.

Se produjo una creciente tensión entre el orden conservador y las ideas modernas de libertad y nación. Hubo una importante actividad intelectual y política (por ejemplo, asociaciones estudiantiles y escritores críticos del sistema).

El *Vormärz* es importante porque representa la etapa de preparación ideológica y social que desembocó en la revolución de 1848 en los estados alemanes, parte de un movimiento europeo más amplio de revoluciones liberales. Fue un contexto decisivo para el surgimiento de la izquierda hegeliana (*Junghegelianer*), porque convirtió la filosofía en un campo de conflicto político e intelectual directo con el Estado prusiano y la censura.

La izquierda hegeliana surge dentro de la reinterpretación de Filosofía hegeliana, pero en el contexto del *Vormärz* adopta un giro radical: Empujó a los jóvenes hegelianos a radicalizarse. Hizo que la crítica filosófica se convirtiera en crítica religiosa y política. Transformó la universidad en un espacio de oposición indirecta al Estado. La filosofía deja de ser especulación sobre el Espíritu (Hegel) y pasa a ser crítica de la religión, el Estado y la sociedad.

LUDWIG ANDREAS FEUERBACH (1804–1872)

Ludwig Andreas Feuerbach fue un filósofo y antropólogo alemán, clave en la transición entre el hegelianismo y el marxismo, conocido sobre todo por su crítica radical de la religión y de la filosofía idealista. Su figura central es la tesis de que Dios es una proyección de las cualidades esenciales del ser humano, formulada en su obra más famosa *La esencia del cristianismo* (1841).

Feuerbach nació en Landshut, Baviera, en el seno de una familia burguesa ilustrada; su padre fue un destacado jurista y reformador del derecho penal. Estudió teología en Heidelberg (1823) y luego pasó a la filosofía en Berlín, donde asistió a las lecciones de Hegel y de teólogos como Schleiermacher. Se doctoró y se habilitó en Erlangen, donde trabajó como docente privado (*Privatdozent*) hasta 1835, pero su carrera universitaria se truncó cuando su primera obra anónima, *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830), fue prohibida por su crítica religiosa y su rechazo a la inmortalidad personal.

A partir de los años 1830, Feuerbach se aleja cada vez más del idealismo hegeliano y publica trabajos como *Crítica de la filosofía de Hegel* (1839) y *Principios de la filosofía del futuro* (1843), donde ataca la metafísica especulativa y propone una filosofía centrada en el ser humano concreto. En *La esencia del cristianismo* (1841) sostiene que la religión es una "antropología invertida": Dios no crea al hombre, sino que el hombre proyecta en una divinidad sus propias facultades y deseos.

Feuerbach se convirtió en referente teórico de los "jóvenes hegelianos" y ejerció una influencia decisiva sobre Marx y Engels, quienes retomaron su materialismo y su crítica de la religión, aunque luego la superaron con una orientación más socioeconómica.

En 1860 se trasladó a Rechenberg, donde escribió sus últimos textos (como *Idealismo y materialismo*, 1866) y ya anciano se adhirió a la Socialdemocracia alemana en 1870, sin dejar de defender una ética humanista centrada en el amor y la comunidad.

Murió en 1872 en Rechenberg, cerca de Núremberg, en situación económica precaria, tras la quiebra de la fábrica de porcelana de la que vivía.

Obras

- *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830). Feuerbach sostiene que la inmortalidad individual no existe: lo eterno no es el individuo, sino la especie humana, y la muerte revela el carácter finito de la conciencia. Argumenta que la creencia en la inmortalidad personal es una proyección del deseo humano de persistir. La conciencia, al ser finita, no puede sobrevivir a la muerte. La inmortalidad entendida como supervivencia del yo es, para él, una ilusión religiosa. Lo eterno no es el individuo, sino la humanidad como totalidad. Cada persona es un "momento particular" dentro del flujo vital de la especie. La dignidad humana consiste en reconocerse parte de ese proceso continuo.
- *Historia de la filosofía moderna: desde Bacon a Spinoza* (1833). Feuerbach escribe esta historia temprana de la filosofía moderna cuando aún está bajo la

influencia de Hegel, pero ya con una sensibilidad crítica propia. Su objetivo es mostrar la génesis de la modernidad como un proceso en el que la filosofía se emancipa de la teología y se orienta hacia la naturaleza, la experiencia y la razón. Además, la obra refleja su interés por la historicidad de la filosofía, es decir, por entender cada sistema como producto de su tiempo y como eslabón de un desarrollo continuo. Feuerbach concibe la Historia de la filosofía moderna: desde Bacon a Spinoza como una reconstrucción crítica del surgimiento de la modernidad filosófica, mostrando cómo Bacon, Hobbes, Gassendi, Böhme, Descartes y Spinoza preparan el tránsito hacia una filosofía centrada en la naturaleza, la experiencia y la razón humana.

- *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana* (1839). La Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana (1839) marca el momento en que Feuerbach abandona definitivamente el hegelianismo. Aunque había considerado el sistema de Hegel "el más perfecto", llega a la conclusión de que su idealismo anula la realidad sensible y convierte la filosofía en un sistema cerrado que se autoproclama absoluto. Esta ruptura inaugura el materialismo antropológico. Feuerbach sostiene que Hegel convierte su filosofía en una especie de "religión racional", que se presenta como la culminación de todo saber. Esta pretensión de absolutidad implica, según él, una paralización del pensamiento, pues un sistema que se declara perfecto ya no puede ser superado ni revisado. La filosofía debe comenzar por la sensibilidad, la corporalidad y la existencia humana. Lo divino y lo espiritual no son entidades independientes, sino proyecciones de la esencia humana. Este giro antropológico será la base de su obra posterior y de la crítica marxiana a la alienación.
- *Das Wesen des Christentums* (La esencia del cristianismo, 1841) formula que la religión cristiana "invirtió" la relación entre hombre y Dios: no es Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien proyecta en una divinidad sus propias facultades (amor, sabiduría, justicia, etc.). Esta inversión la concibe como una forma de alienación religiosa: el ser humano se despoja de sus fuerzas esenciales y las consagra en un ente sobrenatural, lo que genera una "antropología negativa" o "antropología invertida".

Desde la perspectiva de los jóvenes hegelianos y del posterior marxismo, este texto se convierte en un punto de partida materialista: si Dios es la proyección del hombre, la religión es expresión de condiciones sociales y de necesidades humanas concretas, no de una verdad metafísica.

Feuerbach sostiene que el cristianismo no describe un ser real más allá del mundo, sino que el hombre "extrapola" hacia fuera sus fuerzas esenciales (amor, razón, libertad, poder) y las personifica en Dios. Dios es, por tanto, la proyección del hombre idealizado, elevado a absoluto y desgajado de su sujeto real. Esta proyección se convierte en alienación: el ser humano se separa de sí mismo, se "desposee" de sus facultades y las rinde a un ente sobrenatural. La religión entonces aparece como una autocontradicción del hombre: adora aquello que en sí mismo es capaz, pero que vive como ajeno y superior.

En el segundo libro de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach subraya que el amor es el criterio último de verdad religiosa: Lo que el cristianismo presenta

como "Dios" puede ser aceptado filosóficamente si se traduce a "amor entre hombres". La religión queda así reducida a una ética humanista: el deber religioso se convierte en deber moral hacia el otro ser humano.

Feuerbach rechaza tanto el materialismo mecanicista como el idealismo trascendente; propone una antropología materialista: el hombre es un ser corpóreo, sensible, social, que no puede comprenderse separándolo de la naturaleza y la comunidad. La filosofía futura debe partir de este hombre real, no de un "Espíritu absoluto" o de un "Dios sobrenatural".

- *Principios de la filosofía del futuro* (1843). Feuerbach concibe Principios de la filosofía del futuro (1843) como la formulación madura de su giro antropológico: la filosofía debe abandonar la abstracción hegeliana y fundarse en el ser humano sensible, corporal y real. A partir de aquí, la filosofía deja de ser teología racional y se convierte en antropología, en una ciencia del ser humano concreto.

Es la obra programática donde Feuerbach expone, en forma de tesis breves y contundentes, su proyecto de reforma radical de la filosofía. Escrita tras su ruptura con Hegel, desarrolla la idea de que la filosofía moderna debe humanizar lo divino y naturalizar lo espiritual, desplazando el centro del pensamiento desde la Idea hacia la existencia humana. Los fragmentos disponibles muestran que Feuerbach entiende la misión de la época moderna como la disolución de la teología en antropología, es decir, la comprensión de que Dios no es más que la esencia humana proyectada y absolutizada.

- *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843). Son el puente directo entre la ruptura de Feuerbach con Hegel y la formulación de su nueva filosofía antropológica: una filosofía que parte del ser humano sensible, no de la Idea.
- *La cuestión de la inmortalidad desde el punto de vista de la antropología* (1846). Este texto –escrito entre 1843 y 1846– es la reflexión más madura de Feuerbach sobre la muerte y la inmortalidad. A diferencia de *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830), donde su crítica era más filosófica y polémica, aquí adopta un tono antropológico y humanista, analizando cómo distintas culturas han concebido la inmortalidad y qué revela esto sobre la naturaleza humana. Feuerbach afirma que todas las culturas creen en algún tipo de inmortalidad, pero no porque exista un alma separada, sino porque el ser humano no acepta que la vida termine absolutamente. La inmortalidad consiste en seguir existiendo en el recuerdo y en la influencia que dejamos en otros.
- *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1851). Estas lecciones, impartidas por Feuerbach en la década de 1840 y publicadas posteriormente, desarrollan de manera sistemática su tesis central: la religión es antropología. Aunque están estrechamente vinculadas a *La esencia del cristianismo*, se centran menos en el cristianismo y más en la estructura universal de lo religioso. Feuerbach entiende que la religión nace de la proyección humana: lo divino no es un ser externo, sino la exteriorización de las cualidades, deseos y necesidades del propio ser humano.

- *La teogonía a partir de las fuentes de la antigüedad clásica* (1857). Feuerbach concibe este escrito como su obra más ambiciosa sobre el origen de los dioses: una reconstrucción histórico-filológica que muestra cómo las divinidades de Grecia, Israel y el cristianismo nacen de necesidades, pasiones y proyecciones humanas. Feuerbach la consideraba quizá su mejor libro. Lo redactó entre 1851 y 1856, tras *La esencia del cristianismo*, con el propósito de probar históricamente la verdad de su tesis central: los dioses son creaciones humanas.

A diferencia de sus obras anteriores, aquí no se limita a la crítica filosófica o teológica: realiza un análisis comparado de las fuentes clásicas, hebreas y cristianas para mostrar cómo cada cultura proyecta en sus dioses sus propios rasgos, deseos y conflictos. Feuerbach interpreta las figuras divinas como personificaciones de rasgos humanos: pasiones, virtudes, miedos, deseos. Es de destacar su análisis psicológico diferenciado de los motivos humanos y la iluminación de los rasgos y pasiones originariamente humanos presentes en los dioses antiguos.

David Friedrich Strauß y Ludwig Feuerbach

Al principio, el conflicto en torno a la religión estalló abiertamente a través de la obra de dos hombres: David Friedrich Strauß y Ludwig Feuerbach. Ambos compartieron el mismo destino: se les cerró la carrera académica debido a sus ideas. Los dos vivieron retirados, en condiciones modestas, como escritores independientes.

Ambos partieron de Hegel. Sin embargo, mientras que Strauß nunca rompió completamente con Hegel a lo largo de su vida –e incluso puede ser considerado, en sus opiniones políticas, más cercano a la derecha hegeliana–, Feuerbach llevó a cabo pronto una ruptura radical con Hegel.

Las obras de ambos desataron en Alemania una tormenta de controversia. En el fondo, se trata en ambos casos del mismo embate del espíritu burgués e ilustrado contra la tradición religiosa, como ya se había observado en Francia casi un siglo antes, en tiempos de Voltaire. La diferencia radica únicamente en que, en Alemania, donde la burguesía apenas se encaminaba entonces hacia su revolución tardía –y no del todo lograda– de 1848, el conflicto estalló mucho más tarde.

Crítica de Feuerbach a la religión

Ludwig Feuerbach, emparentado con el jurista y el pintor del mismo nombre, emprende la crítica de la religión principalmente con medios psicológicos. Sostiene que Dios es una proyección de la esencia humana. Es decir, los seres humanos atribuyen a Dios sus propias cualidades ideales –como la bondad, la sabiduría, el amor o la omnipotencia–, pero elevadas al infinito. De este modo, lo que en realidad es humano aparece como algo externo y divino.

En su obra *La esencia del cristianismo*, argumenta que la religión surge de necesidades psicológicas: el deseo de felicidad, de sentido, de consuelo frente al sufrimiento y la muerte. Por eso, los dioses no son más que deseos humanos convertidos en realidades imaginadas.

Una consecuencia clave de esta crítica es la idea de alienación religiosa: al proyectar sus propias cualidades en un Dios externo, el ser humano se empobrece a sí mismo, ya que deja de reconocerse como el verdadero portador de esas cualidades. En lugar de afirmar su propia dignidad, la transfiere a un ente trascendente.

Frente a esto, Feuerbach propone un giro humanista: recuperar esas cualidades proyectadas y devolverlas al ser humano. En lugar de centrarse en Dios, la filosofía debe centrarse en el hombre real, concreto y sensible. La superación de la religión implica reconocer y afirmar la esencia humana.

Esta visión influyó profundamente en pensadores posteriores como Karl Marx, quien transformó la idea de alienación en un concepto social y económico.

«El ser humano cree en dioses no solo porque posee imaginación y sentimiento, sino también porque tiene el impulso de ser feliz. Aquello que él mismo no es, pero desea ser, se lo representa en sus dioses como existente: los dioses son los deseos del ser humano concebidos como reales, transformados en seres reales.

Si el ser humano no tuviera deseos, no tendría, a pesar de su imaginación y emoción, religión ni dioses. Y tan diversos como son los deseos, así de diversos son los dioses; y los deseos son tan diversos como lo son los propios seres humanos.»

Feuerbach no participó en la Revolución de 1848, porque desde el principio la consideró una empresa irreflexiva y destinada al fracaso. Se sentía partícipe de una revolución cuya influencia solo habría de desplegarse a lo largo de los siglos.

«Ya no se trata del ser o no ser de Dios, sino del ser o no ser del ser humano; no se trata de si los seres humanos somos iguales o desiguales entre nosotros; no se trata de cómo el ser humano halla justicia ante Dios, sino de cómo la encuentra ante los demás seres humanos; no se trata de si y cómo en el pan consumimos el cuerpo del Señor, sino de que tengamos pan para nuestro propio cuerpo; no se trata de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, sino de que finalmente demos al ser humano lo que es del ser humano.»

Pero religión es una separación que realiza el hombre de sí mismo al contraponer a Dios como un ser opuesto a él. Pero esta alienación es algo por superar, y precisamente –siguiendo en buena medida a Hegel– Feuerbach considera que el cristianismo es un paso positivo en cuanto a la idea de Dios-Hombre pone “la humanidad como atributo del Ser supremo. La nueva filosofía es la *verdad* del cristianismo.

Concepto de sensibilidad en Feuerbach

Feuerbach define Hegel como idealista extremo. A pesar de la superación de los contrarios, uno se queda en Hegel en la absoluta unilateralidad del idealismo y espiritualismo. Feuerbach hace a la filosofía de Hegel la misma objeción que a toda la filosofía desde Descartes: de una ruptura nunca soldada con la intuición sensible.

Hegel habla siempre de lo inmediato, pero lo inmediato no se da en él, ya que ve solo a través del concepto todo lo sensible a material. Feuerbach propugna el restablecimiento de los sentidos en su derecho.

El sentido y la sensibilidad fue para Hegel lo que había sido hasta entonces el menospreciado Tercer Estado: el conjunto de personas sin privilegios –la inmensa mayoría de la población– dentro del sistema social del Antiguo Régimen. Incluía campesinos, artesanos, trabajadores urbanos y la burguesía, y fue decisivo en el estallido de la Revolución Francesa.

El Absoluto de Hegel no es otra cosa que el último difunto espíritu de la teología, que ronda como un espectro en la filosofía de aquel. "Quien no renuncia a la filosofía hegeliana no se despega de la teología. La teoría de Hegel de que la realidad es puesta por la idea, no es más que una expresión racional de la doctrina teológica que dice que la naturaleza ha sido hecha por Dios." Para Feuerbach, el infinito de la religión y de la filosofía no es en realidad más que algo finito, sensible y concreto, pero mistificado.

Feuerbach dice que la existencia hay que entenderla, no conceptualmente, sino sensiblemente. Por eso censura la psicología de Hegel, que solo de nombre admite una identidad de cuerpo y alma, cuando en realidad, a impulso de su espiritualismo unilateral, lo pone todo en el hombre a la cuenta del espíritu y del alma. Antes de que el espíritu determine con conciencia al cuerpo, ya había sido antes determinado inconscientemente el mismo espíritu por el cuerpo. "El hombre es lo que come."

Para Ludwig Feuerbach, el concepto de sensibilidad (*Sinnlichkeit*) es la piedra angular de su crítica al idealismo y su propuesta de una nueva filosofía antropológica. Representa la recuperación del mundo material y concreto frente a la abstracción de la metafísica especulativa y la religión.

Feuerbach sostiene que la sensibilidad es el fundamento de toda realidad y conocimiento, oponiéndose a la idea de que el pensamiento puro o el espíritu pueden explicar el mundo. Esta perspectiva lo lleva a afirmar que la intuición sensible (*Anschauung*) es lo que nos conecta realmente con los objetos exteriores. Mientras que la filosofía anterior intentaba purificar los conceptos de lo sensible, Feuerbach busca la armonía entre ambos, declarando que la sensibilidad es la que debe purificar al pensamiento.

En su obra, la sensibilidad no es solo una función biológica, sino el medio a través del cual el ser humano reconoce su propia esencia. Al proyectar las capacidades humanas en un ente supra-sensible como Dios, el hombre se enajena de su propia realidad sensible y material.

Para Feuerbach, el "corazón" humano no desea objetos abstractos, sino realidades tangibles, materiales y sensibles; por lo tanto, la religión debe ser comprendida como una antropología que oculta la verdadera naturaleza humana. El concepto de sensibilidad en Feuerbach funciona como un puente hacia un humanismo materialista donde el hombre, como ser natural y sensible, es el sujeto activo y el punto de partida real de toda filosofía.

La sensibilidad y la enajenación religiosa

Para Feuerbach, la enajenación religiosa es el proceso mediante el cual el ser humano proyecta sus propias capacidades y perfecciones (como el amor, la voluntad o el conocimiento) en un ente externo e imaginario llamado Dios. La relación entre

sensibilidad y este fenómeno es fundamental, pues la raíz de la enajenación reside en una comprensión errónea de la naturaleza sensible del hombre.

El ser humano, al reconocer su propia finitud, impotencia y limitaciones materiales, siente la necesidad de un complemento perfecto que lo rescate de su realidad sensible.

Según Feuerbach, la religión nace cuando el hombre, en lugar de reconocerse a sí mismo como un ser finito pero valioso, "desdobra" su esencia: Lo positivo (perfección) se proyecta fuera de sí, en un Dios que posee todas las virtudes, infinitud y omnipotencia. Lo negativo (carencia), el hombre, se queda con lo que considera su parte "miserable", finita y pecaminosa.

Feuerbach argumenta que la religión no es un producto de la razón pura, sino del "corazón" o de la necesidad sensible del individuo. La sensibilidad humana, cuando no está integrada conscientemente con la razón, busca satisfacer sus carencias emocionales y materiales creando esta ilusión. Esta proyección es una alienación porque el hombre se vuelve esclavo de sus propios atributos; cuanto más "grande" y perfecto hace a Dios, más pobre, débil y sumiso se vuelve el propio ser humano ante él.

Para superar esta enajenación, Feuerbach propone un cambio de paradigma basado en la sensibilidad: La filosofía debe dejar de ser una especulación sobre un espíritu abstracto (como en Hegel) para convertirse en una antropología que reconozca al hombre como un ser natural, corporal y sensible.

Al comprender que Dios es solo una creación humana y que las "cualidades divinas" son en realidad capacidades humanas, el hombre debe recuperar su propia esencia. Esta "emancipación" consiste en convertir la teología en antropología: el hombre debe amarse a sí mismo y a sus semejantes en lugar de amar a una proyección divina.

"Lo humano es lo divino. Hemos de ser religiosos –la política será nuestra religión–, pero ello será solo a condición de tener en nuestra intuición alguna realidad suprema que nos convierta la política en religión." Este ser sumo es el hombre: *homo homini deus* ("el hombre es dios para el hombre"). Los seres humanos no necesitan proyectar a un dios externo para encontrar sentido, valores o salvación, porque esas cualidades divinas (amor, razón, bondad) en realidad están en los propios seres humanos.

Esta frase de Feuerbach es una especie de inversión de la frase más pesimista *homo homini lupus* ("el hombre es un lobo para el hombre") del dramaturgo latino Tito Maccio Plauto (siglo II a. C.): *Lupus est homo homini*, "el hombre es un lobo para el hombre". Plauto usaba esta frase para señalar que, cuando no existe confianza o vínculo entre dos personas, el ser humano puede comportarse con crueldad, desconfianza y hostilidad, igual que un depredador.

Mientras esa describe al ser humano como enemigo de sus semejantes, Feuerbach propone lo contrario: el ser humano puede y debe ser apoyo, cuidado y "redentor" para otros seres humanos. La frase expresa un humanismo radical: la dignidad, el valor y lo "divino" están en las relaciones humanas, no fuera de ellas.

Crítica de Marx a la sensibilidad de Feuerbach

Aunque Feuerbach logra devolver la prioridad al mundo sensible frente al idealismo hegeliano, Karl Marx criticó su enfoque. La crítica de Karl Marx a la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) de Ludwig Feuerbach, expuesta principalmente en sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), no niega la importancia de lo sensible como punto de partida, sino que cuestiona la pasividad con la que Feuerbach lo aborda.

Marx argumenta que el materialismo de Feuerbach considera el mundo sensible solo como un "objeto de observación" y no como "actividad sensorial" práctica; no capta la actividad humana real y concreta como parte de la transformación del mundo; se queda en una intuición sensible pasiva, ignorando que la relación del hombre con la naturaleza es fundamentalmente una relación de práctica social.

Marx sostiene que el materialismo anterior, incluido el de Feuerbach, comete el error de concebir la realidad sensible únicamente bajo la forma de objeto o de contemplación (*Anschauung*).

Mientras Feuerbach acierta al romper con el idealismo hegeliano y devolver al mundo material su prioridad frente a las ideas, se queda limitado a una postura de observador pasivo.

Para Marx, la sensibilidad no debe entenderse como una receptividad pura, sino como actividad sensorial humana o práctica (Praxis).

La principal diferencia reside en el sentido de la transformación de lo real: Feuerbach ve al ser humano como un "objeto sensible" y la naturaleza como algo dado para ser contemplado.

Su enfoque teoricista lo lleva a reducir la actividad humana a la actitud cognoscitiva o de pensamiento.

Marx, por su lado, propone que la actividad humana es una acción objetiva que transforma el mundo. El hombre no solo percibe la naturaleza, sino que interviene sobre ella mediante el trabajo y la práctica revolucionaria, eliminando las contradicciones existentes en lugar de solo teorizar sobre ellas.

Como consecuencia de esta visión contemplativa, Marx critica que Feuerbach busque la esencia humana en un individuo "abstracto" y "aislado". Para Marx, la esencia humana no es algo interno o una generalidad biológica, sino que es, en su realidad, "el conjunto de las relaciones sociales".

Al ignorar el carácter práctico y social de la existencia humana, Feuerbach es incapaz de comprender la necesidad de transformar la sociedad y, por tanto, se queda en una crítica puramente teórica de la religión y la alienación.

Relación de Feuerbach con Hegel y con Marx

Respecto a Hegel: Feuerbach parte del hegelianismo, pero rechaza la primacía del "Espíritu absoluto" y la dialéctica especulativa, para invertir la relación entre lo divino y lo humano: el "Sujeto" real es el hombre corpóreo, sensorial y social, no el Espíritu abstracto. Feuerbach critica en Hegel la abstracta supresión del hombre.

Lo que importa es lo concreto sensible, el hombre, con todos sus sentimientos, entre los que está el sentimiento de dependencia en que Friedrich Schleiermacher, teólogo, filósofo y filólogo, considerado una de las figuras clave del pensamiento moderno en los ámbitos de la religión y la hermenéutica, hacía radicar el sentimiento religioso.

Schleiermacher redefine la religión no como un conjunto de doctrinas o reglas morales, sino como una experiencia subjetiva, basada en el "sentimiento de dependencia absoluta" del ser humano frente a lo infinito (Dios).

Respecto a Marx y Engels: En las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y en la *Ideología alemana*, Marx retoma su materialismo y su crítica de la religión, pero le añade una dimensión socioeconómica práctica: la religión no es solo proyección psicológica, sino ideología funcional a determinadas relaciones de producción.

Feuerbach vs. Hegel vs. Marx (religión)

Aspecto	Hegel	Feuerbach	Marx (y Engels)
Lo divino	Dios es el Espíritu Absoluto, momentos de su autodevenir en la historia.	Dios es proyección antropológica; contenido humano alienado.	Dios es una idea religiosa, producto de relaciones sociales de opresión.
Relación sujeto–Dios	El hombre es forma finita del Espíritu que se reconoce en la religión.	Dios es el "hombre" idealizado; el hombre se aliena en su propia proyección.	El hombre se aliena en la religión, pero la raíz de la alienación está en la estructura económica.
Crítica	Reconciliación del sujeto finito con el Espíritu absoluto mediante la ciencia.	Desmitificación: restituir a Dios sus cualidades humanas.	La religión es "opio del pueblo"; debe superarse mediante la praxis social revolucionaria.
Centro de la filosofía	Dialéctica del Espíritu y de la historia.	Hombre concreto, sensorial, social (materialismo antropológico).	Materialismo histórico: producción social y clases.

Marx acepta la autodivinización del hombre en Feuerbach como rectificación a Hegel. Marx conserva algo de los planteamientos formales de Feuerbach, pero le faltaba en Feuerbach al trasfondo sociológico.

Marx dejaría atrás a Feuerbach al considerar que la alienación religiosa no tiene por qué asumir un papel central ni primario, porque desaparecería al quedar eliminadas las alienaciones económicas y sociales a las que está sometido el hombre en el mundo capitalista. Y esta eliminación no se realizará por una toma de conciencia intelectual, sino por un esforzado proceso de trabajo y revolución.

Lo abstracto general

«¿Cómo se llegó a ese abstracto general, del que hablan –a pesar de todas las utopías– el concepto hegeliano de espíritu, el concepto de sensibilidad de Feuerbach y el concepto de trabajo general de Marx, determinado inicialmente como "actividad práctica"?

Para poder responder a esta pregunta, debemos retroceder un poco más en la historia de lo que Marx hace en "El Capital" cuando recurre a Aristóteles en el análisis de la "forma equivalente" de la mercancía. Debemos ir un momento a la mitología para poder comprender desde ella, como un contrafuerte, lo que significaba en la antigüedad griega la formación de conceptos filosóficos y la generalidad que ellos reclamaban.

Siempre que las mitologías de los pueblos hablan de modos de producción destacables en ciertos tiempos, se presentan, por un lado, como *téchnai* (τέχναι), técnicas específicas, y, por otro lado, se universalizan: se generalizan de una manera que alcanza la universalidad. No hay mitología que no sea también una mitología del trabajo, ni mitologema que no sea también un mitologema del trabajo.

Por ejemplo, el trenzar y el tejer, para los cuales en la mitología griega Atenea figura como 'protagonista', como 'tejedora' y 'entrelazadora' principal: es una técnica específica, que, por otro lado, muy pronto se generaliza de una manera inquietante con la que todavía lidiamos hoy en día.

Las Moiras, las Nornas y las Parcas tejen el hilo que es el hilo de la vida y lo cortan de nuevo; la vida en general aparece como un 'tejido' o 'entrelazado'. Y cuando estas metáforas pasan a las representaciones de la vida, convirtiéndose en 'texto' o 'textura', y quien se ocupa de ellas, como un especialista en literatura, percibe lo inquietante y fatídico que contienen y, para no ser acosado por ellas, se esfuerza en desentrañarlas analíticamente.

Constatemos que el tejer y trenzar fueron algún tiempo una habilidad fundamentalmente importante para la reproducción de la sociedad y, evidentemente, un dominio de las mujeres, quienes luego fueron elevadas representativamente al rango de diosas: diosas que, por un lado, como diosas de la civilización, siguen estando al frente de su técnica específica, y, por otro lado, en el curso de una reinterpretación patriarcal de esta técnica en una metáfora del destino, son estilizadas como poderes del destino.

La generalización del tejido y el trenzado como 'entramado' y 'tejido' como metáforas del destino se aplica a todo: la abstracción de la metaforización del destino afirma una generalidad que ya no tiene nada que ver con la técnica específica y sus concreciones.

Podemos decir a partir de las metáforas en las que se ha registrado el resultado del proceso de generalización: lo abstracto general es el destino, representado mediante la universalización de una técnica específica.

La técnica de hacer mantequilla se generalizó mitológicamente como el proceso de creación del mundo y sirvió como modelo para la construcción de templos en el centro de las ciudades.

Mi único interés es hacerles plausible que diversas *technai* o técnicas específicas, como la herrería, la elaboración de mantequilla, el tejido y el trenzado de ninguna manera eran la especialidad de ciertos descendientes de dioses o de ciertos dioses y demonios, sino que históricamente han sido tan fundamentales para el proceso de reproducción de la sociedad que sus *specificas* fueron universalizadas cosmológicamente: se convirtieron en lo general que ahora dirige todo, separándose de las concreciones de las *technai* específicas, y finalmente, en forma de lo abstracto general, llamado destino, ya no tiene nada que ver con la concreción en absoluto, sino que utiliza la generalización de una técnica particular para representarse metafóricamente como lo concreto.

La filosofía griega forma sus conceptos aparentemente de manera independiente de las construcciones mitológicas, pero, por un lado, está estrechamente relacionada con ellas y, por otro lado, intenta romper esta relación a través de la crítica del mito y superarlo. La pregunta es: ¿a qué precio? ¿Cómo se generaliza filosóficamente? De manera que se construye una generalidad abstracta que abarca y comprende todos lo específico. Por ejemplo, la universalización mitológica de una *techné*, técnica específica y su transformación en la abstracción general del destino. Por otro lado, mediante el hecho de que la abstracción se carga como un medio de dominio, cuya generalidad debería llegar más lejos en la realidad que las *technai* específicas y su concreción. Tales de Mileto (624-544 a.C.), uno de los primeros filósofos, que según se dice fue el primero de los llamados *Siete Sabios* en invocar a Apolo, es descrito por un lado como presuntuoso y por otro como económicamente extraordinariamente exitoso. Por un lado, es ridiculizado por una criada tracia porque, mirando al cielo para observar las estrellas, cae en un pozo.

Por otro lado, en respuesta a la acusación de que su pobreza muestra cuán inútil es la filosofía, demuestra que los filósofos, si así lo quisieran, podrían ser ricos: con la ayuda de sus conocimientos astronómicos, prevé una cosecha temprana de aceite de oliva, alquila en pleno invierno todas las prensas de aceite en Mileto y Quíos por poco dinero, y las alquila cuando la demanda realmente comienza temprano, a un precio altísimo, y se convierte en un hombre rico. Se trata de una demostración, ya que ganar mucho dinero no era su objetivo (según Aristóteles), y no se informa en ningún lugar qué hizo con la riqueza adquirida.

En comparación con los mitos tecnológicos, que en todas partes hablan de *technai* cuyas especificidades se generalizan universalmente, es decir, se logifican, pero de manera que sus logos específicos dirigen la dirección de la generalización, hasta el proceso en la mitología griega, en el que la generalización metafórica de una *techné* específica queda absorbida en la abstracción general del destino.

En comparación con los mitos tecnológicos, Tales ha prefigurado el concepto de tecnología predominante hasta el día de hoy al no involucrarse en las diversas *technai* y sus *logoi* específicos, sino al abstraerse de ellos y sintetizarlos de una manera que lo hace más poderoso que todos los especialistas, disponiendo de un *logos* por encima de todas las *technai*, una tecnología que las trasciende a todas. La filosofía griega es esencialmente tecnología desde el principio.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 112-116]

La infraestructura y superestructura – Jenófanes, Feuerbach, Marx

«Jenófanes se sitúa antes de Parménides y representa para él una “encrucijada”. Jenófanes afirma que a los antiguos dioses, a los que critica, Homero y Hesíodo les atribuyeron todo lo malo que hacen los seres humanos: robar, cometer adulterio, mentir y otras cosas semejantes, indignas de los dioses. Y añade que los dioses fueron creados a imagen de los seres humanos. Estos dioses también reflejan las características étnicas de los pueblos entre los que aparecen.

Esta crítica se presenta como una crítica a la superestructura de una determinada sociedad, que ahora aparece únicamente como corrupta, engañosa y, en sentido moral, frívola; pero que en otro tiempo había colocado a estos dioses como la reproducción de su propia élite, de su clase dominante, en el cielo –en el Olimpo, es decir, en las alturas de altas montañas–, y los había dotado de construcciones semejantes a castillos, de las cuales quizá en épocas posteriores los templos sean también un eco, y los había revestido con un ceremonial cortesano. [...]

Hay allí una compleja sociedad de la clase alta, con una fuerte segregación, con un número muy determinado de personas realmente extremadamente elevadas en rango: esos son, al final, los “dioses olímpicos”. Todo eso, por un lado, es una reproducción en una superestructura.

Que la teología tiene su secreto en la antropología, que la familia celestial tiene su secreto en la familia terrenal, que, por tanto, aquí las relaciones terrenales son proyectadas hacia arriba, como también dice Feuerbach. Feuerbach extrae la conclusión de que esta reproducción debe entonces ser eliminada.

Según Marx, Feuerbach es ingenuo en la cuestión de por qué esta reproducción ha sido necesaria. Feuerbach dice: fue simplemente el error, la caída en el pecado, el haber duplicado teológicamente, el no haber podido mantener lo simple. Abandonar esa duplicación, eliminar de nuevo la superestructura sin distorsión ni represión, eso ya constituye la cura.

Y Jenófanes procede en la otra dirección y dice: la superestructura no ha sido lo suficientemente abstracta, no se ha alejado lo suficiente de lo que está abajo; deja reconocer demasiado claramente los rasgos de la base. Este error solo puede ser corregido mediante la sacralización de la superestructura. Y así surge la imagen del dios único: “uno solo”, que al mismo tiempo es “todo ojo”, “todo oídos”, “todo espíritu”, y que, sin ser él mismo conmovido, mueve sin embargo todo con la “fuerza del pensamiento” (*noou phreni*, frag. 25).

Lo inquietante es que este dios, que es tan abstracto, inactivo, eternamente “inmóvil” y que “permanece en un lugar”, descrito como algo tan puro y tan separado de lo de abajo, sea al mismo tiempo extraordinariamente apto para ejercer un control y una supervisión perfectos. Este dios es el control perfecto: el dios supremo que lo comprende todo por debajo de sí mismo, pero que permanece impasible.

Este camino sirve de guía para el siguiente paso, que conduce a la ontología griega de Parménides: donde ahora los últimos restos, aún demasiado sometidos al enredo, de los sentidos humanos desaparecen de esta imagen del ser único, sin destino.»

[Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 83-86]



«La crítica de Jenófanes se caracteriza por el hecho de que él dice dos cosas sobre los dioses. Por un lado: que tienen aspecto humano, que son semejantes a los seres humanos; más aún: que se parecen a los tracios o, en el caso de los dioses etíopes, a los etíopes. Si los bueyes o los caballos tuvieran dioses, estos se parecerían a los bueyes o a los caballos. Aquí, entonces, hay una manifestación directa de la reproducción de lo que existe en una forma que lo declara eterno y, al mismo tiempo, lo garantiza: la misma duplicación que encontramos en tantos sistemas filosóficos. Una vez más, la realidad, pero ahora declarada esencial, y la realidad cambiante derivada de esa esencia de tal manera que, para conservar al menos un rastro de esa esencia, no debe seguir cambiando, pues solo así queda justificada por aquella esfera esencial.

Lo que aquí se ataca es lo siguiente: que los dioses se parezcan a los seres humanos; y luego se ataca, en segundo lugar, que hayan sido los seres humanos quienes los hicieron. Que los seres humanos los hayan creado con todas sus insuficiencias conduce a la insuficiencia de esos mismos dioses. Aquí, Homero y Hesíodo no son presentados –como en Heródoto– con un respeto consciente y reflexivo por haber dado a los griegos sus dioses, sino que aquí Homero y Hesíodo son denunciados porque atribuyeron a los dioses todo lo malo que hacen los seres humanos: robar, matar, cometer adulterio. Estos dioses deben ser purificados. También para Jenófanes aparecen como un mundo supraestructural: están, como un linaje mal engendrado, por encima de este linaje igualmente mal engendrado; poseen la jactancia que él reprocha a los seres humanos. [...]

Los dioses tienen todas las malas cualidades de los seres humanos. Y estas malas cualidades serán resumidas más tarde por él, en su propia teología, en su propio proyecto teológico, como contraposición a su único dios inmóvil, bajo el concepto de “movimiento”. Este movimiento hace que ocurra constantemente algo inquietante, aquí abajo como allá arriba en aquella esfera: estos dioses cambian de lugar, cambian de tiempos, pasan de una forma a otra, causan sufrimiento y dolor porque ellos mismos participan en todo ello. Y, por otro lado, no son otra cosa que un reflejo. [...]

Jenófanes dice: no se trata de eliminar el reflejo, de deshacer la reproducción, sino de eliminar en la superestructura real aquello que es reflejo y reproducción.

Se trata de convertir la abstracción real en algo que ya no sea abstracción en el sentido de haber sido tomado de esta realidad, sino en algo que ahora sea abstracción en el sentido en que la palabra pasará al lenguaje de los filósofos, es decir: *ab-solutum*, realmente “desvinculado” de esta realidad.

Realmente “desvinculado” significa que deben eliminarse las huellas en las que esta realidad se manifiesta como algo negativo: aquello que él resume bajo el concepto de “movimiento”.

Este dios suyo ya no es la multiplicidad que enreda, sino unidad; este dios ya no es el cambio amenazante ligado al nacer, al destino y a la necesidad de morir, sino que es inmóvil; este dios ya no es sacudido por nada, sino que, siendo él mismo

inalterable, sacude sin embargo todas las cosas, aunque ya no interviniendo sensorialmente, sino mediante la fuerza de su pensamiento. Para que pueda hacer esto, ya no es alguien que mira aquí o allá, que oye aquí o allá, sino que es "todo ojos, todo oídos y todo pensamiento". Estas son las determinaciones fundamentales que Jenófanes atribuye a este dios suyo.

Feuerbach intenta sanar esta escisión entre infraestructura y superestructura diciendo: eliminemos la superestructura y vivamos nuevamente una vida reconciliada consigo misma, simple, es decir, ya no "doble". Jenófanes, por su lado, constata la misma enfermedad para prescribir el remedio opuesto, a saber: eliminemos las huellas de esta infraestructura en la superestructura; solo entonces tendremos la posibilidad de acercarnos, contemplativamente, con respeto y devoción, a este dios purificado.

Expulsar de ellos la semejanza humana significa alejarlos aún más, hasta llegar a ese Uno inquebrantable que ya no tiene nada en común con los seres humanos, que es todo ojos, todo oídos, todo pensamiento y que mueve todas las cosas con la fuerza de su espíritu. Ahí nos damos cuenta de que, precisamente al haber sido expulsada tan radicalmente la semejanza humana de la representación del dios en esta crítica, una semejanza humana ha permanecido, y que ha sido totalizada de un modo sumamente actual.

Este dios, que ya no reproduce la figura humana en forma de obra, que ya no es obra humana y por ello antropomórfico, este dios que ya no se asemeja a los seres humanos tampoco puede haber sido hecho por ellos: ese es el argumento de la existencia de Dios en Jenófanes.

Con el rechazo del carácter de obra, de lo artificial, aparece algo que, de un modo estremecedor, es semejante y afín al ser humano: porque este dios, que es todo ojos, todo oídos y todo pensamiento, y que mueve todo con la fuerza de su espíritu, se convierte ahora en un mecanismo de control perfecto, que domina todo gracias a una capacidad de intervención y vigilancia a la que no afecta nada ni nadie.

En este punto nos encontramos con uno de los mecanismos más importantes que ha producido la filosofía occidental: pues aquí vemos que el intento de abstraerse de la realidad hasta tal punto que ya no se tenga nada en común con ella no puede separarse del intento contrario de dominar esa realidad con eficiencia, con eficacia real.

La esfera de la obra es desplazada aquí en favor de la esfera del trabajo: porque aquello que este dios sacude y aquello que él (todo ojos, todo oídos) capta y aquello que procesa (en la fuerza pensante del espíritu) ya no puede clasificarse dentro de la esfera de la obra, con su control de formas y productos, sino que es un control total de todo lo que se hace y se emprende.

Se trata del control total de todas las actividades humanas; ya no del mundo de la obra, sino del mundo del trabajo. Y, en efecto, esto ocurre en la filosofía que se construye directamente sobre Jenófanes, es decir, en Parménides: el filósofo rechaza de sí todo este mundo real del trabajo; va un paso más allá de lo que había ido Jenófanes.

Ser todo ojos y todo oídos es una determinación que todavía incluye la esfera sensorial y la implicación en una sensibilidad tanto receptiva como activa. Y Parménides formula una crítica clásica a esto al decir: eso vale solo para la gente simple, la "estúpida multitud bicéfala"; ellos miran con un "ojo sin mirada" y oyen con un "oído retumbante". Es decir, oír realmente significa: ser desbordado; y ver realmente significa: no ver nada.

La visión filosófica, que se prolonga hasta las últimas teorías que reivindican una esfera propia para la filosofía (hasta la fenomenología), quiere ser precisamente el ver que no ve, el oír que no oye. Quiere ser ambas cosas.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 99-103]

LA MATERIA – MATERISMO VS. MATERIALISMO

Xavier Zubiri entiende la materia no como mera pasividad, sino como un principio de actualidad y de determinación real. Frente al hilemorfismo aristotélico, rechaza la idea de una "materia prima" puramente receptiva y propone más bien una "materia segunda", constitutivamente activa en la estructura de lo real.

La materia no es solo "lo que está hecho de algo", sino una constitución sistemática de la realidad cósmica. No es sujeto en sentido clásico, ni simple potencia vacía, sino un sistema de potencialidades que estructuran y actualizan lo real.

Zubiri la concibe como "determinación receptual", es decir, como recepción que ya es a la vez forma de acto y de presencia. Por eso su posición se suele describir como "materista" más que materialista: reconoce la primacía de lo material, pero no reduce al hombre a pura materia.

La ruptura principal está en que Aristóteles piensa la materia como receptividad, mientras que Zubiri considera eso insuficiente y, en parte, erróneo. Para Zubiri, la materia no espera simplemente una forma externa, sino que tiene una estructura propia de realidad y actualización. De ahí que critique también la noción clásica de sustancia cuando ésta ya no encaja con lo que la ciencia moderna muestra sobre transformaciones y sistemas.

En algunos comentarios sobre su obra se distinguen en Zubiri varios niveles o tipos de "esencia materia": partículas elementales, cuerpos y materia biológica. Esto sugiere que la materia no es homogénea, sino que presenta distintos grados de organización, estabilidad y función dentro del cosmos. En el ámbito de la vida, esta concepción permite diferenciar materia viva, organismos y estructuras moleculares como ADN o ARN.

La tesis de fondo es que la realidad material no es un simple soporte inerte, sino una estructura de realidad con dinamismo propio. Por eso Zubiri puede hablar del cosmos como una sustantividad, dentro de la cual la realidad humana constituye otra sustantividad estricta, aunque apoyada en cuasi-sustantividades materiales. En resumen: para Zubiri la materia no es lo opuesto al acto, sino una forma originaria de actualidad de lo real.

LA MATERIA COMO DETERMINANTE – MATERIA Y ESPÍRITU

«La filosofía medieval y la moderna han conceptualizado siempre la materia desde la oposición materia-espíritu. Entonces *materia* y *espíritu* son denominaciones de dos zonas de realidad: la material y la espiritual. Pero esta oposición no es la vía adecuada para conceptualizar la materia, por la sencilla razón de que no nos está dada en la realidad cósmica ninguna realidad espiritual.

Todas las realidades cósmicas son materiales, en el sentido de que, aunque no todo en ellas fuera material, sin embargo, poseen todas un momento intrínseco y formal suyo que es lo que llamamos materia. No es, pues, lo mismo cosa material y materia. Materia es sólo un momento (no siempre el único) de la cosa material.

Toda cosa material tiene su materia. Y algo es cosa material cuando entre sus notas formales tiene cualidades sensibles (o lo por ellas formalmente reclamado). Si no tiene más que cualidades sensibles, la cosa es puramente material. Si tiene además otras cualidades, la cosa es material, mas no es puramente material.

Pero, sin embargo, es material porque comparte con las cosas puramente materiales su carácter de material por lo que respecta a las cualidades sensibles. En ambos casos, la cosa tiene entre sus momentos constitutivos un momento intrínseco y formal que es la materia.

Entonces, ya no se trata de una oposición entre cosas materiales y cosas espirituales, sino, dentro de las cosas materiales, de una diferencia entre sus diversos momentos constitutivos, uno de los cuales, pero sólo uno, es la materia.

Así es como los griegos, sobre todo Aristóteles, concibieron la materia. Entendieron la materia no desde la oposición materia-espíritu, sino desde la oposición materia-forma dentro de cada cosa material. Lo que la cosa es lo debe a la forma. La materia es mero receptáculo de la forma. La cosa así constituida es la sustancia. Fue la concepción hilemórfica de la sustancia.

En la Edad Media se identificó el espíritu con una forma sustancial, con lo cual el hilemorfismo aristotélico quedó absorbido en la teología de Santo Tomás. [...]

La filosofía clásica, desde Aristóteles, ha conceptualizado la materia ante todo atendiendo a lo que son los materiales. La materia consistiría en servir de material de algo. La materia sería aquello *de lo que* algo está hecho. Materia consistiría ante todo en ser materia *ex hou, ex qua*: la estatua está hecha de mármol, de bronce, etc. Aquello *de que* algo está hecho, eso es su materia.

En segundo lugar, los materiales mismos son aquello *en que* se va a configurar lo que con ellos se va a hacer; los materiales son aquello *en que* se va a configurar algo. Aquello en que algo se configura, eso es su materia; es materia *in qua*. [...]

En definitiva, la materia es aquello de que algo está hecho, y es sujeto potencial de las determinaciones actuales de la forma. Esta concepción de la materia es, a mi modo de ver, inexacta en sus tres aspectos: la materia como aquello de que algo está hecho, la materia como sujeto y la materia como potencialidad. [...]

a) La función de la materia no es ser siempre aquello de que algo está hecho, sino que es siempre y formalmente ser aquello de que algo está constituido, lo cual es

cosa distinta. Servir de material a algo no es la manera única ni radical de la materia, de toda materia, tanto primera como segunda. Y esta razón formal no es ser un material. Sería absurdo pensar que el DNA y el RNA son los materiales de que está hecha la célula. No lo son, sino que son su código genérico, el código constitutivo de la célula. Constitutivo es lo que formalmente reposa sobre sí mismo en la sustantividad.

b) La función de la materia no es ser sujeto receptor. Porque no toda materia tiene carácter subjetual. Y esto no tanto por ser materia, sino por ser realidad. Ninguna realidad en cuanto realidad es de carácter subjetual; no es sustancia sino sistema sustantivo. Ciertamente, la materia es a veces sujeto receptor; no hay de ello la menor duda. Pero, como modo de realidad, la materia no es formalmente subjetual. [...] El Cosmos no es el resultado de una *taxis* de sustancias dada una de las cuales actúa sobre otras, sino que es más bien una especie de *melodía* estructural. [...]

c) En tercer lugar, la materia no es formalmente potencia indeterminada, porque no es formalmente receptora. Ciertamente, muchas veces la materia, como toda realidad, puede recibir determinaciones ulteriores a su propia realidad. [...]

La materia en cuanto materia no es lo determinable, sino que, antes de serlo y para poder serlo, es determinante. Así el código genético de un ser vivo es código justo en cuanto materia; y en cuanto código no es primariamente algo que recibe unas determinaciones ulteriores, sino que es lo que las determina, sea respecto de las estructuras, sea respecto de lo adventicio.

No todo puede advenir a cualquier ser vivo; el ámbito de lo adventicio está determinado por el código mismo. La materia es determinante. Y esto es verdad de toda cosa material, no sólo de los seres vivos.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 376-381]

ETIMOLOGÍA DE "MATERIA" > *MATER*

«En la mitología, en todos los lugares donde las madres primordiales son asesinadas, se convierten en la materia prima: la materia, que etimológicamente está relacionada con *mater*, y que no significa otra cosa que "sustancia madre".

No se comprende por qué en etimologías más recientes se propone otra interpretación, especialmente considerando que desde el principio en la poesía latina –en los grandes poemas épicos, que en Roma ocupan el lugar de la filosofía– se ha trabajado directamente y con plena conciencia con el concepto materia como un concepto vinculado a *mater*.

Como testigo principal, solo necesito mencionar a Lucrecio: *De rerum natura*, este libro fundamental del materialismo europeo, donde desde el inicio, como fundadora y garante de la conexión federativa que la naturaleza y el ser humano no deben ni son capaces de romper, se invoca a Venus.

La misma Venus que, a través de la historia de Eneas y, sobre esa base, la genealogía de la casa imperial juliano-claudia, se presenta como la madre fundadora de Roma.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 234]

MATERIALISMO Y MATERISMO

«El materialismo consiste en afirmar que todo lo real y todas sus notas son de estructura exclusivamente material. Y esto es falso. ¿Cómo se va a decir que inteligencia, sentimiento y voluntad, como potencias, son potencias de estructura material? Esto es imposible.

La distinción entre potencia y facultad es decisiva. Que las facultades tengan formal e intrínsecamente un momento de sentir, esto es, de materialidad, no significa que las potencias como tales sean de estructura material. Esto sería imposible. [...]

En el orden funcional, la innovación más rica es justo la vida: la vida es una combinación funcional. Pero la inteligencia, el sentimiento y la voluntad no son funciones; la prueba está en que lo que inmediata y formalmente determinan es el modo de habérselas con las cosas, esto es, una *habitud*. No es que en esta línea no exista innovación funcional.

Existe y es de fabulosa magnitud: es toda la evolución y toda la historia de la especie humana. Sin embargo, inteligencia, sentimiento y voluntad no son en sí mismas funciones. Su funcionalidad se apoya en lo que ya de suyo son antes de toda funcionalidad. No pueden ser, por tanto, innovaciones sistemáticas de la materia en el orden funcional.

Tendrían que serlo en el orden de las notas mismas y ser notas sistemáticas de estructuras materiales. Pero esto tampoco puede ser. Porque en la línea de las notas, la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, pese a su carácter de intrínseca y formalmente material en cuanto facultades, no pueden ser como potencias una innovación, en el sentido de ser notas sistemáticas de pura materia; esto es, no se constituyen por una estructuración de momentos materiales.

Ciertamente, hay en la materia innovación de notas sistemáticas. Así, las propiedades de las moléculas son una innovación estructural de las propiedades de los átomos. Una de las más visibles, cuantitativamente y cualitativamente, es la constitución de las macromoléculas de la materia biológica.

A su vez, los átomos del sistema periódico de los elementos químicos son innovaciones estructurales de partículas elementales, etc. Estas innovaciones lo son en sentido estricto, riguroso y formal. No me cansaré de repetirlo. Lo que sucede es que son siempre una innovación dentro de la misma línea de las notas innovadoras.

Esto es, hay una radical homogeneidad, una línea común, entre todas estas notas, en la cual y sólo por la cual acontece la innovación: son siempre notas nuevas, pero de carácter eléctrico, de valencia, de posición, de calor específico, de estado físico, etc. Por esto, el resultado de esta innovación es siempre un cuerpo nuevo. Nuevo, pero cuerpo. Ahora bien, entre inteligencia, sentimiento y voluntad, por un lado, y todas las notas animales, por otro, hay una radical y formal inhomogeneidad.

El animal, en efecto, se mueve entre estímulos, mientras que la inteligencia, el sentimiento y la voluntad se mueven entre realidades; son potencias de realidad. Y ninguna estructuración es de estímulos puede dar el menor asomo de la formalidad *realidad*. No hay homogeneidad, por ejemplo, entre la inteligencia como tal y el sentir

como tal. Por tanto, estas notas psíquicas humanas no son de estructura formal material.

El hombre, pues, es cosa material, pero no es cosa puramente material. Por eso es por lo que la universalidad de la materia no es materialismo: no todo lo real es exclusivamente material. No es materialismo, pero sí es lo que pudiéramos llamar *materismo*.

El materismo es la afirmación de que toda realidad nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia y tiene intrínseca y formalmente en su esencia constitutiva un momento de materia. Y no me refiero, digámoslo una vez más, a un principio material constituido en el sentido de una sustancia hilemórfica, sino a las notas constitutivas de la sustantividad sistemática por oposición a sus notas constitucionales.

He aquí, pues, lo primero que salta a los ojos: la universalidad de la materia. Pero la materia no es sólo universal. Su universalidad se funda en que constituye la unidad misma del Cosmos: es la unitariedad de la materia.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 411-413]



«La forma primaria y primera de actualización de la realidad, y por tanto primaria y primera del sentimiento mismo, es justamente la materia. La palabra materia puede significar la estructura material que tienen las realidades materiales. Esto es lo que yo llamaría la función de la materia como estructura material.

Pero la materia tiene también una función distinta, aquella que nos permite decir que esto es una cosa material, por tanto, que está aquí: es la función de actualidad. Aquí la materia no funciona como momento de estructura material, sino pura y simplemente como momento de actualidad. Es lo que desde mis primeros escritos llamé la función somática de la materia.

El ser es principio de actualidad. La filosofía clásica, incluso aquellas filosofías escolásticas que han dado mayor rango a la materia, como por ejemplo Duns Escoto, han entendido siempre como materia la idea aristotélica de un principio de indeterminación.

Ahora bien, yo creo que esto es completamente falso: la materia es principio de actualidad. El único que tuvo cierta intuición vaga sobre esto fue Suárez, atribuyendo un acto entitativo propio a la materia prima. Pero, en fin, no entremos en ello porque no es exactamente mi punto de vista. [...]

Es función primaria de la materia el ser actualidad; el ser principio de actualidad. Y como principio de actualidad, esto no es una abstracción. Porque la forma primaria y radical como la materia ejerce su función de actualizar, es justamente el que ella es, desde sí misma, un *ex de*, una cosa fuera de otra y referente a otras: esto es justamente la espaciosidad.

La espaciosidad es la primera estructuración de la actualidad, por la actualidad somática que constituye la realidad de la materia. [...]

El materialismo consiste en la idea de que todas las realidades son formal y exclusivamente estructuras materiales. Esto es falso. ¿Cómo se va a decir que la estructura de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad sean formal y estructuralmente materiales?

Pero otra cosa distinta es decir que todo lo que consiste en versión a lo real (como es el caso de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad) se apoya primariamente, intrínsecamente y formalmente en esa actualidad primera y primaria que es la actualidad somática, la función somática de la materia.

Esto no es "materialismo"; es "materismo". Toda realidad mundana está fundada esencialmente, intrínseca y formalmente en la actualidad somática de la materia, y nace en función de su estructura material.

En resumen, pues, y desde un punto de vista de la unidad estructural de los estratos, cada uno *se funda* en una actualidad primaria, que es la materia; *se expande* en actualidades superiores, que no están separadas de ella, sino que están trascendiendo en ella; y esta expansión revierte sobre cada uno de los estratos en una forma concreta, que es *la expresión*. En esto consiste, a mi modo de ver, toda la estructura interna del *pulchrum* en cuanto tal.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 374 ss.]

MATERIA Y ENERGÍA

«El dualismo entre materia y energía es falso ya en la física misma desde Einstein. *A fortiori* lo es en filosofía. Llamamos por esto materia a todo ello indiscernidamente. Esta capacidad de transformación de las partículas, en colisiones de alta energía, es justo el despliegue de las potencialidades de la materia. Las partículas son lo que son y lo que pueden producir en interacción.

Esta constitución, decía, es inmediata. Inmediata significa que no está mediada por una estructura previa definible en ecuaciones clásicas (Hamilton, Jacobi, etc.), sino que es pura factualidad. Las potencialidades están allende todo lo actual y potencial de la dinámica clásica. En su elementalidad, las partículas son las potencialidades primeras de la materia. Su producción es por ello evolución. Estas partículas son en buena medida decaíbles. Su decadencia es transformación en otras partículas y en energía. Estas partículas son cuasi-unidades de configuración dinámica.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 612-613]

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO Y MATERIALISMO HISTÓRICO

«La historia de la filosofía del siglo XIX ha sido escrita regularmente por profesionales de la filosofía. A sus ojos, el materialismo carece de profundidad y de precisión científica. Naturalmente, su interés se ha orientado con preferencia hacia la pura filosofía, en concreto hacia la filosofía que dio el tono al comienzo del siglo, el idealismo alemán, y la que resurgió al finalizar el siglo, el neokantismo.

Breves brochazos bastaban para despachar la parte central de la pasada centuria, ocupada por el materialismo, a pesar de que el materialismo es la más extensa corriente del siglo y acaso la más pesada herencia que nos ha dejado el siglo XIX.

Ya el espíritu general del tiempo sugería el materialismo. La técnica e industria sumergidas en el mundo de la materia; la política internacional, cada vez más dominada por la idea de las grandes potencias; el hambre de dinero que se llama capitalismo cuando se tiene dinero, y que se llama socialismo cuando aún no se tiene dinero, pero se quiere tener.

El materialismo fue erigido en teoría consciente por parte de los hegelianos jóvenes o de la llama izquierda hegeliana, así como por ciertos hombres de ciencia.

La filosofía de Hegel tenía dos caras. De ella podían sacarse cosas contrarias. El espíritu maduro de Hegel vino a cerrar un periodo, constituyéndose árbitro de la situación. Todas las partes, aspectos y movimientos, hallaron su lugar propio y su punto de reposo dentro del sistema hegeliano. Así lo miraban muchos.

Otros se resistían a aceptar aquel equilibrio que todo lo enfrenta primero para reconciliarlo todo después. Podían fijarse en algunos puntos determinados y aferrarse a aspectos parciales del sistema. Cabía, por ejemplo, hacerse materialista y revolucionario. Por este camino echaron los hegelianos jóvenes. Estos radicalizaron la obra del maestro y determinaron la auténtica ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX. En ellos tuvo la obra de Hegel un influjo trágico por encima de toda ponderación y previsión en la vida espiritual y política del tiempo.» [Hirschberger, J.: *Historia de la Filosofía*. Herder, 1967, vol. II, p. 303-304]



El materialismo dialéctico es la filosofía que sostiene que la materia es la base de toda realidad y que el mundo cambia mediante contradicciones y procesos dialécticos. Es la corriente filosófica desarrollada por Karl Marx y Friedrich Engels, posteriormente ampliada por Lenin.

Todo surge de la materia objetiva, cognoscible mediante los sentidos y la ciencia; la conciencia es un producto derivado de ella. La realidad es cognoscible porque existe independientemente de la mente humana. Todo está en constante cambio, impulsado por contradicciones internas.

El materialismo dialéctico combina dos tradiciones: El materialismo que afirma que la realidad es material y objetiva. La dialéctica hegeliana que afirma que la realidad evoluciona mediante contradicciones, pero reinterpretada por Marx "poniéndola sobre sus pies", es decir, aplicándola a la materia y no a las ideas. Se opone al idealismo, que prioriza el espíritu, y al materialismo mecanicista, rígido y estático, al considerar la materia como dinámica e infinita en duración, extensión y movimiento.

El materialismo dialéctico sirve de base al materialismo histórico, explicando la evolución social por contradicciones económicas como la lucha de clases, y fundamenta el comunismo marxista-leninismo. Lenin y la tradición soviética lo sistematizaron como herramienta crítica-revolucionaria contra el idealismo y el oportunismo.

El materialismo dialéctico y el materialismo histórico son dos pilares del marxismo, estrechamente vinculados, pero con alcances distintos. El materialismo dialéctico es la filosofía general del marxismo, aplicable a toda la realidad –naturaleza, sociedad y pensamiento–. Combina el materialismo (primacía de la materia) con la dialéctica

(cambio por contradicciones internas). El materialismo histórico, en cambio, es su aplicación específica a la historia y la sociedad humana, explicando el desarrollo social por las condiciones económicas y la lucha de clases.

En el materialismo histórico de Marx, la base económica –o infraestructura– determina en última instancia la superestructura, que abarca las instituciones políticas, jurídicas, ideológicas, artísticas y religiosas. La base incluye las fuerzas productivas (tecnología, herramientas, mano de obra) y las relaciones de producción (vínculos sociales entre clases, como propietarios y trabajadores), que definen el modo de producción dominante (esclavo, feudal, capitalista).

Estas relaciones generan contradicciones que impulsan el cambio histórico mediante la lucha de clases. La superestructura surge como reflejo de los intereses de la clase dominante en la base: por ejemplo, en el capitalismo, el Estado y el derecho protegen la propiedad privada, mientras la ideología (religión, moral) justifica la desigualdad.

Un desajuste entre base y superestructura provoca revoluciones.

KARL MARX (1818-1883)

Karl Marx fue un filósofo, economista y revolucionario alemán del siglo XIX, conocido como uno de los padres del comunismo moderno. Nació en Tréveris, que en ese momento formaba parte del Reino de Prusia, (en alemán Trier, ciudad del estado de Renania-Palatinado, ubicada en la ribera derecha del río Mosela, cerca de la frontera con Luxemburgo), en una familia judía convertida al protestantismo.

Era hijo de un abogado ilustrado judío, nacido como Herschel Mordechai / Herschel Levi, quien adoptó el nombre Heinrich Marx al convertirse del judaísmo al protestantismo luterano, en parte para evitar las restricciones y el antisemitismo de la época.

La conversión religiosa del padre de Marx influyó indirectamente en la educación de Karl, sobre todo porque el cambio de nombre y de confesión del padre respondió a las presiones sociales y legales que pesaban sobre los judíos en la Renania prusiana. Eso situó a la familia en un entorno de asimilación al protestantismo y de mayor integración en la sociedad burguesa alemana, lo que facilitó el acceso de Karl a una formación escolar más alineada con la cultura ilustrada y estatal de su tiempo.

Esa conversión no “formó” por sí sola a Marx como pensador, pero sí marcó el clima familiar: un hogar donde la adaptación social, la educación clásica y el ascenso profesional tenían mucho peso. Además, esa experiencia de cambio religioso e integración puede haber contribuido al interés posterior de Marx por la religión como fenómeno histórico y social, más que como verdad espiritual.

Karl Marx estudió en un contexto ya integrado al mundo alemán protestante, no en un medio judío tradicional. Su educación fue la de un hijo de la burguesía letrada renana, con fuerte orientación humanística y jurídica. La conversión del padre ayudó a evitar trabas sociales que, en aquella época, podían limitar la carrera y la formación de una familia judía.

Marx estudió derecho, historia y filosofía en las universidades de Bonn, Berlín y Jena, donde se doctoró en 1841 con una tesis comparativa sobre Demócrito y Epicuro,

esbozo de su propio materialismo. Su tesis doctoral trata sobre la filosofía post-aristotélica y, con ello, históricamente, también aborda un tema actual: pues la situación de la filosofía alemana tras la muerte de su indiscutido maestro Hegel era similar a la de la filosofía griega después de la muerte de Aristóteles. ¿Qué podría seguir al más alto y, según parecía, definitivo estadio de la filosofía? Ya en la disertación se pueden reconocer los gérmenes de la posterior respuesta de Marx a esta cuestión.

A instancias de Feuerbach entró en contacto con los jóvenes de la izquierda hegeliana, de quienes se va separando luego con ataques de gran violencia. Sin embargo, Marx no pudo dedicarse en absoluto con tranquilidad a la elaboración de sus ideas en un primer momento. La carrera académica a la que aspiraba le parecía vetada debido a su orientación, ya entonces bastante cercana a la izquierda hegeliana.

Tras la subida al trono de Federico Guillermo IV en Prusia (1840), predominaba en el Ministerio de Cultura una línea reaccionaria y poco favorable al hegelianismo. Marx se hizo periodista: primero colaborador y, luego, en 1842, redactor jefe del periódico *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*, de tendencia democrático-burguesa de izquierda y publicado en Colonia. Prohibida la *Gaceta*, en 1843 por parte de la censura y su expulsión de la actividad periodística obligaron a Marx a abandonar este puesto. Decidió emigrar. Antes, se había casado con su amiga de juventud Jenny von Westphalen, hija de una familia noble de funcionarios prusianos, cuyo hermano llegaría más tarde a ser ministro del Interior de Prusia.

Se mudó a París, con intento de estudiar allí el socialismo. En París funda los *Anales franco-alemanes* (sale solo un número) y traba amistad con el poeta alemán Heinrich Heine. De este momento data un importante escrito: la *Contribución a la crítica de la "Filosofía del derecho" de Hegel*. Marx ahora actitud ante su maestro Hegel, para volver del derecho el mundo al revés de su maestro, poniéndole los pies en el suelo. La frase "poner a Hegel de cabeza" no aparece como una cita literal con esas palabras; Marx la expresa en el prólogo de *El capital* de 1873, donde dice que su método dialéctico es el reverso del de Hegel.

El giro copernicano que da ahora Marx es la base del materialismo marxista, cuya expresión más concisa aparece en una frase de la *Crítica de la economía política*: "No es la conciencia de los seres humanos lo que determina su ser, sino el ser social lo que determina su conciencia." Friedrich Engels, el gran auxiliar y dogmatizador de Marx, lo dirá luego así en su discurso ante la tumba de Marx el 17 de marzo de 1883: "Marx descubrió el simple hecho (hasta entonces escondido bajo recubrimientos ideológicos) de que los seres humanos deben tener alimento, bebida, ropa y albergue antes de poderse interesar por la política, la ciencia, el arte, la religión y cosas así."

En París, Marx entró en contacto con el primitivo socialismo francés, más o menos utópico, pero lo encuentra romántico y poco realista. Marx critica a Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), filósofo, político, economista, periodista y revolucionario socialista libertario y anarquista francés que, junto con Bakunin, Kropotkin y Malatesta, es uno de los padres del movimiento anarquista histórico y de su primera tendencia económica, el mutualismo.

En lo esencial, Marx reprocha a Proudhon que parta de categorías abstractas y morales en vez de analizar las relaciones materiales reales de la sociedad. Marx ve a Proudhon como un pensador pequeñoburgués y reformista: quiere corregir el capitalismo sin destruir sus bases, es demasiado obsequioso con la idea de la propiedad, aunque sea para declararla un robo. Por eso Marx rechaza propuestas como el "crédito gratuito" o el "banco del pueblo", que le parecen soluciones ilusorias dentro del propio sistema.

En 1844 aparece en escena Friedrich Engels (1820-1895). Engels era un alemán radicado en Gran Bretaña como representante de una empresa textil de su padre. Engels se convirtió en el amigo y salvador económico de Marx, así como también en su principal discípulo. La relación entre Friedrich Engels y Karl Marx fue una de las colaboraciones intelectuales más influyentes de la historia moderna. Se conocieron en 1844 en París y desde entonces desarrollaron una amistad muy estrecha y una alianza intelectual duradera. Ambos compartían una crítica profunda al capitalismo y buscaban entender las dinámicas económicas y sociales de su tiempo. De Engels, muy germánico en su afición a las abstracciones totalizadoras, proviene el término "materialismo dialéctico", que Marx jamás habría deseado como rótulo para esa idea de sistema.

Tras el primer periodo de exilio en París (1843-1845), Marx fue expulsado por el gobierno francés, presionado por Prusia debido a las actividades políticas de Marx y sus vínculos con revolucionarios alemanes y por artículos revolucionarios publicados en *Vorwärts*. Marx había llegado a París en octubre de 1843, donde colaboró con Arnold Ruge y se integró en círculos revolucionarios alemanes y franceses. París era entonces un centro de actividad intelectual y política, y Marx desarrolló allí parte de su crítica a la filosofía de Hegel y sus primeros trabajos sobre economía política. Tras recibir la orden de abandonar Francia, Marx se trasladó a Bruselas, donde continuó su trabajo político e intelectual junto a Friedrich Engels. Juntos viajaron a Inglaterra para estudiar economistas y, al regresar, elaboraron esta crítica a la filosofía posthegeliana.

La amistad y colaboración con Engels empieza por producir un libro que es un recorrido crítico del mundo intelectual de entonces: *La ideología alemana*, que estuvo inédito hasta 1932. En 1847, en vísperas de las revueltas que sacudirían a Europa, Marx publica, en colaboración con Engels, el famoso *Manifiesto del Partido Comunista*, que proclamaba la lucha de clases como motor de la historia, y es un intento de acción política en círculos de trabajadores.

En este ambiente, Marx se une a la Liga de los Justos (*Bund der Gerechten*) fue una organización revolucionaria secreta formada por obreros y artesanos alemanes en el exilio durante la década de 1830. Esta Liga surgió alrededor de 1836 en ciudades como París y Londres, y estaba influida por ideas igualitarias y socialistas tempranas, especialmente de corte utópico. Su lema era algo así como "Todos los hombres son hermanos", lo que refleja su énfasis en la igualdad social. Sus miembros eran, principalmente, trabajadores alemanes emigrados, muchos de ellos artesanos.

Su objetivo: Crear una sociedad más justa, sin grandes desigualdades económicas. Ideología inicial: Mezcla de socialismo utópico, cristianismo igualitario y pensamiento

revolucionario. Con el tiempo, la Liga evolucionó hacia posiciones más claras y teóricas gracias a la influencia de Karl Marx y Friedrich Engels.

En 1847, la Liga de los Justos se transformó en la Liga de los Comunistas, una organización más estructurada y con una base teórica más sólida. Fue esta nueva liga la que encargó a Marx y Engels la redacción del *Manifiesto Comunista*. La Liga de los Justos fue un antecedente importante del movimiento comunista moderno, pero aún no tenía la base teórica desarrollada que después aportaron Marx y Engels. La palabra "comunismo" asustaba a la burguesía, temerosa de perder su propiedad privada.

Marx apoyó las revoluciones de 1848, pero tras su fracaso se exilió en Londres en 1849. Engels había publicado un estudio sobre la situación de los trabajadores textiles de Gran Bretaña. Este estudio contribuyó a que Marx atendiera a las condiciones reales de trabajo y la economía industriales.

En su exilio en Londres, Marx medita mucho y recoge materiales sobre la situación de la clase obrera. En 1859 su *Crítica de la economía política* es el fruto de un lento esfuerzo que culminará en su magna obra: *El capital*.

Fundó la Primera Internacional (1864) para unir al movimiento obrero. Su carácter no le predisponía al liderazgo político activo y las condiciones a su alrededor no eran precisamente propicias a los revolucionarios. Gran Bretaña vivía en aquel momento en el cenit del optimismo liberal e imperial británico. Marx atraviesa momentos de auténtica miseria. Intenta hacerse empleado ferroviario para sustentar a su familia, pero fracasa por su mala letra.

Desde la Biblioteca Británica, desarrolló su crítica al capitalismo, que culmina en su magna obra *El capital*, donde introduce conceptos como plusvalía, alienación y valor-trabajo. El primer volumen aparece en 1867; póstumamente publicará Engels el segundo y tercero (1885-1894); luego Kautsky daría a conocer los materiales para el cuarto volumen.

Marx vivió en pobreza con su esposa Jenny von Westphalen y siete hijos, de los cuales solo tres alcanzaron la edad adulta. Su pensamiento influyó en revoluciones como la rusa de 1917 y regímenes comunistas del siglo XX.

Karl Marx murió en 1883 en Londres y está enterrado en el Cementerio de Highgate, ubicado en Londres. Su tumba es bastante conocida y lleva una gran escultura con su rostro, junto con la famosa inscripción: "Workers of all lands unite" ("Proletarios de todos los países, uníos").

Aunque en vida no vio triunfar sus ideas, su pensamiento influyó en numerosos movimientos políticos y sociales, incluyendo revoluciones y sistemas de gobierno en el siglo XX.

Obras de Karl Marx

Karl Marx escribió una amplia producción que va desde la filosofía joven hasta la economía política madura, muchas de cuyas obras se publicaron póstumamente o solo parcialmente en su vida.

Obras filosóficas tempranas (1841–1845)

- *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro* (tesis doctoral, 1841), donde introduce temas de libertad, necesidad y atomismo con un matiz crítico-hegeliano. La diferencia central entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro es que aunque ambos son atomistas, entienden el atomismo de manera radicalmente distinta en su sentido filosófico, ético y epistemológico. Para Marx, el atomismo de Demócrito es puramente físico y mecanicista, mientras que el de Epicuro introduce un elemento decisivo: el clinamen (la desviación espontánea del átomo), que abre espacio para la libertad, la contingencia y la autonomía humana. El mundo de Demócrito es un sistema cerrado, regido por leyes necesarias. No hay espacio para la libertad humana.
- *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), análisis de la relación entre Estado, derecho y sociedad, con la famosa frase sobre la religión como “opio del pueblo”. Marx sostiene que Hegel invierte la relación real entre Estado y sociedad: presenta al Estado como sujeto y al pueblo como simple predicado, justificando así un orden político que en realidad es expresión de la enajenación social. Marx abre su Introducción afirmando que la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica, porque la religión expresa y a la vez oculta la miseria real del mundo social. La religión es “el opio del pueblo”: consuelo ilusorio que surge de un mundo sin corazón.

Marx acusa a Hegel de invertir la relación entre lo real y lo racional: Hegel parte de la Idea y deduce de ella las instituciones políticas. Para Marx, esto convierte al Estado en un sujeto metafísico y al individuo en un simple accidente. En lugar de explicar el Estado a partir de la sociedad, Hegel explica la sociedad a partir del Estado. Esta inversión idealista convierte la filosofía en una justificación del orden existente, especialmente del Estado prusiano.

- *Sobre la cuestión judía* (1843), donde distingue emancipación política y emancipación humana y articula la crítica de la religión con la crítica social. La tesis central de Marx es que la emancipación política moderna –la igualdad jurídica propia del Estado liberal– no es todavía emancipación humana. A partir de esa idea, Marx critica tanto la posición de Bruno Bauer como los límites del liberalismo burgués. Bruno Bauer sostenía que los judíos solo podían emanciparse si renunciaban a su religión, porque el Estado moderno debía ser completamente laico. Marx responde que Bauer confunde el problema: La emancipación política no exige que los individuos abandonen su religión. Estados como EE. UU. ya eran políticamente laicos y, sin embargo, la religión seguía existiendo. Por tanto, la religión no es el obstáculo principal: el obstáculo es la estructura social que produce la religión.
- *Manuscritos económico-filosóficos* (1844, publicados en 1932). Son un conjunto de apuntes escritos durante su estancia en París en 1844. No fueron publicados en vida de Marx; se conocieron mucho después, en el siglo XX. También se les llama: “Cuadernos de París” (porque los redactó en esa ciudad) o “Manuscritos de 1844” o “notas del extracto”.

El título bajo el cual se editaron por primera vez en 1932 partes de los manuscritos económico-filosóficos de 1844 (también llamados "Manuscritos de París") era: *Nationalökonomie und Philosophie (Economía nacional y filosofía)*.

En estos manuscritos aparecen conceptos clave del pensamiento temprano de Marx: Alienación (enajenación): el trabajador se siente separado de su propio trabajo, del producto que crea, de su "esencia humana" y de otros seres humanos.

Crítica a la economía política clásica: Marx analiza cómo el sistema capitalista convierte el trabajo en una mercancía. Humanismo marxista: hay una fuerte influencia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Ludwig Feuerbach, especialmente en la idea de la esencia humana y su pérdida en el capitalismo. Trabajo como esencia del ser humano: el trabajo debería ser una actividad libre y creativa, no algo impuesto y alienante.

Estos textos son fundamentales para entender el Marx "joven", más filosófico y humanista, antes de desarrollar su análisis más económico y estructural en obras posteriores como *El Capital*. Son el primer intento sistemático de Marx por unir economía política, filosofía y crítica social. Marx escribe estos textos en París en 1844, mientras estudia a los economistas clásicos (Smith, Ricardo) y se distancia del idealismo hegeliano.

Son textos de transición: todavía hay un fuerte tono filosófico (influencia de Feuerbach), pero ya se anuncia el Marx maduro. Marx sostiene que en el capitalismo el trabajador está alienado (enajenado).

Marx acusa a los economistas (Smith, Ricardo, Malthus) de naturalizar el capitalismo como si fuera eterno, justificar la propiedad privada y la explotación, no ver que el trabajador crea riqueza, pero vive en la pobreza.

Para Marx, la economía política describe bien los hechos, pero no los explica críticamente. No es la propiedad privada la que causa el trabajo alienado. Es el trabajo alienado el que produce la propiedad privada. La propiedad privada es la expresión jurídica de una relación social de explotación.

Obras de transición y colaboraciones con Engels

- *La sagrada familia* (1845, con Engels), crítica de Bruno Bauer y de la "filosofía crítico-crítica" alemana, donde se perfilan motivos materialistas. Es una crítica demoledora de Marx y Engels contra los "jóvenes hegelianos", especialmente Bruno Bauer y su círculo, a quienes acusan de idealistas, elitistas y políticamente inofensivos.

El libro marca el paso decisivo de Marx hacia una concepción materialista de la historia y de la crítica social. Es una obra escrita por Marx y Engels en París como respuesta a *La cuestión judía* y otros textos de Bruno Bauer y sus seguidores, a quienes irónicamente llaman "la sagrada familia". El título es una burla: Bauer y su grupo se consideraban los verdaderos herederos de Hegel; Marx y Engels los presentan como una secta filosófica desconectada de la realidad.

Los jóvenes hegelianos creían que la emancipación humana se lograba mediante: la crítica de la religión, la crítica de la conciencia, la crítica de las ideas. Para Marx y Engels, esto es insuficiente y políticamente estéril. Los jóvenes hegelianos creen que cambiando las ideas cambia la realidad; Marx y Engels sostienen que solo cambiando la realidad material cambian las ideas.

En *La sagrada familia* aparece ya el núcleo del materialismo histórico: La conciencia no determina la vida. La vida social, económica y material determina la conciencia. Por eso, la crítica debe dirigirse a las condiciones de trabajo, la propiedad privada, las relaciones económicas, la estructura de la sociedad civil. No basta con criticar la religión o la filosofía.

Marx y Engels acusan a Bauer y su grupo de despreciar al pueblo, creer que solo los "críticos puros" pueden emancipar a la humanidad, vivir en un mundo de conceptos sin contacto con la realidad social. Para Marx y Engels, la emancipación no es obra de filósofos, sino de las masas reales, especialmente de la clase trabajadora. En esta obra aparece por primera vez la idea de que el proletariado es la clase capaz de transformar la sociedad. Es el primer texto donde Marx y Engels trabajan juntos en serio y donde aparece la crítica social que definirá al marxismo.

- *Tesis sobre Feuerbach* (1845), diez breves proposiciones que sintetizan la ruptura con el idealismo y anuncian el materialismo histórico-práctico. Son un breve pero fundamental texto escrito por Karl Marx en 1845. En ellas, Marx critica el materialismo anterior (especialmente el de Ludwig Feuerbach) y sienta las bases de su propio enfoque: el materialismo histórico y práctico. Marx sostiene que los filósofos hasta entonces solo habían interpretado el mundo, pero no lo habían transformado. Su propuesta es que el conocimiento debe estar ligado a la acción práctica. Estas tesis marcan el paso de Marx desde la filosofía especulativa hacia una teoría orientada a la revolución social. Son una base esencial del pensamiento marxista y del desarrollo posterior del análisis del capitalismo.
- *La ideología alemana* (1845–1846, con Engels, publicada en 1932). En este texto Marx y Engels desarrollan de forma sistemática su concepción del materialismo histórico, lucha de clases y crítica de la ideología. La conciencia no determina la vida, sino que la vida material (las condiciones económicas y sociales) determina la conciencia. Es decir, lo que pensamos depende de cómo vivimos y producimos. Marx y Engels critican a los llamados "jóvenes hegelianos", como Ludwig Feuerbach, por centrarse en las ideas en lugar de en la realidad material. Las ideas dominantes en cada época son las ideas de la clase dominante.

La "ideología" sirve para justificar y mantener el orden existente. La conciencia no es algo independiente. Surge de las relaciones sociales concretas. Esta obra es fundamental porque marca una ruptura definitiva con el idealismo filosófico. Sienta las bases del análisis marxista de la sociedad. Introduce la idea de que para cambiar la sociedad hay que transformar sus condiciones materiales, no solo sus ideas.

Textos políticos y economía política (1847 en adelante)

- *Misère de la philosophie* (*La miseria de la filosofía*, 1847), réplica a Proudhon donde Marx comienza a articular su teoría del valor. Libro escrito por Karl Marx en francés durante el invierno de 1846-1847 y publicado en 1847 en París y Bruselas. Se trata de una respuesta directa y polémica al Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria (1846) de Pierre-Joseph Proudhon, invirtiendo juguetona y críticamente el título original. Marx, exiliado en París, rompió aquí con Proudhon, a quien previamente había elogiado en *La Sagrada Familia* (1845).

El texto marca un momento clave en el desarrollo del materialismo histórico de Marx, donde aplica por primera vez de forma sistemática sus nuevas concepciones históricas y económicas contra las ideas "pequeñoburguesas" de Proudhon. Engels, en el prefacio de 1884 a una edición alemana, destaca que Marx elaboró aquí principios fundamentales de su pensamiento, oponiéndolos a un socialista prominente.

Marx desmonta la visión proudhoniana de las categorías económicas como "leyes eternas" idealistas, mostrando que son productos históricos de las relaciones de producción. Critica conceptos como el valor, la moneda, la jornada laboral y el trabajo excedente, introduciendo ideas precursoras del plusvalor.

Analiza la división del trabajo, competencia, monopolio, propiedad, renta, impuestos y huelgas. Marx expone su teoría de la lucha de clases: "Desde el principio mismo de la civilización, la producción comienza a basarse en el antagonismo [...] entre el trabajo acumulado (capital) y el trabajo directo". Acusa a Proudhon de no superar el ideal pequeñoburgués y de utopismo que apología el capitalismo.

La obra urge a "salir de la filosofía" hacia la economía política para cambiar la sociedad, prefigurando *El Capital*. Refuta teorías del valor-trabajo proudhonianas y bonos laborales, basando el comunismo no en moralina, sino en el colapso inevitable del capitalismo. Para lectores de idealismo alemán como Hegel, resalta el enfoque dialéctico materialista de Marx frente al "esquematismo" proudhoniano.

- *Manifiesto del Partido Comunista* (1848, con Engels), síntesis programática del socialismo revolucionario y del materialismo histórico. Es un texto fundacional del marxismo, escrito por Karl Marx y Friedrich Engels entre finales de 1847 y principios de 1848, y publicado por primera vez en febrero de 1848 en Londres. Encargado por la Liga de los Comunistas, resume la visión materialista de la historia, la lucha de clases como motor de la historia y la misión revolucionaria del proletariado para derrocar el capitalismo.

Redactado en medio de las tensiones previas a las revoluciones de 1848 en Europa, el Manifiesto sirvió como programa teórico y político para la Liga de los Comunistas, una organización secreta de exiliados obreros alemanes. Engels lo describió como la primera exposición clara del materialismo histórico y la

dialéctica aplicada a la sociedad, con la idea central –exclusiva de Marx– de que el proletariado solo puede emanciparse destruyendo todas las clases.

Precede a obras como *La miseria de la filosofía* en la evolución del pensamiento marxiano, aplicando el materialismo dialéctico contra el idealismo hegeliano y enfatizando la praxis revolucionaria sobre la mera especulación filosófica. Lenin lo alabó como la base del comunismo moderno. Su influencia perdura en movimientos obreros globales, pese a revisiones en prefacios posteriores por Marx y Engels.

- *Trabajo asalariado y capital* (1847 y 1849, conferencias y artículos), exposición didáctica sobre plusvalía y relación capital-trabajo. Es un ensayo económico escrito por Karl Marx en 1847 como una serie de conferencias para obreros alemanes y publicado en artículos en la *Neue Rheinische Zeitung* en abril de 1849. Representa una de las primeras exposiciones sistemáticas de su análisis del capitalismo, centrándose en la distinción clave entre el trabajo y la fuerza de trabajo como mercancía, precursoras de conceptos desarrollados en *El Capital*.

Escrito en el periodo de exilio de Marx tras las revoluciones de 1848, el texto responde a debates obreros sobre salarios y condiciones laborales. Engels lo editó en 1884, añadiendo notas que corrigen y precisan términos como "fuerza de trabajo" para mayor rigor teórico, reflejando la evolución del pensamiento marxista post-Manifiesto del Partido Comunista.

El ensayo se estructura en secciones que desmontan mitos económicos liberales. Venta de la fuerza de trabajo: El salario no remunera el trabajo realizado, sino la fuerza de trabajo —capacidad de trabajar— cuyo valor se determina por el tiempo socialmente necesario para reproducirla (alimentos, vivienda). Relación capital-trabajo: El capitalista compra esta fuerza por un precio (salario) inferior al valor que genera en producción, apropiándose del "plusvalor". Capital y trabajo asalariado se presuponen mutuamente en una relación antagónica. Efectos del crecimiento capitalista: A mayor capital (maquinaria, división del trabajo), mayor competencia obrera y presión a la baja sobre salarios, pese a aumentos nominales ocasionales.

Enlaza con *La miseria de la filosofía*. Marx aplica aquí el materialismo histórico a la economía política, refutando la idea de "comunidad de intereses" entre clases y mostrando la explotación como inherente al salario. Ante el idealismo hegeliano, resalta la praxis económica como base de la lucha de clases, prefigurando la teoría del valor-trabajo.

- *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), introducción teórica al método de *El capital* y exposición de la producción, circulación y distribución. Es un libro fundamental de Karl Marx publicado en 1859 en Berlín, conocido como el primer tomo de su gran crítica al sistema capitalista. Constituye el borrador inicial de *El Capital*, donde Marx desarrolla su método materialista histórico y expone la teoría del valor-mercancía, marcando la transición de sus obras previas como *Trabajo asalariado y capital* hacia un análisis sistemático de la economía burguesa.

Tras años de investigación en la Biblioteca del British Museum (1850-1858), Marx publica esta obra en un momento de relativa estabilidad económica europea post-1848. Su famoso Prólogo resume la base del materialismo histórico: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia". Engels lo reseñó como un avance decisivo en la crítica económica.

El libro se centra en categorías fundamentales de la economía política clásica (Smith, Ricardo). Mercancía y dinero: Analiza el doble carácter del trabajo (concreto y abstracto), la forma valor y las funciones del dinero como equivalente general, superando limitaciones ricardianas. Capital: Examina la transformación del dinero en capital mediante circulación (D-M-D'), introduciendo el plusvalor como base de la explotación.

Prólogo metodológico: Expone las leyes del desarrollo social, donde fuerzas productivas chocan con relaciones de producción, generando revoluciones. Frente al idealismo hegeliano, Marx invierte la dialéctica para analizar estructuras económicas reales como base de la superestructura ideológica. Este texto consolida su ruptura con Proudhon (Miseria de la filosofía) y el utopismo (Manifiesto), sentando las bases científicas para *El Capital* (1867). Representa el culmen de su "segundo gran descubrimiento" tras el materialismo histórico.

Obras centrales de economía y análisis político

- *Das Kapital* (*El capital*), tomo I (1867), crítica sistemática de la economía política, centrada en el análisis de la mercancía, el valor y la plusvalía. Es la obra magna de Karl Marx, un análisis crítico exhaustivo del capitalismo publicado en tres volúmenes: el primero en 1867, el segundo y tercero editados por Engels en 1885 y 1894 tras la muerte de Marx. Representa la culminación de décadas de investigación empírica y teórica, partiendo de Contribución a la crítica de la economía política (1859) para desentrañar las leyes internas del modo de producción capitalista mediante el materialismo histórico.

Marx escribió en Londres durante su exilio, utilizando datos de la Revolución Industrial británica. El Vol. I subtulado "Crítica de la economía política", expone cómo la explotación del plusvalor sostiene el sistema; los volúmenes posteriores analizan circulación y procesos globales.

La obra sigue un método dialéctico desde lo concreto-aparente al abstracto-esencial. Marx invierte la dialéctica hegeliana para revelar la explotación inherente al salario –no pago por trabajo, sino por fuerza de trabajo que genera plusvalor ($m' = s/v$)– y predice colapsos cíclicos por contradicciones internas. Frente a economistas clásicos como Ricardo, demuestra que el capital es una relación social antagónica, no neutral, uniendo economía, historia y filosofía en una crítica total al fetichismo de la mercancía.

- *Das Kapital* (*El capital*), tomos II y III de *El capital* (publicados póstumamente por Engels en 1885 y 1894), desarrollo de la reproducción social, el ciclo del capital y la formación de la tasa general de ganancia.

Tomo II analiza la circulación del capital: cómo el capital se mueve, se transforma y se reproduce. Tomo III estudia la distribución del plusvalor: cómo

el plusvalor generado en la producción se reparte entre capitalistas industriales, comerciantes, terratenientes y financieros. En conjunto, ambos tomos explican cómo funciona el capitalismo como sistema total, más allá de la fábrica.

Los volúmenes II y III de *El Capital* se encuentran entre las partes más exigentes de la obra de Karl Marx. A diferencia del volumen I (que explica la producción de plusvalía), se centran más en el movimiento del capital en su conjunto.

Volumen II: El proceso de circulación del capital. Aquí, Marx examina cómo circula el capital, es decir, cómo se mueve constantemente en diferentes formas. El capital atraviesa un ciclo: Capital monetario (G) → Compra de medios de producción y trabajo. Capital de producción (P) → Producción de bienes. Capital en materias primas (W) → Venta → de vuelta a efectivo (G'). Fórmula: $G - W - P - W' - G'$.

Tomo III: El proceso global de la producción capitalista. Marx explica cómo el plusvalor generado en la producción se transforma en ganancia, interés, renta, etc., y cómo estas formas ocultan su origen.

Transformación del valor en precios de producción. Las tasas de ganancia tienden a igualarse entre sectores. Esto genera precios de producción, que difieren de los valores. El Tomo III muestra cómo el capitalismo parece funcionar desde la superficie (precios, ganancias, intereses), ocultando su base en la explotación del trabajo.

- *Teorías sobre la plusvalía* (manuscritos de 1862–1863, publicados póstumamente), crítica de la economía clásica británica y francesa. Es la obra en la que Marx analiza críticamente a los economistas anteriores para mostrar cómo cada uno se acercó –sin lograr comprenderla del todo– a la noción de plusvalía. Es, en esencia, la historia crítica de la economía política clásica y el puente directo hacia *El capital*.

Es una obra póstuma de Karl Marx, redactada entre 1861 y 1863, conocida como el "Libro IV de El capital". Engels no llegó a editarla; fue publicada décadas después por Kautsky. Su objetivo es reconstruir críticamente cómo los economistas clásicos explicaron el origen de la ganancia, y mostrar por qué sus teorías eran insuficientes para comprender la explotación capitalista.

Marx demuestra que la ganancia no puede surgir del intercambio. Los economistas anteriores creían que la ganancia provenía del comercio o de vender por encima del valor. Marx muestra que, en el intercambio, equivalentes se cambian por equivalentes. Por tanto, la ganancia no puede surgir del mercado, sino del proceso de producción. Introduce la distinción entre capital constante (máquinas, materias primas): no crea nuevo valor, y capital variable (fuerza de trabajo): única fuente de plusvalía.

Explica la plusvalía absoluta y relativa. Absoluta: prolongación de la jornada laboral. Relativa: aumento de la productividad que reduce el tiempo necesario para reproducir el salario. Muestra cómo la economía clásica "rozó" la plusvalía sin comprenderla. Smith y Ricardo se acercaron, pero no lograron explicar: por

qué el trabajador produce más valor del que recibe, ni cómo ese excedente se transforma en ganancia, renta e interés.

Obras de análisis histórico-político

- *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (1850), lectura de las revoluciones de 1848 desde la lucha de clases. Es uno de los textos políticos más importantes de Marx. No es un tratado teórico sino un análisis histórico concreto, escrito casi en tiempo real, donde Marx muestra cómo las clases sociales actúan, chocan y se reorganizan en una situación revolucionaria.

Publicada en 1850, es el primer gran intento de Marx de aplicar su concepción materialista de la historia a un proceso político contemporáneo: la revolución francesa de 1848, la caída de la monarquía de Luis Felipe, la breve República, la insurrección obrera de junio y el ascenso de Luis Bonaparte.

Es un texto clave para entender: cómo Marx concibe las clases sociales en acción, cómo interpreta las revoluciones, y cómo analiza la contradicción entre democracia política y poder económico.

- *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), análisis brillante de la victoria de Luis Napoleón y de las contradicciones internas de la burguesía. Es uno de los textos más brillantes y citados de Marx.

Es un análisis político, histórico y literario a la vez, donde Marx explica cómo un personaje aparentemente mediocre como Luis Bonaparte pudo llegar al poder y cómo las clases sociales actuaron durante la crisis francesa de 1848–1851. Es también el texto donde Marx formula algunas de sus frases más famosas y donde su método histórico alcanza una claridad excepcional.

Publicado en 1852, el texto analiza el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, cuando Luis Bonaparte (sobrino de Napoleón) disolvió la Asamblea Nacional y se proclamó gobernante autoritario de Francia. Marx quiere responder a una pregunta central: ¿Cómo es posible que, después de una revolución democrática, surja un régimen autoritario?

“La historia se repite: primero como tragedia, luego como farsa”. Es la frase más célebre del libro. Marx compara la tragedia: Napoleón Bonaparte (1799); la farsa: Luis Bonaparte (1851). Marx muestra cómo las clases sociales, al no encontrar una salida, recurren a símbolos del pasado para legitimar el presente.

Marx analiza cómo cada clase actuó entre 1848 y 1851: La burguesía financiera, la burguesía industrial, los pequeños propietarios (pequeña burguesía), el proletariado, el campesinado, el lumpemproletariado (Sector social más bajo del proletariado desprovisto de conciencia de clase). Cada una tiene intereses distintos, y sus alianzas y conflictos explican el ascenso de Bonaparte.

El campesinado como base del bonapartismo: el campesinado francés era numeroso, disperso, aislado, sin organización política propia. Por eso, podía apoyar a un líder “salvador” que prometiera orden y estabilidad. Esta idea es clave para entender fenómenos políticos posteriores.

El Estado francés tenía una burocracia enorme, capaz de actuar con autonomía respecto a las clases sociales. Luis Bonaparte se apoya en esa maquinaria estatal para gobernar "por encima" de las clases, aunque en realidad termina sirviendo a intereses burgueses.

Bonaparte los utiliza el lumpemproletariado, sectores marginales sin posición estable en la producción, como base de apoyo político y como fuerza de choque. Marx reconoce que el proletariado francés era aún pequeño, estaba dividido, carecía de organización sólida. Por eso fue derrotado en junio de 1848 y no pudo impedir el ascenso de Bonaparte.

- *La guerra civil en Francia* (1871), reflexión sobre la Comuna de París y sobre la naturaleza del Estado y la violencia de clase. Es un panfleto clave de Karl Marx sobre la Comuna de París de 1871.

Marx lo escribió en Londres entre abril y mayo de 1871 como declaración oficial del Consejo General de la Primera Internacional, aprobado el 30 de mayo, dos días después de la caída de la Comuna. Analiza la Comuna como la primera revolución obrera y socialista, derrotada por las fuerzas burguesas de Versalles y el apoyo prusiano tras la guerra franco-prusiana.

Divide el texto en cuatro secciones: antecedentes de la guerra franco-prusiana, el rol de Luis Bonaparte y la burguesía, la Comuna como gobierno obrero y su supresión brutal. Marx destaca medidas como la abolición del ejército permanente, la Guardia Nacional como fuerza única y la federación de comunas, rompiendo la centralización estatal burguesa.

Desarrolla la idea de destruir la "máquina estatal" burguesa en lugar de tomarla, proponiendo la Comuna como modelo de dictadura del proletariado; influyó en Lenin para "El Estado y la revolución". Engels añadió una introducción en 1891 enfatizando su vigencia pese a errores de los comuneros.

Otras obras relevantes

- *Salario, precio y ganancia* (1865), texto divulgativo sobre la relación entre plusvalía, salario y movimiento sindical. Es un texto clave de Karl Marx escrito en 1865 como discurso ante la Primera Internacional, refutando las ideas de John Weston sobre salarios y precios. Pronunciado en Londres el 26 de junio de 1865, responde a Weston, quien sostenía que subidas salariales provocan inflación inevitable y que salarios son fijos en proporción al capital total. Marx lo publica en 1898 con "Trabajo asalariado y capital" de 1849, exponiendo bases de su teoría del valor-trabajo.

Marx explica que el valor de mercancías deriva del trabajo socialmente necesario, no de oferta/demanda a largo plazo; salarios representan el valor de la fuerza de trabajo (reproducción del obrero), no del trabajo mismo. La ganancia surge de la plusvalía: el trabajador produce más valor del pagado en salario, apropiado por el capitalista vía extensión de jornada (plusvalía absoluta) o aumento productividad (relativa).

Subidas salariales reducen plusvalía y ganancia capitalista sin causar inflación generalizada, pues precios dependen del valor-trabajo; solo en bienes de

primera necesidad afectan indirectamente. Lucha sindical por salarios elevados es viable y necesaria contra la tendencia capitalista a reducirlos, prefigurando crisis.

- *Crítica al Programa de Gotha* (1875), polémica interna sobre el programa de la socialdemocracia alemana y sobre la transición hacia el comunismo. Es un texto fundamental de Karl Marx escrito en 1875, donde critica duramente el borrador del programa unificador del movimiento obrero alemán en el Congreso de Gotha.

Marx redactó estas "Glosas Marginales" en mayo de 1875, enviándolas en una carta a Wilhelm Bracke para el Congreso de Gotha, que fusionó la Asociación General de Trabajadores y el Partido Socialdemócrata Obrero (marxista) en el Partido Socialista Obrero de Alemania (SOPA).

No se publicaron hasta 1891 por Engels en *Neue Zeit*, tras la muerte de Marx, quien veía el programa como una capitulación ante ideas de Ferdinand Lassalle (1825–1864) y pequeñoburguesas.

Lasalle defendía que el Estado debía tener un papel central en mejorar las condiciones de la clase trabajadora. Promovía la creación de cooperativas obreras financiadas por el Estado. Apostaba por el sufragio universal como herramienta clave para que los trabajadores obtuvieran poder político. Tenía una visión más reformista que revolucionaria, a diferencia de otras corrientes socialistas como el marxismo.

Marx rechaza la fe en el "Estado libre" como ilusión burguesa, exigiendo su destrucción en la dictadura del proletariado durante la fase de transición; critica demandas democráticas rutinarias (sufragio universal, milicia popular) como ya realizadas en repúblicas burguesas. Ataca la idea de "distribución justa" y "fruto íntegro del trabajo" por ignorar deducciones sociales (fondo común, administración, escuelas) antes de la distribución individual según el trabajo.

Introduce la distinción entre fase inferior (socialismo): "A cada cual según su trabajo" (derecho burgués igualitario que ignora desigualdades naturales, con vales intransferibles); y fase superior (comunismo pleno): "De cada cual según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades", tras abolir el derecho burgués.

Tesis sobre Feuerbach (1845)

Son 11 notas breves donde Marx critica el materialismo contemplativo de Feuerbach y el idealismo alemán, y formula por primera vez su idea central: la filosofía debe transformarse en práctica revolucionaria. La tesis XI es la más famosa: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; de lo que se trata es de transformarlo." Escritas en Bruselas en 1845 y publicadas póstumamente por Engels en 1888, funcionan como puente entre el joven Marx humanista y el Marx maduro del *Capital*. Son el germen del materialismo histórico y de la noción de praxis.

1. Crítica al materialismo pasivo: Feuerbach ve al ser humano como un objeto natural, pero no entiende la actividad práctica. Marx dice: el ser humano actúa, no solo contempla.
2. El conocimiento surge de la práctica: La verdad no se demuestra en teoría, sino en la práctica social.
3. El ser humano es actividad sensorial: Feuerbach reduce lo sensible a lo pasivo; Marx lo redefine como actividad práctica.
4. Crítica a la abstracción del "hombre": Feuerbach habla del "hombre" en general; Marx insiste en que el ser humano es histórico y social.
5. La esencia humana es social: No es algo fijo ni biológico: es el conjunto de relaciones sociales.
6. La religión como producto social: Feuerbach la explica psicológicamente; Marx dice que surge de condiciones sociales reales.
7. La religión no se supera solo con crítica: Hace falta transformar la sociedad que la produce.
8. La vida social es práctica: Las ideas nacen de la actividad material, no al revés.
9. La educación debe transformar al educador: Crítica al idealismo – no basta con "educar al pueblo", hay que cambiar las condiciones materiales.
10. La sociedad se transforma por la praxis: La historia es obra de seres humanos actuando colectivamente.
11. La tesis revolucionaria: La filosofía debe dejar de interpretar y empezar a transformar el mundo.

Estas tesis son el puente hacia el desarrollo posterior del materialismo histórico y aparecen desarrolladas más ampliamente en obras como *La ideología alemana*. Introducen la noción de praxis revolucionaria. Rompen con el idealismo alemán. Sientan las bases del materialismo histórico. Conectan teoría y acción política. Son el punto de partida del marxismo como filosofía de la transformación.

Los Grundrisse (1857-1858)

Los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Fundamentos de la crítica de la economía política) son siete cuadernos manuscritos redactados por Marx durante el invierno de 1857-1858. Se trata de un borrador inacabado en el que Marx desarrolla, de forma más libre y experimental, las ideas que luego sistematizaría en *El capital*, del que son su base previa.

Los *Grundrisse* abarcan prácticamente todo el proyecto económico que Marx tenía en mente. Entre sus temas centrales destacan: Crítica de la economía política y método dialéctico. Teoría del valor, trabajo y plusvalor. Alienación en el capitalismo. Naturaleza del capital como "valor en movimiento". Formas económicas precapitalistas. El célebre "Fragmento sobre las máquinas", donde anticipa el papel del conocimiento social y la automatización ("intelecto general").

Los *Grundrisse* son considerados por muchos especialistas como el laboratorio intelectual de Marx: un espacio donde se ve su pensamiento en proceso, más amplio y especulativo que en *El capital*.

Su publicación tardía (1939–1941, en Moscú, y difusión amplia en los años 1960–1970) hizo que transformaran profundamente los estudios marxistas al revelar dimensiones filosóficas e históricas que no eran visibles en las obras publicadas en vida. Son considerados por algunos investigadores el “centro” del corpus marxiano.

Los *Grundrisse* muestran un Marx más complejo y diverso que el difundido por el marxismo-leninismo, y que siguen siendo fundamentales para entender su proyecto crítico.

Permiten ver cómo Marx construye sus categorías antes de su forma final. Ofrecen análisis sorprendentemente actuales sobre automatización, conocimiento social y crisis del capitalismo. Conectan sus escritos tempranos (más filosóficos) con su obra madura (más económica).

El Manifiesto Comunista (1848)

El *Manifiesto Comunista* se publicó en febrero de 1848 en Londres, justo cuando Europa entraba en la fase más explosiva de las “revoluciones de 1848”. Fue redactado entre 1847 y 1848 por encargo de la Liga de los Comunistas, una organización secreta de obreros alemanes y refugiados revolucionarios, que quería un texto programático para orientar su acción política.

En 1848 estallan revueltas en París, Viena, Berlín, Milán y otras ciudades, con motín general contra monarquías absolutas, impuestos, hambre y represión. La burguesía liberal empuja por la sustitución de regímenes feudales por Estados constitucionales y parlamentarios, mientras el proletariado urbano reclama mejores condiciones laborales y participa en las barricadas, lo que abre un espacio para discursos de ruptura radical como el de Marx y Engels.

La Liga de los Justos, sociedad de artesanos alemanes exiliados, se transforma en Liga de los Comunistas en 1847 y decide abandonar el socialismo utópico de Wilhelm Weitling para adoptar un programa basado en el materialismo histórico. Marx y Engels, ya colaboradores estrechos desde 1844–1846, redactan el Manifiesto a partir de los Principios del Comunismo de Engels, con el fin de presentar al comunismo como corriente teórica y práctica dentro del movimiento obrero.

El *Manifiesto Comunista*, de Karl Marx y Friedrich Engels, es un breve texto programático que expone la visión del comunismo como etapa ulterior de la historia de la sociedad capitalista y un llamado a la organización política del proletariado. Su núcleo es el materialismo histórico-político: toda la historia humana se entiende como historia de luchas de clases, y la burguesía-proletariado es la última gran contradicción antes de una sociedad sin clases.

El texto se abre con la célebre frase “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo” y se divide en un preámbulo y cuatro capítulos: Burgueses y proletarios. Proletarios y comunistas, Literatura socialista y comunista. Actitud de los comunistas ante los otros partidos concretos.

El primer capítulo argumenta que la moderna sociedad capitalista concentra la contradicción en dos clases principales: la burguesía (dueños de los medios de producción) y el proletariado (asalariados que venden su fuerza de trabajo). La burguesía, impulsada por el mercado mundial y la industria, ha universalizado la producción y la explotación, pero a la vez crea su propio "sepulturero" en el proletariado, que al ser globalizado puede organizarse internacionalmente.

En el segundo capítulo, Marx y Engels definen al comunismo como la negación de la propiedad privada burguesa y la abolición de la explotación capitalista, no como una igualación mecánica de todos los bienes.

Insisten en que su programa no es un "código legislativo" a priori, sino el resultado de las condiciones objetivas de la lucha de clases, y resaltan que la emancipación del proletariado es la emancipación de toda la sociedad de la opresión y la explotación.

En el tercer capítulo critican teorías socialistas "reaccionarias", "conservadoras" y "críticas-utópicas", señalando que solo el comunismo científico asume la movilización revolucionaria del proletariado y no se limita a reformas o nostalgia precapitalista. Subrayan que el movimiento proletario es el primero histórico en ser de la "mayoría inmensa" y en su propio interés, frente a burguesías y clases anteriores que representaban solo minorías.

En el cuarto capítulo sintetizan la táctica comunista: colaborar con otros partidos democráticos y obreros, pero siempre con la mira de elevar la conciencia de clase y la independencia del proletariado.

También proponen (en el segundo capítulo) un conjunto de medidas transitorias, como la expropiación de la tierra, un fuerte impuesto progresivo, abolición del derecho de herencia, centralización del crédito y del transporte en manos del Estado, educación pública y gratuita, y abolición del trabajo infantil, que servirían como peldaños hacia una sociedad sin clases.

El texto concluye con el famoso llamado: "¡Proletarios de todos los países, uníos!", que resume la apuesta por la solidaridad internacional de la clase trabajadora frente al capital global. Si quieres, puedo ofrecerte un resumen aún más condensado (por ejemplo, en 5-10 líneas) o un esquema analítico-hegeliano de sus categorías (oposición, mediación, negación, etc.).

El Capital (Das Kapital)

El Capital (tomo I, 1867; tomos II y III, publicados por Engels) es la obra más importante de Karl Marx y uno de los textos fundamentales de la economía política y la teoría social moderna. Es la crítica sistemática de la economía política burguesa y la exposición del "modo de producción capitalista" como un sistema de relaciones sociales dotadas de leyes internas.

A grandes rasgos, sus ideas principales se articulan en torno a la mercancía, el trabajo, la plusvalía, la acumulación y las contradicciones del propio sistema.

Marx parte de la categoría de la mercancía para distinguir entre valor de uso y valor de cambio, y argumenta que el valor de cambio se funda en el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir el bien (teoría del valor-trabajo).

La mercancía se autopresenta como un objeto que encarna una relación social oculta, generando lo que llama fetichismo de la mercancía: la sociedad se ve como un mundo de cosas, cuando son las relaciones de explotación entre los seres humanos lo que realmente sostiene el sistema.

El dinero se transforma en capital cuando se emplea para comprar fuerza de trabajo, la única mercancía cuyo uso puede producir más valor del que cuesta.

El trabajador vende su fuerza de trabajo por un salario que cubre su reproducción, pero en el proceso productivo genera un valor superior: esa diferencia es la plusvalía, que el capitalista se apropia como beneficio, alquiler o interés.

La explotación no es un abuso moral, sino una relación estructural: el capital domina la fuerza de trabajo y prolonga la jornada o intensifica el ritmo para aumentar la plusvalía absoluta y relativa.

La plusvalía relativa se consigue con la introducción de maquinaria y la elevación de la productividad, que abaratan la producción de las mercancías que reproducen el salario, permitiendo extraer más plusvalía sin necesariamente alargar la jornada.

El capital se auto-reproduce como "valor que se valoriza": la parte de la plusvalía que no se consume se reinvierte, incrementando la escala productiva y concentrando el capital en manos de unos pocos.

Marx habla de reproducción ampliada: el sistema se ve compelido a crecer continuamente para mantener la tasa de ganancia, lo que impulsa la expansión industrial, la competencia, la destrucción de capas medias y la creación de un "ejército industrial de reserva" (desempleados) que hace presión a la baja sobre los salarios.

El libro insiste en que el capitalismo no es un orden natural ni estable, sino un sistema dinámico lleno de contradicciones internas: la producción es social (trabajo colectivo), pero la apropiación es privada; la acumulación tiende a hacer crecer la productividad, pero a la vez tiende a bajar la tasa de ganancia por la elevación de la composición orgánica del capital. Estas tensiones se manifiestan en ciclos de crisis, superproducción, desempleo masivo y conflictos sociales, que, para Marx, señalan la tendencia histórica del capitalismo a generar su propia crisis estructural y crear las condiciones materiales para su superación.

Cómo se conectan los tres tomos

Tomo	Tema	Pregunta que responde
I	Producción	¿Cómo se genera el plusvalor?
II	Circulación	¿Cómo se reproduce el capital?
III	Distribución	¿Cómo se reparte el plusvalor y cómo aparece en la superficie del sistema?

La teoría de la plusvalía (*Mehrwerttheorie*)

La teoría del plusvalor o plusvalía es el núcleo de la crítica marxista al capitalismo en *El Capital* (Vol. I, caps. 7-25). Explica cómo los capitalistas extraen ganancia de

la producción mediante la explotación del trabajo asalariado. Revela que el salario no paga el trabajo completo, sino solo la reproducción de la fuerza de trabajo, permitiendo que el capitalista se apropie del valor excedente generado por el obrero.

El plusvalor (m) surge del plustrabajo no remunerado. La fuerza de trabajo, comprada como mercancía, crea en una jornada laboral (ejemplo, 8 horas) un valor total mayor que su propio costo (salario equivalente a 4 horas de "trabajo necesario"). Las 4 horas restantes producen plusvalor puro para el capitalista.

La fórmula clave: $m' = \frac{m}{v}$ donde m es plusvalor y v capital variable (salarios). Representa el grado de explotación.

Tipos de plusvalor Valor absoluto alargando la jornada laboral (ejemplo, de 8 a 12 horas), manteniendo constante el salario. Valor relativo: Reduciendo el tiempo de trabajo necesario (v) mediante productividad (maquinaria, división del trabajo), sin cambiar la jornada total.

Enlazando con obras previas como *Trabajo asalariado y capital*, Marx demuestra que "la producción de plusvalor es la ley absoluta del capitalismo", invirtiendo el fetichismo mercantil: el capital no "produce" valor por sí, sino que lo extrae del trabajo vivo en relaciones sociales antagónicas. Esto fundamenta la lucha de clases como motor histórico.

La teoría del valor-trabajo de Marx, que postula que el valor de las mercancías se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario, ha recibido críticas fundamentales desde economistas neoclásicos, austriacos y otros pensadores.

Eugen von Böhm-Bawerk argumentó que el trabajo no explica completamente los precios, ya que ignora la utilidad marginal subjetiva y el tiempo de espera (interés como pago por riesgo y diferimiento). Además, el trabajo "complejo" no se reduce fácilmente a "simple" sin circularidad, y bienes no reproducibles (tierras, arte) tienen valor sin trabajo incorporado.

Los precios de mercado divergen sistemáticamente de los valores-trabajo debido a oferta/demanda, rendimientos no constantes y bienes conjuntos (ejemplo: serrín y mesa de un aserradero). La revolución marginalista (Menger, Jevons, Walras) demostró que el valor surge de preferencias subjetivas, no solo inputs objetivos.

Karl Marx no respondió personalmente a las críticas de Eugen von Böhm-Bawerk, publicadas en *Karl Marx and the Close of His System* (1896), ya que falleció en 1883, trece años antes.

Las defensas sistemáticas provienen de marxistas posteriores como Rudolf Hilferding, Henryk Grossmann y Ladislaus von Bortkiewicz, quienes abordaron las objeciones principales a la teoría del valor-trabajo y la transformación de valores en precios de producción.

Böhm acusó a Marx de excluir arbitrariamente valor de uso como base del intercambio, limitando análisis a productos de trabajo. Hilferding defendió el análisis dialéctico de Marx –el valor de cambio presupone igualdad abstracta reducible solo a trabajo humano socialmente necesario, no a utilidades heterogéneas–. Bienes no producidos (tierra) obtienen valor por fertilidad media vía renta diferencial, no contradiciendo la ley.

Böhm negó reducción de trabajo complejo a simple y priorizó preferencia temporal (interés por diferimiento). Grossmann replicó que complejidad se mide por mercado (ejemplo, 1h ingeniero = 5h simple), empíricamente verificable, y que interés surge de plusvalor, no viceversa –el capital constante transfiere valor gradualmente vía depreciación.

Estas réplicas mantienen la teoría como explicación tendencial de precios y explotación, pese a debates abiertos en economía marxista moderna. Defensores como David Harvey argumentan que el valor-trabajo explica tendencias de fondo, no fluctuaciones diarias, y que la "caída tendencial de la ganancia" resuelve contradicciones superficiales. Sin embargo, críticos ven esto como *ad hoc*.

Karl Marx o el hegelianismo al revés

A sí mismo se denomina Marx un hegeliano al revés. Hegel miró el mundo desde arriba. La idea fue para Hegel lo primero y fundamental; todo lo demás solo un fenómeno derivado de la idea, del concepto o del espíritu del mundo. La misma naturaleza es para Hegel una exteriorización de la idea.

Para Marx, lo primero y fundamental es la realidad material. Ella es la única auténtica y decisiva realidad. Todo lo ideal: costumbres, moralidad, derecho, religión, cultura, no son sino fenómenos derivados de la materia, meros epifenómenos. Hegel, a juicio de Marx, invirtió el orden de las cosas. Hay que volverlas a su debido orden.

Marx transformó la dialéctica idealista de Hegel en el núcleo del materialismo dialéctico, invirtiendo su enfoque para priorizar la materia sobre las ideas como motor de la historia y el cambio. Aunque criticó duramente el idealismo hegeliano por hacer del pensamiento el "demiurgo de lo real", Marx rescató su "médula racional": la lógica de contradicciones, negatividad y superación.

Marx tomó el proceso de tesis-antítesis-síntesis para explicar el movimiento de la materia, aplicándolo al materialismo histórico donde las contradicciones de clase impulsan el progreso social, no el Espíritu Absoluto. Hegel veía la alienación como superación dialéctica del ser humano hacia su esencia; Marx la materializó en la alienación del trabajo asalariado bajo el capitalismo. Influido por la idea hegeliana del trabajo como realización humana, Marx desarrolló la teoría del valor-trabajo, donde el esfuerzo humano objetiva valor en las mercancías.

Marx "puso a Hegel de cabeza": en lugar de que la realidad siga al concepto, el concepto refleja las condiciones materiales reales, como fuerzas productivas y modos de producción. En *El Capital*, aplica la transición cuantitativa-cualitativa hegeliana a crisis capitalistas, pero anclada en economía real, no en lógica abstracta. Esta reelaboración dio al marxismo su carácter revolucionario y científico.

Marx identificó la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel como la "cuna" de su filosofía, pero la criticó por su idealismo abstracto que mistifica la realidad material y humana. En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, expone el "doble error" de Hegel: concebir esencias enajenadas (riqueza, Estado) de forma especulativa en la conciencia, y resolver la enajenación mediante la autoconciencia lógica en lugar de la praxis real. Hegel trata fenómenos concretos como riqueza o poder estatal como

"esencias espirituales" enajenadas, resolviéndolos en el pensamiento abstracto sin tocar su base material.

La apropiación de lo enajenado ocurre solo en el "espíritu lógico-especulativo", negando la objetividad del mundo sensible y del trabajo humano como transformación material. Marx acusa a Hegel de "mitificar" el trabajo al reducirlo a actividad espiritual enajenada, donde la autoconciencia absoluta niega la materialidad del ser humano y del mundo concreto.

Aunque la *Fenomenología* contiene elementos críticos valiosos (dialéctica de la negatividad, germen de la crítica al extrañamiento), permanece oculta y mistificada para sí misma, confirmando la enajenación en lugar de abolirla. Marx la "pone de cabeza" para fundar un materialismo real donde el trabajo concreto libera al hombre.

No obstante, contra los empeños de muchos autores de deducir todo el marxismo a partir simplemente de Hegel, no hay que olvidar que Marx fue llevado a sus ideas socialistas por el sanintimonismo y por su trato y conocimiento de los primitivos socialistas franceses.

Al primero le condujo su más tarde suegro, L. von Westfalen; a los segundos su colega de redacción Moisés Hess. Las ideas socialistas no las sacó especulativamente de Hegel, sino que fueron después expresadas mediante conceptos hegelianos.

El sansimonismo fue un movimiento ideológico y político surgido en Francia tras la muerte de Henri de Saint-Simon en 1825, considerado una de las primeras formulaciones del socialismo utópico. Sus seguidores desarrollaron las ideas de Saint-Simon, expuestas en obras como *Le Nouveau christianisme*, proponiendo una sociedad industrial dirigida por científicos e industriales para reemplazar a la nobleza y el clero. Este "socialismo aristocrático" ponía el acento en la reorganización productiva y la mejora de la clase más pobre mediante cooperación universal.

La alienación del hombre, y su superación mediante la eliminación de la división del trabajo, se entiende mejor si se tiene en cuenta las teorías de Charles Fourier (1772–1837), destacado pensador socialista francés del siglo XIX, sobre el perfeccionamiento de la humanidad y la transformación del trabajo en disfrute (cada hombre trabaja en la especialidad de su gusto).

Charles Fourier sostenía que la sociedad de su época, a la que denominó "civilización", era hipócrita y fuente de infelicidad, ya que reprimía las inclinaciones naturales y las pasiones de los individuos.

Las teorías de Fourier se centraron en la crítica a la sociedad capitalista y la propuesta de una organización social basada en el cooperativismo y la satisfacción de las pasiones humanas. Es fundamental distinguir sus ideas de las del matemático Joseph Fourier, conocido por sus aportaciones al análisis de señales y la conducción del calor.

En resumen, hay más en Karl Marx de ilustración francesa que de filosofía alemana. De allí viene también la idea de progreso, tan aireada y tan maltratada por el marxismo, pues es difícil distinguir entre auténtico progreso y crédula ilusión. En la filosofía popular ilustrada circuló una fe en el progreso algo precipitada y poco razonada, una fe que tenía los mismos rasgos que, según Marx, la religión: "opio del pueblo".

Teoría marxista de la materia

La teoría marxista de la materia se enmarca en el materialismo dialéctico, que postula la materia como el sustrato primario y objetivo de toda realidad, tanto concreta como abstracta, independientemente de la conciencia humana.

En el marxismo, la materia no es solo lo físico, sino todas las condiciones materiales de existencia: economía, relaciones de producción, trabajo, tecnología y estructuras sociales.

Marx y Engels afirman que la materia precede a la conciencia, es decir, que la forma en que producimos y vivimos determina nuestras ideas, valores, leyes y cultura. Esto se opone al idealismo (como el de Hegel), que sostiene que las ideas son lo primario.

La teoría marxista de la materia se articula en el materialismo dialéctico, que afirma que la realidad es material: todo fenómeno, incluso la conciencia, surge de procesos materiales. La materia está en constante cambio: nada es estático; todo evoluciona mediante contradicciones internas.

Cuando Marx aplica esta concepción de la materia a la historia, surge el materialismo histórico, que sostiene que los modos de producción (esclavismo, feudalismo, capitalismo...) son estructuras materiales que determinan la organización social. La lucha de clases es una contradicción material que impulsa el cambio histórico. La superestructura (leyes, política, ideología) depende de la base material (economía y relaciones de producción).

Esta concepción, desarrollada por Marx y Engels a partir del materialismo de Feuerbach y la dialéctica de Hegel, afirma que la materia existe eternamente, se mueve según sus propias leyes internas y genera la conciencia como un producto derivado de su desarrollo, especialmente en el cerebro humano.

La materia es primaria y la conciencia secundaria: El mundo material (naturaleza, sociedad) existe fuera e independientemente de nuestra percepción, y el pensamiento refleja esa materia en formas objetivas. Todo es conocible mediante la práctica humana y la ciencia, sin límites incognoscibles, superando el materialismo mecanicista previo.

La realidad evoluciona por contradicciones internas (tesis-antítesis-síntesis), aplicadas a la historia en el materialismo histórico.

Marx invierte el idealismo hegeliano al priorizar las condiciones materiales (producción, relaciones sociales) sobre las ideas, explicando la historia como resultado de luchas de clases impulsadas por la materia en movimiento. En *El Capital*, el valor se cristaliza como "materia espectral" del trabajo humano abstracto, uniendo ontología material con crítica económica.

Pero la materia, tal como la concibe el marxismo, no es una materia enteramente deshumanizada. Lo que determina la visión marxista del mundo y de la historia y de todo el pensamiento y obrar del hombre, es la materia en su relación con el hombre o el hombre en su relación con la materia.

Se trata del proceso de un materialismo histórico en cuyo decurso el hombre y la materia se condicionan y ajustan armónicamente, se trata de un materialismo

práctico. Esto diferencia a Marx de los jóvenes hegelianos y del sensismo de los empiristas.

Las condiciones que determinan el modo de ver las cosas, de pensar, de obrar y todo el proceso de la historia humana, son efectivamente, según Marx, de orden material. La totalidad de condiciones de la producción es lo que constituye la base real del devenir histórico.

Base económica y supraestructura según Marx

En español se habla a veces de "supraestructura" y otras de "superestructura"; en el uso marxista, ambas expresiones remiten al mismo concepto.

La supraestructura en Marx es el conjunto de formas políticas, jurídicas, religiosas, culturales e ideológicas que se apoyan en la base económica de una sociedad y, en general, dependen de ella.

En el marxismo clásico, no es una esfera autónoma: expresa y ayuda a reproducir las relaciones sociales surgidas del modo de producción.

Marx distingue entre estructura o base económica (fuerzas productivas y relaciones de producción) y superestructura (Estado, derecho, ideología, religión, filosofía, arte y otras formas de conciencia social).

La tesis básica es que la vida material condiciona, en última instancia, la vida política y cultural. La supraestructura incluye: Estado, derecho, instituciones de poder, religiones, moral, filosofía, arte, educación y otras formas de conciencia social.

La relación no suele entenderse como una causalidad mecánica simple, sino como una relación dialéctica: la base influye fuertemente en la supraestructura, pero esta también puede reaccionar sobre la base y contribuir a mantenerla o transformarla. Por eso, muchas lecturas marxistas posteriores insisten en que no todo cambio cultural deriva automáticamente de la economía.

En Marx, la infraestructura o base económica es la estructura material de la sociedad que sustenta y condiciona, en última instancia, la vida política, jurídica e ideológica (la superestructura). Es la organización concreta del modo de producción de una época histórica.

Comprende las fuerzas productivas: conjunto de medios técnicos (herramientas, máquinas, fábricas, recursos naturales) más la fuerza de trabajo humana (trabajadores, sus conocimientos y capacidad de producir).

Las relaciones de producción: modo en que se distribuye la propiedad de esos medios y cómo se organizan socialmente los productores (por ejemplo, entre explotadores y explotados, clases dominantes y subordinadas).

La base económica no es solo "lo económico" en sentido estrecho, sino el núcleo de las relaciones sociales de producción que determina, en gran medida, la estructura social y el cambio histórico. Desde ahí se deriva la idea del materialismo histórico: que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general.

Diferencia entre superestructura y base según Marx

En Marx, la base (o infraestructura) y la superestructura son dos niveles de la sociedad: uno material-económico y otro político-ideológico, entre los cuales se establece una relación de dependencia, pero no mecánica.

La base es la estructura económica de la sociedad: el conjunto de fuerzas productivas (herramientas, técnicas, trabajo) y relaciones de producción (relaciones de propiedad y explotación entre clases). Es el suelo material sobre el que se edifica el resto de la vida social, y en última instancia determina la forma que adoptan las instituciones y las ideas.

La superestructura engloba las formas políticas, jurídicas, ideológicas y culturales que se levantan sobre esa base: el Estado, el derecho, la religión, la filosofía, el arte, la moral, la educación, etc. Estas formas no son meras fantasías, sino que ayudan a justificar y reproducir las relaciones de producción existentes, aunque también pueden reaccionar sobre la base.

La base es material y económica: organiza la producción y la distribución de la riqueza. La superestructura es político-jurídica e ideológica: organiza la conciencia, el poder y la legitimación de esas relaciones.

En la fórmula de Marx, la base "determina en última instancia" la superestructura, pero la relación es dialéctica: la superestructura puede modificar la base (por ejemplo, mediante leyes o luchas ideológicas), aunque la primacía sigue siendo material.

Críticas al modelo base-superestructura en el marxismo

El modelo de base-superestructura ha sido muy influyente en el marxismo, pero también ha suscitado numerosas críticas, tanto desde dentro del marxismo como desde fuera. Se reprocha al modelo de economicismo, de linealidad y de una división demasiado rígida entre lo económico y lo político-cultural.

Muchos críticos señalan que el modelo se ha leído como si la base lo determinara todo de forma automática, reduciendo la historia a una ley mecánica y negando la autonomía relativa de la política, el derecho y la cultura. Se arguye que esta lectura vulgariza el materialismo histórico, convirtiendo una metáfora dialéctica en una fórmula cuasi-naturalista, cuando Marx mismo subrayaba que la economía "determina en última instancia", no de modo inmediato ni unívoco.

Otra crítica frecuente es la de dualismo u ontologización: se habla como si hubiera dos mundos separados ("lo económico abajo" vs. "lo ideológico arriba"), cuando en la realidad capitalista economía, Estado, derecho y cultura están profundamente entrelazados.

Autores como Louis Althusser (1918-1990) insisten en que la base-superestructura es un modelo epistemológico, no una estructura ontológica, y que no debe entenderse como dos pisos herméticos, sino como niveles articulados de una totalidad histórica.

Dentro del propio marxismo, gran parte de la teoría crítica (Gramsci, Althusser, Poulantzas, etc.) ha intentado "rellenar" el modelo con la noción de hegemonía, relaciones políticas de poder y mediaciones culturales, mostrando que la superestructura no es mero "apéndice" pasivo, sino un campo de lucha esencial.

Se critica a la tradición "ortodoxa" por convertir la base-superestructura en una jerarquía rígida donde la superestructura solo "refleja" la base, ocultando así la capacidad de la política y la cultura para bloquear o potenciar cambios estructurales.

Desde el liberalismo y el estructuralismo-postestructuralismo se ha criticado que el modelo sobrevaloriza la economía y tiende a reducir la experiencia humana a relaciones de producción, dejando poco margen para la especificidad de la acción, el lenguaje, la subjetividad o el derecho.

También se ha señalado que la propia distinción entre "lo económico" y "lo político/jurídico/ideológico" puede ser anacrónica o imposible de trazar en sociedades complejas, donde el capital, el Estado y el derecho se mezclan de forma inseparable.

La crítica más nutrida contra el modelo base-superestructura no es que no exista una prioridad material del modo de producción, sino que presentarlo como un esquema espacial rígido y determinista borra la complejidad de las mediaciones, la autonomía relativa de la política y la cultura, y la historicidad propia del materialismo histórico.

Crítica al concepto de ideología en Marx

La teoría de la ideología en Marx es una pieza central de su materialismo histórico: se refiere a la manera en que las ideas dominantes de una sociedad reflejan y justifican las relaciones de clase vigentes, sobre todo las de la clase dominante.

Para Marx, la ideología no es "mentira voluntaria", sino un modo de conciencia socialmente estructurado y, en muchos casos, distorsionado. Incluye conjunto de representaciones (religión, derecho, moral, política, filosofía, incluso ciencia) que aparecen como neutras o universales, pero que en realidad están ligadas a condiciones materiales de producción y a intereses de clase. Marx vincula ideología con la noción de "falsa conciencia": las representaciones sociales no reflejan la realidad de las relaciones de explotación, sino que la ocultan o invierten. Por ejemplo, ideologías burguesas presentan la propiedad privada o la "libertad" del mercado como natural y legítima, cuando en realidad son producto de una estructura socioeconómica histórica.

En *La ideología alemana* y en la *Introducción a la crítica de la economía política*, Marx dice que "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época". Quien controla los medios materiales de producción (la burguesía en el capitalismo) tiende también a controlar los medios de producción intelectual (escuelas, medios, iglesia, universidades), lo que explica cómo se difunden y legitiman ciertas creencias.

Marx distingue entre base (relaciones de producción, fuerzas de producción) y superestructura (derecho, política, religión, ideología). La ideología pertenece a la superestructura y deriva de la base material, pero no es un mero reflejo pasivo: actúa como una forma de mediación que "naturaliza" el orden social y facilita la reproducción de las relaciones de clase.

Un ejemplo típico es el de la religión como "opio del pueblo": no es primariamente un error teórico, sino una forma de consuelo que disfraza la injusticia material y difiere la transformación práctica. Así, la teoría de la ideología en Marx sirve para explicar cómo la dominación se sostiene no solo por la fuerza, sino por prácticas simbólicas que dan por evidente lo que, históricamente, es contingente.

La crítica más recurrente a esta concepción de la ideología sostiene que Marx concibe la ideología como un reflejo distorsionado de la realidad material, lo que reduce demasiado la complejidad de las ideas, limita la autonomía de la cultura y deja poco espacio para la creatividad, la subjetividad y la pluralidad de interpretaciones.

Marx afirma que la ideología es una superestructura que depende de la base económica. Se acusa a Marx de reducir las ideas, creencias y valores a simples efectos de las relaciones económicas. Esto deja poco margen para explicar fenómenos culturales que no encajan fácilmente en intereses de clase. Autores como Weber o Geertz señalan que las ideas pueden tener causalidad propia, no solo ser reflejos.

Para Marx, la ideología dominante es esencialmente falsa conciencia, un mecanismo de legitimación del poder. Esta visión es considerada unilateral: no toda ideología es necesariamente engaño o dominación. La ideología también puede ser cohesión social, identidad colectiva, horizonte moral, etc. La idea de "falsa conciencia" implica que hay un grupo que "no sabe" y otro que "sí sabe", lo que puede sonar paternalista.

Si la ideología es una distorsión, ¿cómo puede Marx afirmar que él mismo está fuera de ella? Se le acusa de atribuirse una posición de verdad absoluta, como si su teoría fuera la única no ideológica. Esto genera una paradoja: Si toda conciencia está condicionada por la estructura social, ¿por qué la conciencia del teórico marxista sería una excepción? El concepto de ideología en Marx está ligado a una visión teleológica de la historia.

Se cuestiona que Marx presuponga un sentido necesario del desarrollo histórico (hacia el comunismo).

La ideología sería entonces solo un obstáculo temporal, lo que simplifica demasiado la complejidad histórica. Marx analiza la ideología desde estructuras objetivas (clase, producción, propiedad). Se deja de lado la experiencia individual, la psicología, los afectos, el lenguaje. Autores posteriores (psicoanálisis, estructuralismo, posmarxismo) señalan que la ideología opera también en niveles inconscientes y simbólicos que Marx no desarrolló.

Además, la ideología no siempre coincide con la clase dominante. Marx sostiene que la ideología dominante es la de la clase dominante. En sociedades modernas, las ideas circulan de forma más compleja: medios de comunicación masivos, redes sociales, subculturas, movimientos sociales. La ideología ya no es un bloque homogéneo impuesto desde arriba.

Marx no da una definición única y sistemática de lo que entiende por "ideología". A veces significa falsa conciencia. Otras, un conjunto de representaciones. Otras, una distorsión interesada. Esta ambigüedad dificulta su uso analítico riguroso.

El concepto marxista de ideología ha influido enormemente, pero también presenta límites: tiende al reduccionismo económico, subestima la autonomía de la cultura, presupone un acceso privilegiado a la verdad, no explica bien la pluralidad ideológica contemporánea. Aun así, su intuición central (que las ideas están vinculadas al poder y a las condiciones materiales) sigue siendo una herramienta crítica muy influyente.

El concepto de ideología en Marx, Gramsci, Althusser y Mannheim

Los cuatro autores usan la noción de "ideología" pero con giros distintos: Marx y Gramsci mantienen un tono crítico ligado a la clase; Althusser la radicaliza en una estructura constitutiva de la subjetividad; Mannheim la despolitiza hacia una sociología del conocimiento.

Marx: ideología como falsa conciencia de clase

Para Marx, la ideología es ante todo una representación distorsionada de la realidad, que expresa los intereses de la clase dominante (especialmente la burguesa) y oculta las relaciones de producción y explotación. No es "mentira" aislada, sino una forma de conciencia social que se experimenta como natural o universal, a pesar de ser históricamente condicionada. La ideología dominante es la de la clase dominante.

Gramsci: ideología como hegemonía cultural

Gramsci reformula a Marx desde la experiencia del fascismo y la derrota obrera. La ideología no es solo distorsión: es sentido común, cultura, valores compartidos. La clase dominante gobierna no solo por coerción, sino por hegemonía: dirección intelectual y moral sobre la sociedad.

Gramsci conserva la lectura crítica marxista, pero centra la atención en la "hegemonía ideológica" del bloque dominante. La ideología no es solo un conjunto de ideas, sino un conjunto de prácticas intelectuales y morales que logran consenso en vez de represión, vinculadas a intelectuales, escuelas, iglesias y medios masivos. La ideología no es solo engaño, sino construcción activa de consenso.

Althusser: ideología como estructura que interpela sujetos

Althusser retoma el marco marxista, pero formaliza la ideología como una instancia estructural: los "aparatos ideológicos del Estado" (familia, escuela, iglesia, medios) reproducen las relaciones de producción atravesando la subjetividad.

La ideología no es falsa conciencia, sino la forma en que los sujetos viven su relación con el mundo. No se supera con conocimiento: es inevitable. La ideología es material: se encarna en prácticas, rituales e instituciones. El sujeto es interpelado por la ideología ("¡Eh, usted!").

Su novedad es la tesis de la "interpelación": el individuo se convierte en sujeto al ser llamado por la ideología (por ejemplo, como "ciudadano", "obrero", "hija/hijo"), de modo que la ideología es constitutiva del sujeto, no solo exterior.

Mannheim: ideología como perspectiva total y sociología del conocimiento

Mannheim pretende "neutralizar" el uso polémico-marxiano de "ideología" y lo convierte en objeto de análisis sociológico del conocimiento. Distingue entre "ideología particular" (una distorsión de una situación por interés de grupo, cercana

a Marx) e “ideología total” (una *Weltanschauung* o cosmovisión de un grupo social o época entera). Para él, toda posición cognitiva está histórica y socialmente situada, por lo que la ideología se diluye en el análisis de perspectivas y no solo en una acusación de falsa conciencia.

Klaus Heinrich sobre Karl Marx

Klaus Heinrich leyó a Karl Marx como un pensador mítico-crítico: alguien que desmonta las “religiones seculares” de la sociedad burguesa y revela sus estructuras ocultas. Para Heinrich, Marx no es un dogma, sino un analista de las formas simbólicas que sostienen el capitalismo.

Klaus Heinrich (1927–2020) fue un filósofo y mitólogo alemán, fundador del Institut für Religionswissenschaft en Berlín. Su proyecto intelectual consistió en mostrar cómo las sociedades modernas siguen produciendo mitos –no en forma de dioses antiguos, sino como ideologías, categorías económicas y estructuras de poder que se presentan como “naturales”.

En este marco, Marx aparece para Heinrich como un crítico de los mitos modernos, especialmente del mito burgués de la autonomía del individuo y de la neutralidad del mercado.

Heinrich interpreta la obra de Marx –sobre todo *El Capital*– como un análisis de cómo las relaciones sociales se transforman en formas cosificadas que parecen independientes de los seres humanos. Esto coincide con la lectura de la *Neue Marx-Lektüre*, que subraya el carácter fetichista de las categorías económicas.

Según esta corriente (representada por autores como Michael Heinrich, Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt), Marx muestra que las categorías económicas (valor, mercancía, capital) no son hechos naturales, sino formas históricas específicas del capitalismo.

La crítica de Marx no es moral ni humanista, sino estructural, dirigida a las formas objetivas de dominación. El capitalismo produce relaciones sociales que se presentan como relaciones entre cosas, lo que Marx llama “fetichismo de la mercancía”. Klaus Heinrich toma esta idea y la integra en su teoría del mito: el capitalismo funciona porque convierte sus propias categorías en mitos modernos, invisibles y aparentemente inevitables.

Para Heinrich el mito no desaparece en la modernidad; se transforma. Marx es uno de los pocos pensadores que desvela el carácter mítico de la economía política. La crítica marxiana del fetichismo es una crítica de la religión moderna del mercado. Heinrich no convierte a Marx en un profeta político, sino en un analista de las formas simbólicas que estructuran la vida social.

La lectura de Heinrich se alinea con la *Neue Marx-Lektüre*, que insiste en la importancia de las categorías lógicas de *El Capital*, la necesidad de leer a Marx como un crítico de la economía política, no como un economista positivo. Esto refuerza la idea de Marx como un pensador que desnaturaliza lo que la sociedad presenta como evidente. Un aliado intelectual en la tarea de mostrar que lo que parece natural es, en realidad, histórico y transformable.

Xavier Zubiri sobre Karl Marx

Xavier Zubiri, conocido por su realismo radical, formuló críticas indirectas pero significativas a Karl Marx, centradas en el reduccionismo materialista y la priorización de lo empírico sobre la realidad plena. Zubiri veía en Marx una crítica válida al idealismo abstracto, pero reprochaba su enfoque que funda el conocimiento más en lo funcional e histórico que en la estructura ontológica de la realidad misma.

Zubiri argumentaba que Marx, al igual que otros pensadores post-kantianos, reduce la realidad a procesos materiales y dialécticos históricos, ignorando la dimensión "de suyo" de las cosas –es decir, su aprehensión primaria por la inteligencia sentiente. Para Zubiri, las cosas remiten a la inteligencia hacia algo "allende el ser", la realidad fundante, mientras Marx critica acerbamente la metafísica tradicional por considerarla alienante, como en su famosa frase sobre los filósofos que interpretan el mundo en vez de transformarlo.

Aunque Zubiri coincide con Marx en rechazar la lógica idealista (como la de Kant o Hegel), difiere de Marx al afirmar que el materialismo histórico marxista no libera plenamente la inteligencia de la "logificación". Marx ve la religión y la metafísica como "opio del pueblo", pero Zubiri sostiene que la crisis humana –dolor y miseria– religa al hombre a un absoluto real, no meramente económico o social.

En su filosofía de la praxis, Zubiri supera tanto el idealismo moral "futurista" como el activismo marxista desconectado de la facticidad. Propone una ética realista universalizable, con potencial crítico social, que critica la escisión marxista entre lo deseable y lo factible, integrando conocimiento y existencia en la realidad concreta.

Crítica de Xavier Zubiri al concepto de materia en el materialismo

Xavier Zubiri critica la concepción materialista de la materia por reducir toda la realidad a estructuras exclusivamente materiales, lo cual considera falso y reductivo. En su lugar, distingue entre "materialismo" –que niega toda realidad no material– y "materismo", su propia visión donde la materia es la primera actualización de la realidad, pero no su totalidad exclusiva.

Zubiri rechaza que "todo lo real y todas sus notas sean de estructura exclusivamente material", argumentando que la materia posee una universalidad como unidad del Cosmos, pero no agota la realidad. Propone el materismo: toda realidad mundana nace en función de la estructura material (actualidad somática), aunque trasciende hacia lo formal y dinámico.

La materia no es mera sustancia pasiva, sino espaciosidad primaria: una estructuración de la actualidad referida a otras realidades. Esto evita el monismo materialista, integrando la materia como fundamento primario sin excluir intelección o realidad histórica.

Su realismo "abierto" prioriza la realidad física sobre la inteligencia, pero como reactualización noérgica de lo real "de suyo", superando el dualismo sujeto-objeto del materialismo clásico. Así, critica el cierre metafísico del materialismo al afirmar una realidad constitutivamente abierta e inconmensurable.

Zubiri redefine la materia no como sustancia pasiva o meras partículas físicas, sino como espaciosidad primaria: la primera forma de actualización de la realidad, caracterizada por una estructuración constitutiva referida a otras realidades. Es la actualidad somática (del griego soma, cuerpo), que posee una universalidad como unidad del Cosmos, pero no agota la realidad total, permitiendo trascendencia hacia lo vital, sensitivo e intelectual.

El espacio es la primera dimensión de la materiedad: no un contenedor vacío, sino la proyección de la espaciosidad material que permite la apercepción de la realidad. El tiempo, en cambio, surge posteriormente como posibilidad primaria de reactualización de la materia, integrando novedad en la estructura real. Juntos forman la estructura tripolar de lo mundano, superando el materialismo al afirmar la materia como fundamento abierto.

Esta concepción critica la idea materialista de materia como "todo lo real": la materia es primaria pero constitutivamente abierta e inconmensurable, base de la inteligencia humana como reactualización noérgica.

El término *noergia*, en Zubiri, combina dos raíces griegas: *noûs* (νοῦς – mente, intelección) y *érgon* (ἔργον – acto, operación, obra, acción): el "acto del entender" o la operación misma de la inteligencia. Zubiri critica la tradición filosófica clásica (desde Aristóteles hasta Immanuel Kant) que separa el sentir (lo sensible) y el inteligir (lo intelectual).

Frente a eso, propone su idea clave: la "inteligencia sentiente", donde no hay primero sensación y luego pensamiento, sino que aprehendemos la realidad directamente como real. En ese marco, la noergia no es un razonamiento posterior ni una elaboración conceptual, sino algo más radical: es el acto mismo en que la inteligencia está "en" la realidad, captándola como real; es el acto primario y radical de intelección por el cual la realidad queda actualizada en la inteligencia.

Evolución del concepto "materia"

El concepto de materia evolucionó desde una noción filosófica abstracta en la Antigua Grecia hasta un modelo cuantitativo y mecánico en Newton, pasando por ideas de sustancia primordial, receptáculo de formas y partículas indivisibles.

Platón introduce la *hýle* (ὑλή – materia) en el *Timeo* como receptáculo amorfo e indefinido de las Ideas eternas, una matriz caótica que da forma sensible al mundo sensible mediante el Demiurgo. No es sustancia activa, sino pasiva e indeterminada, opuesta al mundo ideal de las Formas.

Aristóteles (siglo IV a.C.) refina el hilemorfismo: la materia (*hýle*) es pura potencialidad o capacidad de recibir forma (μορφή – *morphē* –: forma, figura, configuración), inseparable de ella en las sustancias compuestas. Es receptiva y continua, principio de cambio en la *physis* (naturaleza), rechazando átomos como indivisibles.

Los atomistas antiguos (Demócrito, Epicuro, Leucipo) ven la materia como átomos indivisibles, eternos y en vacío, diferenciados por forma, tamaño y posición; todo surge de su movimiento. Epicuro añade *clinamen* (desvío) para explicar causalidad.

La escolástica mantiene el hilemorfismo aristotélico, con materia como potencia pasiva. Descartes (siglo XVII) la identifica con extensión pura (res extensa), divisible infinitamente, sin propiedades intrínsecas como color.

Isaac Newton (1687, *Principia*) concibe la materia como partículas sólidas, duras, impenetrables, con masa e inercia, pasivas e inertes, movidas por fuerzas como la gravitación. Revive atomismo, pero rechaza acción a distancia absoluta, enfatizando cuantificación. El corpuscularismo revivía el atomismo antiguo, pero priorizaba propiedades cuantificables y movimiento en el espacio absoluto.

Filósofos como Locke y Berkeley cuestionaron la sustancia material, mientras químicos como Lavoisier (leyes de conservación) y Proust (proporciones definidas) prepararon el terreno empírico. La materia se cuantificaba por masas relativas en reacciones, sin modelo unificado.

Desde Newton, el concepto de materia pasó de un modelo corpuscular mecánico a la primera teoría atómica química moderna con Dalton (1808, teoría atómica), poniendo el énfasis en la indivisibilidad y combinaciones cuantitativas. John Dalton propuso átomos como partículas indivisibles, indestructibles e idénticas por elemento (misma masa y propiedades), que se combinan en proporciones simples enteras para formar compuestos. Explicaba leyes ponderales (conservación, proporciones definidas y múltiples), retomando Demócrito con base experimental.

La transición del modelo atómico de Dalton a Thomson y Rutherford marca el paso de una visión química indivisible a una estructura subatómica con cargas eléctricas, impulsada por descubrimientos experimentales.

El electrón fue descubierto por J. J. Thomson en 1897 mediante tubos de rayos catódicos, revelando partículas negativas dentro del átomo, contradiciendo la indivisibilidad daltoniana. Thomson propuso el "pudín de pasas": una esfera de carga positiva uniforme con electrones negativos incrustados, neutra en conjunto. Explicaba iones y neutralidad, pero fallaba ante dispersión de partículas alfa.

Ernest Rutherford (1911) bombardeó lámina de oro con partículas alfa: la mayoría atravesó, pero algunas se desviaron o rebotaron, indicando un núcleo pequeño, denso y positivo con electrones orbitando en espacio mayormente vacío.

El concepto actual de materia en física se ha expandido más allá de la noción clásica de sustancia con masa y volumen. Hoy se define como cualquier entidad física que contribuye al tensor energía-impulso en el espacio-tiempo, incluyendo campos cuánticos, partículas másicas (como fermiones) o sin masa (como fotones), siempre que interactúen gravitatoriamente o afecten la estructura del espacio-tiempo.

En relatividad y mecánica cuántica, la materia es una forma de energía ($E=mc^2$) que se propaga a velocidad menor o igual a la luz, abarcando no solo bariones (menos del 5% del universo) sino también materia oscura y campos. Distingue masa (propiedad) de materia (entidad general), integrando espacio-tiempo curvo por su presencia.

El materialismo ve la conciencia como emergente de materia organizada, priorizando lo objetivo sobre lo espiritual. Esta evolución refleja debates desde los presocráticos hasta Einstein y Heisenberg.

EL POSITIVISMO FRANCÉS: AUGUSTE COMTE (1798-1857)

Auguste Comte (1798-1857) fue un filósofo francés, considerado el fundador del positivismo y uno de los padres de la sociología moderna. Desarrolló la idea de que el conocimiento válido debía basarse en la observación científica y en leyes verificables. Su vida intelectual marcó profundamente el pensamiento moderno y estableció bases duraderas para las ciencias sociales.

Auguste Comte nació en Montpellier, Francia, en el seno de una familia católica, monárquica y conservadora, pero tomó pronto una orientación inspirada por la Revolución francesa. Desde joven se distanció de las creencias de su familia y se inclinó hacia el librepensamiento y las ideas republicanas. Ingresó en la École Polytechnique en 1814, donde desarrolló un fuerte interés por las matemáticas, la astronomía y las ciencias aplicadas. Allí entró en contacto con las ciencias exactas y con el ambiente intelectual reformista de su época. Tras una revuelta estudiantil, la escuela fue cerrada temporalmente y Comte no regresó. Continuó su formación de manera autodidacta mientras trabajaba como profesor particular.

Entre 1817 y 1824 trabajó como secretario de Henri de Saint-Simon, una influencia decisiva en su juventud. Esta relación influyó profundamente en su pensamiento, especialmente en la idea de reorganizar la sociedad mediante el conocimiento científico. La colaboración terminó en 1824 por diferencias teóricas.

En 1822, Comte publicó *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, obra que sentó las bases del positivismo, una corriente que sostiene que el conocimiento válido proviene exclusivamente de la observación y el método científico.

No hay evidencia fiable de que Auguste Comte llevara a cabo un "intento de suicidio" en 1827; en la biografía estándar se habla de una profunda crisis nerviosa y depresiva en esos años, pero no de un suicidio frustrado concreto en ese año. En 1826 rompió definitivamente con Henri de Saint-Simon y se retiró a escribir aislado en casa de su madre, lo que marcó el inicio de un período de agotamiento físico y psíquico.

Al año siguiente (1827), cuando se encontraba muy debilitado y afectado por la ruptura intelectual y personal, su madre lo hizo ingresar en un sanatorio de reclusión en Montpellier, donde fue tratado por un médico que lo consideraba "mentalmente enfermo".

Entre 1830 y 1842 publicó su obra más influyente, el *Curso de filosofía positiva*, donde formuló su famosa ley de los tres estadios (teológico, metafísico y positivo) y propuso una clasificación jerárquica de las ciencias. Luego escribió el *Discours sur l'esprit positif*, el *Catéchisme positiviste* y su segunda obra fundamental, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, en cuatro tomos (1851 y 1854).

Comte acuñó el término "sociología" y la concibió como la ciencia destinada a estudiar y reorganizar la sociedad. Su enfoque influyó en pensadores como Durkheim, Spencer y John Stuart Mill, quien incluso lo apoyó económicamente en momentos difíciles.

La vida de Comte fue difícil y desgraciada. En su vida privada fue infeliz, y nunca logró la menos holgura económica, a pesar de su indiscutible genialidad y de su esfuerzo. Comte tuvo una vida materialmente difícil, con problemas económicos y crisis personales. En sus últimos años vivía sostenido por sus amigos y partidarios, sobre todo franceses e ingleses.

En 1825 se casó con Caroline Massin. En 1844 tuvo un profundo amor por Clotilde de Vaux, cuya muerte un año después le dejó muy abatido y lo llevó a desarrollar la idea de una "religión de la humanidad", un sistema moral inspirado en el positivismo.

Comte murió en 1857 en París.

Su influencia fue enorme en Europa y especialmente en América Latina, donde el positivismo marcó proyectos políticos e intelectuales, como en México y Brasil.

Obras de Auguste Comte

- *Curso de Filosofía Positiva* (1830–1842) – Considerada su obra fundamental, donde establece la base del positivismo y formula la ley de los tres estados del pensamiento humano. Destaca por establecer la jerarquía de las ciencias, donde la sociología se posiciona como la cúspide del conocimiento científico, permitiendo la comprensión y reorganización de la sociedad. Esta obra es central para comprender el positivismo, corriente que aboga por el método científico como única fuente legítima de conocimiento.

La filosofía positiva sostiene que el conocimiento auténtico proviene de la observación, la experiencia y la verificación empírica. Rechaza explicaciones metafísicas o teológicas y afirma que las ciencias deben estudiar tanto la naturaleza como la sociedad mediante métodos rigurosos. Se centra en hechos observables.

Usa el método científico como única vía válida de conocimiento. Considera verdadero solo lo comprobable. Introduce la idea de una "física social", que luego se convertirá en la sociología. Sistematiza las ciencias desde las más simples (matemáticas) hasta las más complejas (sociología). Marca el nacimiento formal del positivismo, una corriente que influirá en la ciencia, la política y la filosofía del siglo XIX y XX.

- *Sistema de Política Positiva* (1851–1854) – Comte considera que la sociología (que él mismo funda) debe guiar la organización social. La ciencia no solo explica la sociedad, sino que debe dirigirla para garantizar orden y progreso. En esta etapa, Comte desarrolla una dimensión moral y casi religiosa del positivismo. La Humanidad se convierte en el objeto de veneración. Se propone un sistema de rituales, símbolos y normas morales. El objetivo es cohesionar a la sociedad mediante valores comunes.

Comte imagina una sociedad dirigida por una élite moral e intelectual (los "sacerdotes de la Humanidad") encargados de orientar la educación, la moral y la política. No se trata de un gobierno técnico en el sentido moderno, sino de una autoridad moral basada en el conocimiento científico.

El lema de Comte "Orden y Progreso" resume su visión: Orden significa estabilidad social, cohesión moral, disciplina. Progreso es avance científico, mejora moral y social. Ambos deben equilibrarse para evitar el caos o el estancamiento.

Mientras el Curso expone la ley de los tres estadios, la clasificación de las ciencias y la base científica del positivismo, el *Sistema* representa su fase madura, donde el positivismo se convierte en un proyecto político, moral y religioso. Es la transición del Comte científico al Comte moralista y reformador social. El Sistema de política positiva influyó en corrientes sociológicas y políticas del siglo XIX, movimientos reformistas, el positivismo latinoamericano (Brasil adoptó "Ordem e Progresso" en su bandera).

- *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844) – Síntesis accesible de su filosofía positiva, orientada a explicar el método científico aplicado a la sociedad. Resume de forma clara y madura los fundamentos del positivismo, especialmente su ley de los tres estados y la superioridad del conocimiento basado en hechos observables. Este texto funciona como una síntesis accesible del pensamiento comtiano. Fue concebido como introducción a un tratado de astronomía popular, pero terminó convirtiéndose en una exposición compacta de su filosofía. Es posterior al Curso de filosofía positiva y anterior al Sistema de política positiva, por lo que refleja un Comte ya maduro, seguro de su método y de su visión científica de la sociedad.
- *Catecismo positivista* (1852) – Texto donde expone su "Religión de la Humanidad", una dimensión moral y casi ritual del positivismo. Comte convierte el positivismo en una religión laica centrada en la Humanidad, con rituales, normas morales y una organización espiritual destinada a guiar la vida social. El *Catecismo* forma parte de la etapa final y más místico-religiosa del pensamiento de Comte.

Aquí el positivismo deja de ser solo una filosofía científica para transformarse en una religión de la Humanidad, cuyo objetivo es proporcionar cohesión moral y afectiva a la sociedad moderna. Comte presenta la obra en forma de diálogo entre un "sacerdote" positivista y una discípula, lo que refleja su intención pedagógica y ritual.

El *Catecismo* influyó en movimientos positivistas de Europa y América Latina. Muestra la transición del Comte científico al Comte religioso y normativo. Completa el tríptico de sus grandes obras.

Auguste Comte murió a los 59 años. En este breve lapso de tiempo fue testigo de graves sucesos que determinaron casi unívocamente su pensamiento. Asistió a las reacciones que la Revolución francesa provocó en toda Europa. Recibió la influencia de los grandes teóricos de la economía (Turgot, Condorcet, etc.). Al lado de Saint-Simon, del que fue secretario, vivió el nacimiento del socialismo francés.

Vivió la bancarrota de la especulación filosófica del idealismo alemán, aunque su interés por lo social encontró su marco teórico en Hegel, quien había concebido la idea del espíritu objetivo, diferente al absoluto y al subjetivo o individual. Esta idea

sirvió a Comte como marco teórico en el que encuadrar las ideas de los teóricos franceses de la economía y de la sociedad política.

Comte vivió también el auge grandioso de la ciencia de la naturaleza, que intentaba superar la mecánica de Newton. La química descubriría lo que son los cuerpos mediante la idea del átomo. La *Théorie analytique de la chaleur* (Teoría analítica del calor) de Jean-Baptiste Joseph Fourier, publicada en 1822, sistematizaba por primera vez las leyes matemáticas de la conducción del calor y funda, de paso, el "análisis de Fourier", una de las claves de la ciencia del átomo.

¿Qué es la filosofía para August Comte y el positivismo?

Cada filósofo es caracterizado por el objeto formal sobre el que recae su modo de conocimiento. En el caso de Comte, ese objeto es el hecho científico. Comte entiende la filosofía como una reflexión ordenada sobre el saber científico, y Zubiri la sitúa dentro de su tipología de modos filosóficos: Aristóteles mira el ente, Kant el fenómeno, Comte el hecho científico, Bergson el dato inmediato de la conciencia y Husserl la esencia pura de la conciencia.

Para Comte la filosofía no es un saber autónomo, sino una síntesis o sistematización de los resultados de las ciencias positivas. El único conocimiento válido es el científico, y la filosofía debe limitarse a organizarlo. Desaparece la metafísica: no hay lugar para preguntas sobre el ser, la esencia o la realidad última.

«La filosofía es siempre y solo un momento de la evolución del espíritu humano. Comte es, ante todo, un sociólogo, y enfoca sociológicamente el problema de la filosofía. La filosofía no es una operación intrínseca al entendimiento de cada cual, como todavía creía Kant.

El individuo, dice Comte, en contra de lo que pensó Rousseau, es un abstracto. Lo único concreto es la sociedad, a pesar de que el vocablo "sociedad" sea, morfológicamente, un abstracto. Los hombres viven en cada instante en una unidad social, en la que reciben su última concreción. Esta unidad determina en cada cual un conjunto de ideas generales en que todos los individuos convienen. Este conjunto de ideas brota espontáneamente en el seno de todos los hombres que viven en esa sociedad: el *le bon sens*. Al conjunto de estas ideas, tomadas en su máxima generalidad es a lo que Comte llama *sagesse universelle*, sabiduría universal.

Para poder vivir, el hombre necesita poner un cierto orden entre las impresiones que le producen las cosas que le rodean para saber conducirse entre las cosas. La vida fuerza a poner orden para poder *prever* lo que va a ocurrir. La *previsión* es la raíz de esa ordenación de las impresiones que llamamos saber. Saber es *prever*. Solo con *previsión* es posible actuar sobre las cosas y modificar su curso, conforme a las necesidades de la vida. *Saber es prever, pero prever para proveer*. Así surge el sistema de ideas que determina lo que hace posible la convivencia social, esto es, un estado social determinado.

De entre estas ideas generales, hay algunas de máxima generalidad. Son las ideas últimas que van envueltas en la sabiduría universal y que son el fundamento de todas las demás. Cuando se hace tema intelectual de estas ideas últimas de la sabiduría universal, tenemos propiamente *filosofía*, en sentido lato. [...] La diferencia entre la

filosofía y la sabiduría, que brota espontáneamente del hombre en sociedad, es meramente gradual. La filosofía tiende más a la generalidad que la sabiduría. [...] La filosofía es una de esas "grandes combinaciones intelectuales" que nos coloca en determinado "régimen". Por ejemplo, llama a la filosofía medieval el "régimen de las entidades". La sociedad ha ejecutado varias veces esta combinación en formas distintas.

Pero falta aún una, "una gran operación científica que queda aún por ejecutar": la creación de la filosofía como ciencia positiva. [...] Todo estado social se halla fundado en un "régimen intelectual". Y este fundamento, este "régimen", es la filosofía. [...] Las ideas de este régimen son las supremas instancias a que indiscutidamente apela todo el que se enfrenta con los problemas de las cosas y de los hombres. Esta unidad de régimen sobre carácter de un saber más o menos racional. Esta unidad constituye la base fundamental sobre la cual se halla asentada toda la serie de modos de convivencia, de "estados sociales".

Y esta unidad del espíritu humano es lo que Comte llama "estado". Es una concepción sobre la que ha influido la idea de espíritu objetivo de Hegel. El "estado" social de Comte no se confunde con los estados de espíritu de los individuos. Con cierta independencia de estos posee una estructura propia. [...] Una de las ideas centrales de Comte ha sido la de concebir que "la" filosofía en singular no es algo que haya existido ni pueda existir, sino que hay *distintos tipos de filosofía*, porque es un estado que viene de otros y conduce a otros. Esta idea es fundamental en Comte.» [Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 110 ss]

Objeciones principales Zubiri a la concepción de la filosofía según Comte. Reduce el saber, al limitar la filosofía al hecho científico. Elimina toda posibilidad de un conocimiento radical de la realidad. Confunde filosofía y ciencia. Para Zubiri la filosofía tiene un objeto propio (la realidad en cuanto tal) que no puede ser reducido a los datos empíricos. Empobrece del concepto de razón: la razón queda restringida a la explicación causal y a la verificación empírica, dejando fuera dimensiones esenciales de la experiencia humana.

Ley de los tres estados por los que atraviesa la historia del espíritu humano

La "ley de los tres estados" es la hipótesis central de Auguste Comte en el *Curso de filosofía positiva*: afirma que toda rama del saber humano, tanto en su historia colectiva como en el desarrollo del individuo, atraviesa tres etapas sucesivas de explicación del mundo: el estado teológico (o ficticio), el estado metafísico (o abstracto) y el estado científico (o positivo). La explicación de los estados sociales del espíritu humano es la estructura misma de la ley fundamental, la ley de orden y progreso. Estos estados son tres. De ahí que la ley fundamental es concretamente una "ley de los tres estados". Cada uno de ellos está caracterizado por un objeto, por un método y por una explicación.

Estado teológico

El estado *teológico* o *ficticio* es provisional y preparatorio. En este estadio la mente busca las *causas y principios de las cosas*, lo más profundo, lejano e inasequible. El objeto de este estadio es acceder a la naturaleza última de las cosas atribuyéndola a

causas: primeras desde el punto de vista de las cosas y últimas desde el punto de vista de su destino. Este conocimiento de las cosas por sus causas últimas y primeras es un conocimiento absoluto.

En este estadio, los fenómenos se explican apelando a agentes sobrenaturales personales (dioses, espíritus, fuerzas), que se consideran causas últimas de todo lo que ocurre. Todo lo acontecido se debe a la intervención directa y continua de estas causas sobrenaturales. Es el "régimen de los dioses".

Comte subdivide este estado en fetichismo, politeísmo y monoteísmo, según el tipo de entidad sobrenatural a la que se atribuyen las causas. El método para llegar a este conocimiento ha sido la imaginación, que ha comenzado a poblar el Universo con una serie de agentes dotados de animación, se personifican las cosas y se les atribuye un *poder* mágico o divino: ha sido la época del fetichismo.

El próximo proceso consistió en proyectar estos agentes fuera del Universo y considerarlos como realidades que reposan sobre sí mismas; la animación es retirada de las cosas materiales para trasladarla a una serie de divinidades, cada una de las cuales representa un grupo de poderes: las aguas, los ríos, los bosques, etc.: es el politeísmo.

La gran faena final ha consistido en reducir todos estos dioses a uno solo, es la fase superior, en que todos esos poderes divinos quedan concentrados y reunidos en uno solo llamado Dios: es el monoteísmo. Jenófanes de Colofón (siglo VI a. C.) fue el primero en formular una crítica radical al politeísmo griego y proponer la idea de un único dios supremo, purificado de todo antropologismo, lo que lo convierte en un precursor del monoteísmo filosófico.

La imaginación, predominando sobre la razón, ha conducido del fetichismo al politeísmo y de este al monoteísmo. Este estado corresponde a la *infancia* de la Humanidad y es una disposición primaria de la mente, en la que se vuelve a caer en todas las épocas de forma regresiva. El papel histórico del estado teológico es irremplazable.

Estado metafísico

Aquí se renuncia lentamente a las divinidades personales y se sustituyen los agentes sobrenaturales por entidades abstractas, verdaderas fuerzas ocultas o virtudes de las cosas (principios, esencias, "naturalezas", "fuerzas") que se supone explican los fenómenos sin recurrir ya a dioses concretos. En este estado se siguen buscando los conocimientos *absolutos*. Es el "régimen de las entidades". Es un progreso sobre el estado anterior. En este estado no se trata de salir de las cosas en búsqueda de agentes y causas ajenas al mundo, sino de quedarse en las cosas mismas. Comte llama a este estado "metafísico" o abstracto.

¿Por qué le llama *metafísico* a este estado? Porque, desde Locke hasta Kant, la metafísica se ha ido recluyendo cada vez más en la línea de lo suprasensible, de modo que el estado metafísico ha llegado a un progreso final en el que reunía todas aquellas entidades y virtudes en una sola: la Naturaleza. Lo mismo que en estado anterior el fetichismo evolucionó hasta un monoteísmo.

En este estado se logra el conocimiento absoluto por un método más imaginativo que racional. Pero este estadio es superior al anterior porque renuncia a las causas trascendentes y se mantiene dentro de la naturaleza, dentro de las cosas mismas sin salirse de ellas para buscar causas externas. Ahora la mente se va acercando paso a paso a las cosas mismas.

Ahora no es *Dios*, sino la *Naturaleza* la gran entidad general que lo sustituye todo. Este estado es solo una etapa crítica y transitoria: introduce la reflexión y la crítica, pero sin ofrecer un orden estable ni una base sólida para el progreso social. El carácter del estado metafísico es negativo, de preparación al estado positivo: una especie de crisis de la pubertad en el espíritu humano, antes de llegar a la edad madura, la edad viril.

Estado positivo o científico

En el estado positivo la mente humana renuncia a buscar las causas últimas y se centra en descubrir las leyes empíricas que describen cómo se suceden los fenómenos (relaciones constantes entre hechos observables). Se queda en las cosas mismas, pero ateniéndose a la observación de los hechos y al razonamiento sobre ellos. Ya no se busca averiguar *por qué* ocurren las cosas, sino tan solo *cómo* ocurren. Su objetivo no es descubrir las causas últimas de todo, sino las leyes o relaciones invariables de semejanza y sucesión en los hechos.

En el estado *positivo* o *científico* no existe la explicación de las cosas. El saber *positivo* no explica nada, renuncia deliberadamente a explicar la naturaleza íntima de las cosas. Solo busca hechos y sus leyes, no causas ni principios de las esencias o sustancias. Todo esto es inaccesible a la mente humana. El positivismo se atiene a lo *positivo*, a lo que está *puesto* o *dado*: es la filosofía del *dato*. La mente renuncia a lo que es vano intentar conocer, y busca solamente las leyes de los fenómenos. Lo *positivo* es lo real, observable y verificable, en oposición a lo teológico y lo metafísico.

Para Comte, positivo no es sinónimo de "optimista", sino de basado en hechos. El término expresa varias ideas centrales: Como real y efectivo solo cuenta aquello que existe en el mundo y puede ser constatado por la experiencia, sin recurrir a entidades invisibles o causas sobrenaturales. Solo cuenta lo observable; el conocimiento válido debe fundarse en fenómenos accesibles a los sentidos, no en especulaciones abstractas. Una afirmación es legítima si puede comprobarse mediante métodos científicos, es decir, si es verificable.

El conocimiento positivo debe servir para predecir y ordenar los fenómenos, especialmente los sociales. El saber no busca verdades absolutas, sino leyes que describan regularidades en los hechos. En el estado positivo, la humanidad alcanza un modo de conocimiento maduro: solo se aceptan explicaciones que puedan demostrarse empíricamente. Solo en este estado, trabajando con la ciencia y la "física social" (sociología), la humanidad puede alcanzar un orden social estable y un progreso real, superando tanto el teologismo como la metafísica abstracta.

El espíritu positivo es *relativo*. El estudio de los fenómenos no es nunca absoluto, sino relativo a nuestra organización y a nuestra situación. Nuestras ideas son fenómenos, no solo individuales, también sociales y colectivos; dependen de nuestra

historia. El fin del saber es la *previsión racional: voir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*. Este es el lema de Comte.

Cuando se instale en la sociedad el "régimen positivo", se superará finalmente la época de las revoluciones y se alcanzará el equilibrio entre orden y progreso. La sociedad está gobernada científicamente, gracias a que la nueva ciencia de la Sociología, que tal como la entiende Comte es la heredera de la antigua metafísica, habrá alcanzado su nivel "positivo", resolviendo, según leyes infalibles, los conflictos de la sociedad.

Aspecto	Estado teológico	Estado metafísico	Estado positivo
Tipo de causa	Seres personales sobrenaturales	Entidades abstractas (esencias, fuerzas)	Leyes empíricas observables
Rasgo epistemológico	Ficción explicativa	Abstracción crítica, transitoria	Objeto de observación y ley
Función social según Comte	Orden tradicional, pero estático y dogmático	Etapas de crítica y desorden	Orden nuevo basado en ciencia y sociología

La enciclopedia de las ciencias

Auguste Comte es considerado el fundador de la sociología porque acuñó el término "sociología" para designar una nueva ciencia dedicada al estudio sistemático de la sociedad y la estableció como una ciencia basada en el método científico. Propuso que la sociedad debía estudiarse con el mismo rigor que las ciencias naturales. Elevó la sociología al rango de ciencia, considerándola la culminación del desarrollo científico humano.

Comte hizo una clasificación de las ciencias que ha tenido gran influencia después. Propuso una clasificación jerárquica de las ciencias basada en el principio de complejidad creciente y generalidad decreciente. Su esquema organiza las disciplinas siguiendo el orden histórico en el que alcanzaron el estado "positivo", desde las más abstractas y simples hasta las más concretas y complejas.

1. Matemáticas: Ciencia base, método universal y la más abstracta.
2. Astronomía: Estudia fenómenos generales y simples.
3. Física: Analiza las leyes de la naturaleza inorgánica.
4. Fisiología (Biología): Ciencia de los cuerpos organizados y vivos.
5. Sociología: La más compleja; estudia la sociedad (orden y progreso).

Fundamentos del sistema:

Independencia y dependencia: Las ciencias fundamentales se definen porque las de orden superior dependen de las anteriores para su desarrollo, mientras que las inferiores son independientes.

La Sociología como meta: Comte denominó a la sociología originalmente "física social", posicionándola como la "reina de las ciencias" por ser la culminación del pensamiento positivo al estudiar al ser humano en sociedad.

Exclusiones: Comte excluyó deliberadamente a la psicología y la economía de su clasificación, al considerar que no cumplían con los requisitos del método positivo (observación y experimentación) de manera autónoma en su época.

Ética o Moral: Hacia el final de su vida, Comte añadió una séptima disciplina, la moral o ética, concebida como la ciencia de las leyes que rigen las emociones y pasiones individuales, completando así su sistema filosófico.

La ley de los tres estados funciona como el motor dinámico que justifica y fundamenta el orden de la clasificación de las ciencias de Comte. La clasificación no es arbitraria; está estrechamente ligada a esta ley evolutiva debido a los siguientes factores:

Orden de maduración: Comte observó que las ciencias no alcanzaron su estado "positivo" simultáneamente. Las disciplinas que estudian fenómenos más simples y generales (como las matemáticas o la astronomía) lograron superar las etapas teológica y metafísica con mayor rapidez.

Complejidad frente a abstracción: Existe una relación directa entre el avance hacia el estado positivo y la complejidad del objeto de estudio. Las ciencias más alejadas de la complejidad humana, al ser más abstractas, se independizaron primero del pensamiento especulativo.

La Sociología como coronamiento: La sociología, al ser la ciencia más compleja y cercana a los fenómenos sociales humanos, fue la última en alcanzar el estado positivo. Para Comte, esto marcaba el momento histórico en que la humanidad finalmente lograba aplicar el método científico al estudio de sí misma, cerrando así el ciclo de desarrollo intelectual.

De este modo, la jerarquía de las ciencias es, en esencia, la secuencia histórica de la positivización del conocimiento. Mientras que las ciencias inferiores sirven como base metodológica, su ordenamiento refleja el proceso por el cual el espíritu humano reemplazó paulatinamente las explicaciones sobrenaturales y abstractas por leyes basadas en la observación y la experimentación.

La historia y, en general, las *ciencias del espíritu* no aparecen autónomamente en esta lista, porque Comte estaba preso en la idea de la unidad de método, e insiste en aplicar siempre el de las ciencias naturales, a pesar de su genial visión del papel de la historia.

La Religión de la Humanidad según Auguste Comte

En los últimos años de su vida Comte llegó a ideas que, aunque parecen extravagantes, emergen de su pensamiento: la idea de la "religión de la Humanidad", también conocida como Iglesia Positivista. Se trata de una religión secular desarrollada para proveer una estructura moral y cohesiva a la sociedad tras la inestabilidad de la Revolución Francesa. Esta doctrina buscaba sustituir las creencias teológicas tradicionales por un sistema basado en la razón, la ciencia y la veneración del *Gran Ser*, entendido como la totalidad de los seres humanos, pasados, presentes y futuros.

El altruismo como principio moral supremo: Comte insiste en que la moral positivista se basa en el altruismo, entendido como vivir para los demás. Afirma que el bienestar

personal coincide con el deber moral cuando se actúa movido por sentimientos generosos. El papel del "sacerdocio" positivista: Comte imagina una sociedad guiada por una élite moral e intelectual: Los "sacerdotes" positivistas orientan la educación, la moral y la vida privada. No gobiernan políticamente, sino que ejercen una autoridad espiritual. Su función es mantener la cohesión social y promover el altruismo. Comte otorga un papel central a la familia como núcleo moral y afectivo. La mujer aparece idealizada como figura moral superior, encargada de inspirar sentimientos altruistas.

La Humanidad en su conjunto es el *Grand Être*, el fin de nuestras vidas personales. La moral es el *altruismo*, vivir para los demás, para la Humanidad. A este *Gran Ser* se le debe tributar culto: primero un culto privado, en el que el hombre se siente solidario de sus antepasados y descendientes, y luego también un culto público. Comte propone una religión sin dioses sobrenaturales. El objeto de veneración es la Humanidad como conjunto de generaciones pasadas, presentes y futuras. La religión debe proporcionar unidad moral, afectiva y social. Se establecen rituales, celebraciones y un calendario positivista.

Esta religión busca reemplazar a las religiones tradicionales en su función social, pero basándose en la ciencia y la moral altruista. El sistema buscaba resolver la desorganización social de su tiempo mediante una fe demostrable que unificara a la especie humana bajo principios de solidaridad y virtud terrenal.

Para dotar a su filosofía de una función social cohesiva, Comte adoptó elementos litúrgicos similares a los del catolicismo, adaptándolos a una visión laica. Esta estructura incluía: Sacerdocio y liturgia: Se estableció una jerarquía de "sacerdotes" de la humanidad y un calendario positivista que sustituía a los santos tradicionales por figuras históricas ilustres.

Siete sacramentos: Comte definió ritos para las etapas clave de la vida, que incluyen la introducción, admisión, destino, matrimonio, jubilación, separación (ritos funerarios) e incorporación (absorción en la historia). Santuarios: Se crearon capillas dedicadas a la Humanidad, con presencia notable en países como Francia y Brasil, donde el positivismo tuvo una influencia política significativa. En esta Iglesia solo falta Dios, lo que la priva de tener un sentido religioso.

Comte diseñó este sistema como una "sociolatría" que buscaba canalizar el sentimiento religioso hacia el progreso colectivo en lugar de hacia una divinidad sobrenatural. Los pilares fundamentales de esta fe, expuestos principalmente en su *Système de politique positive*, son el altruismo (vivir para los demás), el orden y el progreso. La religión se organiza en torno a una trinidad positivista compuesta por el Gran Ser (la Humanidad), el Gran Fétiche (la Tierra) y el Gran Medio (el Espacio Cósmico).

La doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inexorablemente, por consecuencia de esta única prueba, la presidencia mental del porvenir.

Auguste Comte resume su pensamiento en un último lema: *L'Amour pour principe; l'Ordre pour base, et le Progrès pour but.*

Tout est relatif; voilà le seul principe absolu. Escribe el joven Comte ya en 1817.

Implicaciones metafísicas en el positivismo de Comte

En el positivismo de Comte la metafísica deja de ser una vía válida de conocimiento y queda desplazada por la observación, la experiencia y las leyes científicas. El positivismo renuncia a la pretensión de hablar de realidades "más allá" de los hechos observables, de modo que conceptos como esencia, sustancia o causa última pierden centralidad explicativa. Esto no significa que desaparezca toda ontología, sino que solo se admite lo que pueda vincularse con fenómenos verificables. La implicación metafísica principal del positivismo es que la metafísica pasa de ser "filosofía primera" a convertirse en un saber subordinado, histórico o incluso sin sentido, según la versión positivista adoptada.

El positivismo sostiene que los interrogantes metafísicos son "pseudoproblemas" o carecen de sentido cognitivo al no ser susceptibles de demostración experimental. Para Auguste Comte, la metafísica es una fase histórica intermedia en la evolución humana que debe ser superada. Al igual que la fase teológica, la metafísica es vista como un estadio inmaduro donde la humanidad sustituye dioses por conceptos abstractos, buscando explicaciones "ocultas" que la ciencia positiva finalmente abandona.

Mientras que la metafísica aspira a una comprensión integral del mundo, el positivismo considera que el conocimiento humano es intrínsecamente limitado a lo que se puede medir y observar, rechazando cualquier pretensión de acceder a una "realidad" que subyace detrás de los fenómenos.

Las implicaciones metafísicas no son un simple detalle, son el corazón de lo que el positivismo intenta negar, transformar o expulsar del discurso filosófico. La implicación central consiste en la negación de la metafísica tradicional. Para el positivismo las proposiciones metafísicas no son verdaderas ni falsas: carecen de sentido. Conceptos como "alma", "sustancia", "causa en sí", "ser", "trascendencia" no pueden verificarse empíricamente. La filosofía debe convertirse en una ciencia de los hechos, no de las esencias. La metafísica deja de ser un saber y pasa a ser un residuo lingüístico o histórico.

Pero para afirmar que solo existe lo verificable, el positivismo debe asumir una tesis ontológica fuerte: "La realidad es únicamente lo que puede ser captado por los métodos de la ciencia." Eso es, en sí mismo, un postulado metafísico. No es verificable empíricamente. Por tanto, el positivismo: niega la metafísica explícitamente, pero adopta una metafísica implícita: el naturalismo empirista.

El positivismo redefine "realidad" como conjunto de hechos observables, relaciones cuantificables, regularidades empíricas. Esto excluye valores, significados, intencionalidad, cualidades subjetivas, entidades no físicas. La realidad queda reducida a lo mensurable. La experiencia humana completa no cabe en ese marco.

El sujeto se convierte en un observador, un registrador de datos, un punto de vista neutral (idealmente). Pero esto implica negar la subjetividad como fuente de conocimiento, reducir la conciencia a un fenómeno físico o a un epifenómeno. El positivismo no elimina la metafísica; la reemplaza por una metafísica empírica y reduccionista.

El concepto de lo "dado", del "dato" se presenta como una crítica del conocimiento. Tanto en Comte como en los demás positivistas, lo "dado" fue entendido en una forma muy poco crítica, pues incluye o implica elementos "no-dados". Todo el positivismo adolece de este vicio: ir ya con presuposiciones a su observación científica e introducir toda una tesis metafísica de fondo, que es la presuposición inicial de que el lo real se agota en el fenómeno.

La *ley de los tres estados* de Comte no es una comprobación histórica, sino una anticipación teórica, una construcción. La metafísica medieval, por ejemplo, nunca eliminó la teología, sino que más bien la apuntaló metafísicamente. La ciencia moderna ha convivido sin problemas con la filosofía y la religión.

Es de observar que Comte, a pesar de su positivismo, echa mano de la religión, que sirve a intereses estéticos, aunque es declarada ella misma "positiva". Y se organiza en la sociedad con una representación exterior; 9 sacramentos, 84 día festivos, jerarquía y un extenso y complejo ceremonial. Dios es sustituido por el *Grand Être*, es decir, la humanidad.

Xavier Zubiri sobre el positivismo de Comte

Zubiri critica al positivismo de Comte, sobre todo, su reducción de la filosofía al hecho científico y su pretensión de que la ciencia positiva agote lo real. Frente a eso, Zubiri insiste en que la realidad humana no se deja cerrar en lo meramente observable o útil, porque hay dimensiones como la trascendencia, la dolorosa condición humana y la necesidad de fundamento que el positivismo no explica bien.

El positivismo confunde el alcance de la ciencia con el alcance de la realidad total. Tiende a eliminar la metafísica como si fuera innecesaria, cuando para Zubiri sigue siendo necesaria una reflexión sobre lo que las ciencias no pueden decir por sí mismas. Convierte la filosofía en una especie de ciencia de los hechos, pero así deja fuera la pregunta por el ser humano en su radicalidad. Zubiri admite el valor de la ciencia, pero niega que el positivismo pueda convertirse en una filosofía completa del hombre y de la realidad.

Zubiri ve la ley de los tres estados de Comte como una esquematización histórica excesiva: convierte el desarrollo del espíritu humano en una secuencia casi necesaria y demasiado cerrada. Para Zubiri, ese tipo de ley explica el progreso de las ciencias y de las sociedades de un modo lineal, pero no alcanza a captar la complejidad real de la historia humana.

Comte transforma la historia en un proceso mecánico o casi natural, pero la historia humana no se deja reducir a un esquema evolutivo rígido. La ley de los tres estados supone que el estadio positivo supera definitivamente a los anteriores, pero la realidad humana no puede quedar agotada por la ciencia positiva. La ley de Comte sirve como descripción histórica muy general, pero falla cuando pretende ser una ley total de la razón, la sociedad y la historia.

La ley de los tres estados tiene una lectura política implícita: Comte la usa para legitimar el paso a un orden social guiado por la ciencia, con una fuerte confianza en el saber positivo como base del gobierno y de la organización social. Esa confianza

convierte la política en una técnica de previsión y administración, más que en una deliberación abierta sobre la libertad humana.

La ley de Comte favorece una visión tecnocrática del orden social, donde el saber positivo dirige la sociedad. Presenta el desarrollo histórico como necesario, y eso puede justificar formas de autoridad que se apoyan en "lo que la historia exige". Reduce la pluralidad de proyectos humanos a una dirección única del progreso, dejando poco espacio para la libertad y la creación histórica concreta.

El problema no es solo epistemológico sino político: cuando la historia se interpreta como una ley cerrada, la política corre el riesgo de volverse un mecanismo de gestión del futuro en lugar de una praxis fundada en posibilidades reales de las personas.

«El positivismo cree abrir al hombre una perspectiva nueva. Lo social es la categoría suprema donde todas las demás categorías adquieren su última concreción. Todo va envuelto en esta inmensa solidaridad social. El "nosotros" no es un grupo, ni una clase, ni una época; es, pura y simplemente, "la Humanidad". La Humanidad es el *Grand être*, la versión positiva de lo que fue Dios para la teología y aun para la metafísica. En su gran experiencia histórica, llegado el espíritu al estado positivo, se le abre la tarea de un inmenso progreso hacia esta Humanidad. A su exposición consagra Comte su *Catecismo positivista*.

El *Grand Être* no es una realidad transcendente, sino que es un momento históricamente inmanente a la sociedad entera, con lo cual el universo físico no es sino el teatro del despliegue de la Humanidad.

En definitiva, el orden en las ideas sociales y el progreso por la experiencia de la relatividad son el gran motor y la forma suprema de saber: saber para prever y prever para proveer. Para proveer ¿qué? Para proveer el mejor desarrollo de cada cual en esta marcha progresiva hacia la Humanidad. La filosofía positiva es así la base racional de la sabiduría humana. Es el espíritu humano asentado sobre sí mismo tal como es de hecho.» [Zubiri 2009: 145-146]

Ortega y Gasset sobre el positivismo de Comte

«Hegel y Comte fueron los primeros en salvar el pasado que los siglos anteriores habían estigmatizado con el carácter de puro error, de modo que el pasado no tenía derecho a haber sido, Ambos construyen la historia como evolución en que cada época es un paso insustituible hacia una meta y que, por tanto, tiene un absoluto sentido y su plena verdad.

La perspectiva histórica se invierte y ahora consiste en la historia del constante acierto: el error no existe. Esto se debe a que Hegel y Comte ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término absoluto que es su propia filosofía con filosofía definitiva. Pero esto es congelar la historia, detenerla.

Considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo. Y esta fue la limitación de la forma primera que adoptó el «sentido histórico».

Consigue descubrir un sentido en lo pasado a costa de referirlo a algo ultrahistórico, a un «pléroma» o «plenitud de los tiempos» en que por lo mismo que estos son

plenos dejan de ser ya tiempos y se quedan para siempre inmóviles, paralíticos — por eso digo congelados.

Toda evolución pensada en vista de un término absoluto y dado es naturalismo: es embriología, botánica, zoología. Porque se sabe de antemano lo que es el organismo en su pleno desarrollo, se pueden ordenar todas sus formas antecedentes como estadios que llevan a esa plenitud.

Pero nuestra óptica es muy diferente de la de Hegel y Comte. No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible.

Esto significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error — la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo.

La perspectiva histórica cambia una vez más. Volveremos a ver el pasado como historia de los errores, mas con signo harto diferente de lo que esto significó hasta el siglo XVIII. Para el absolutismo de aquellos hombres el pasado era un error porque ellos poseían la verdad definitiva.

El error pretérito se convertía en absoluto error al chocar con la absoluta verdad. Mas quien piensa que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error —que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada—, no cree haber descalificado el pretérito al decir que la historia es la historia de los errores.

Estos errores del pasado fueron «errores necesarios» —necesarios en varios sentidos, mas sobre todo porque otros tiempos necesitaron cometerlos para que el nuestro pudiera evitarlos.» [Ortega y Gasset: "A 'Historia de la filosofía', de Émile Bréhier", en O.C., Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 416-417]

Comte y la mentalidad burguesa

La primera mitad del siglo XIX en Francia está marcada por las luchas en torno a las conquistas de la Revolución. El año 1815, con la derrota definitiva de Napoleón, los años revolucionarios de 1830 y 1848, el golpe de Estado de Luis Napoleón y su proclamación como emperador en 1852 señalan las etapas más importantes.

En el extremo de la «derecha» en la lucha política se encuentran las fuerzas de la reacción y la restauración. Estas buscan hacer retroceder la rueda de la historia y retomar el poder eclesiástico y monárquico previo a la Revolución.

En el centro se encuentran las fuerzas de la burguesía liberal. En su defensa de la conservación de las conquistas revolucionarias y del mantenimiento y consolidación de la posición social del tercer estado, tienen que luchar en dos frentes: hacia la derecha, contra la reacción; y hacia la izquierda, contra las masas insatisfechas del emergente cuarto estado, que en la era de la industrialización de Europa occidental comienzan a plantear sus demandas sociales.

El tercer estado era la parte no privilegiada de la población. Abarcaba aproximadamente el 98 % de los franceses, incluyendo campesinos, burgueses, artesanos, comerciantes y jornaleros, en contraste con el clero (primer estado) y la nobleza (segundo estado).

En el pensamiento filosófico encontramos nuevamente estas tres corrientes. A la derecha política le corresponde en la vida intelectual el romanticismo francés. Este constituye, en mayor medida de lo que puede decirse del alemán, la correspondencia espiritual de la reacción política. Su principal representante es Joseph de Maistre (1754–1821). Él ve en la Revolución una ruptura fatal de la continuidad histórica, una desviación de la tradición católica que debe ser combatida.

El centro está representado en el pensamiento filosófico, en un primer momento, por Maine de Biran (1766–1824). Las reivindicaciones de la izquierda aparecen inicialmente en la forma del socialismo utópico, llamado así en contraposición al socialismo científico, fundado por Karl Marx.

Los más destacados socialistas utópicos son Claude Henri de Saint-Simon (1760–1825), Charles Fourier (1772–1837) y Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865).

El pensador más importante que Francia produjo en esta época fue primero discípulo del conde de Saint-Simon.

Por lo tanto, debemos situar su mundo de ideas en el lado izquierdo del esquema, o más bien su punto de partida, ya que el propio Comte experimentó una evolución que en muchos aspectos lo acercó más al centro de los frentes sociales.

«La atención teórica a la sociedad y a su evolución histórica, y la exigencia de positividad, no implican necesariamente una actitud progresista, ni mucho menos revolucionaria, en contraste con Marx, sino que pueden resultar ser instrumentos reaccionarios, por más que formalmente puestos al día.

Comte, en cierto modo, es expresión del espíritu francés asustado y escarmentado por la Revolución, pero que, sin volverse hacia atrás, prefiere consolidar el avance burgués viéndolo como un nuevo orden, ya definitivo y equilibrado, capaz incluso de asumir, terrenalmente y en un presunto humanismo, los sentimientos de la religión.

Comte establece la ley fundamental de la historia y del progreso, con tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo, este último introducido por Comte en el mundo de una vez para todas.

Hay aquí algo de hegelianismo de vía estrecha, pero en el final no reina el Espíritu Absoluto, sino el cientificismo y la organización racional del mundo. La mentalidad burguesa parece que quisiera aquí detener el momento, olvidando su propia dinamicidad, mediante el código de lo válido científicamente, los hechos positivos.

Pero Comte no se atiene a los hechos propiamente tales, que serían los singulares, sino que busca los hechos generales, leyes científicas establecidas a partir de los hechos singulares, y, por tanto, con cierto margen de selección, formalización e interpretación. Comte ve la ciencia positiva como algo práctico: “Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción”.

Trasciende lo que rigurosamente sería observación positiva, y puede lanzarse a la utopía de la sociedad feliz, y ya inmóvil, donde el impulso que movió la historia se sublima en dotar a la humanidad de un aura, haciéndola objeto de autoadoración, no sin personajes privilegiados, como Clotilde de Vaux, la difunta amada de Comte, en cuyo nombre actúan todavía “obispos” en ciertas repúblicas suramericanas.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 246]

LA FILOSOFÍA DE INSPIRACIÓN POSITIVISTA

La filosofía de inspiración positivista es aquella que toma como modelo el ideal positivista de que el conocimiento válido debe apoyarse en hechos observables, verificables y en el método científico, más que en la metafísica o la especulación abstracta. Prioriza la observación y la experiencia como base del saber. Concede un lugar central a las ciencias naturales y, en muchas versiones, también a las ciencias sociales. Rechaza o desconfía de explicaciones metafísicas, teológicas o puramente especulativas. Tiende a entender el progreso del conocimiento como acumulación de saber científico y técnico.

El positivismo se asocia sobre todo con Auguste Comte, y se desarrolla en el siglo XIX como una reacción contra la filosofía especulativa tradicional. También suelen mencionarse antecedentes como Saint-Simon, Hume y d'Alembert. El positivismo se sitúa como heredero del empirismo (Hume, Condillac) y de la epistemología clásica, pero se formula en forma propia a partir de Henri de Saint-Simon y Auguste Comte en Francia.

Saint-Simon usa el término "positivo" en los años 1820, y Comte lo consolida como nombre de una "filosofía positiva" centrada en el método científico y la observación de hechos. A partir de la segunda mitad del XIX, el positivismo se extiende a Inglaterra, Alemania, Italia y América Latina, influyendo en sociología, historiografía, economía y derecho.

Pensadores franceses de inspiración positivista

Casi toda la filosofía del siglo XIX está dominada en lo esencial por el positivismo y toda ella acusa su influjo. Pero en Francia esta presencia es más viva y constante que en parte alguna. Los pensadores franceses de inspiración positivista forman un conjunto amplio, pero reconocible, de autores que, desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del XX, desarrollaron una visión del mundo basada en la primacía de los hechos observables, el método científico y la idea de progreso. El positivismo francés no fue monolítico: tuvo ramas filosóficas, sociológicas, científicas e incluso políticas.

El positivismo francés se vio influenciado por la Ilustración y el empirismo británico (como el de David Hume), transformándose finalmente en una herramienta para el análisis de las estructuras sociales y el progreso de la humanidad. Mientras que Comte buscó convertir el positivismo casi en una religión de la humanidad, autores posteriores como Durkheim lo depuraron para convertirlo en un paradigma metodológico riguroso para las ciencias sociales.

Claude Bernard (1813–1878) o el positivismo científico y naturalista. Médico y fisiólogo, representa el positivismo aplicado a las ciencias biológicas. Defiende el método experimental como base del conocimiento. Rechaza explicaciones vitalistas o metafísicas. Su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865) consolida el método experimental en biología y medicina.

Hippolyte Taine (1828–1893), historiador, crítico literario y filósofo, que rechazó el idealismo especulativo y abogó por una psicología positivista en *De l'intelligence*

(1870), donde consideraba la mente y el cuerpo como aspectos duales de un mismo proceso. Fue pionero de la crítica historicista, tratando la literatura como producto de fuerzas sociales, e influyó en el naturalismo francés de autores como Zola. Su teoría del doble aspecto unió la introspección mental con los acontecimientos físicos.

Aplica el positivismo al estudio del ser humano. Explica la conducta por raza, medio y momento. Busca leyes científicas para la psicología, la historia y la literatura. Influye en el naturalismo literario. En su *Histoire de la littérature anglaise* (1863-1864) aplicó su marco conceptual de raza, entorno y momento a la literatura inglesa.

Su obra inconclusa de seis volúmenes, *Les Origines de la France contemporaine* (1875-1893), criticó la Revolución Francesa por considerarla artificial y violenta, culpando al racionalismo abstracto (por ejemplo, las ideas de Robespierre) de haber interrumpido el desarrollo institucional natural; esta obra influyó en la historiografía de derecha posterior a 1871.

El positivismo sociológico de Taine influyó en la historia del arte, la psicología (con figuras como Ribot) y las críticas a la revolución, si bien su postura antirrevolucionaria generó controversia. Combinó elementos hegelianos con la ciencia, impulsando el estudio empírico de la cultura.

Émile Littré (1801-1881) es el representante "oficial" del positivismo. Filólogo, lexicógrafo y discípulo de Comte. Difunde el positivismo en Francia, pero se distancia de la dimensión religiosa del positivismo de Comte. Representa un positivismo racionalista y laico. Su exposición de la obra de Comte no subrayó lo más fecundo y original de este.

Reconocido por su monumental *Dictionnaire de la langue française* (1863-1872), comúnmente llamado «le Littré», que sigue siendo un hito en la lexicografía francesa por su profundidad histórica y etimológica. Defensor clave del positivismo inspirado por Auguste Comte, posteriormente se distanció de las ideas religiosas de Comte, al tiempo que defendía la metodología científica en la filosofía y el estudio del lenguaje.

Inicialmente discípulo y benefactor de Comte, Littré rechazó el giro "subjetivo" presente en la obra posterior de Comte, defendiendo un positivismo purificado centrado en la ciencia empírica en textos como *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863). Fue defensor del materialismo y el republicanismo y editó la revista *La philosophie positive* desde 1867 y se opuso a las alianzas monárquicas durante la Tercera República.

El enfoque empírico de Littré influyó en la lingüística, el positivismo y la política; elegido miembro de la Academia Francesa (aunque inicialmente fue rechazado) y nombrado senador vitalicio en 1875, encarnó el humanismo racional. El Premio Littré sigue reconociendo obras que combinan ética y medicina.

Émile Durkheim (1858-1917), sociólogo francés fundamental, considerado uno de los principales artífices de la sociología moderna junto con Marx y Weber, sostenía que la sociedad existe como una realidad *sui generis* irreductible a la psicología individual. Fue pionero en el desarrollo de métodos empíricos para el estudio de los hechos sociales como limitaciones externas del comportamiento, haciendo hincapié en conceptos como la conciencia colectiva y la anomia para explicar la cohesión y el desorden social.

Aunque no es un positivista "puro", su sociología nace en diálogo con Comte y con Taine. Afirma que los hechos sociales deben tratarse como cosas. Busca leyes objetivas del funcionamiento social. Funda la sociología académica francesa y consolida el estudio científico de los hechos sociales. *La división del trabajo social* (1893); *Las reglas del método sociológico* (1895); *El suicidio* (1897); *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), que postula la religión como la autoadoración de la sociedad a través de tótems.

Estas obras consolidaron la sociología como una ciencia rigurosa de las instituciones e influyeron en la educación, el derecho y los estudios morales.

Durkheim distinguió la solidaridad mecánica (vinculada por creencias compartidas en sociedades simples) de la solidaridad orgánica (interdependencia mediante la división del trabajo en sociedades complejas), como expuso en su tesis doctoral de 1893. Introdujo el concepto de anomia para describir la ausencia de normas en medio de cambios rápidos, vinculándola a patologías sociales como el suicidio, que analizó estadísticamente según la religión, el estado civil y los niveles de integración. Los hechos sociales, insiste, ejercen un poder coercitivo independientemente de los individuos.

El funcionalismo estructural de Durkheim influyó en la antropología, la criminología y la teoría social, promoviendo el papel de la sociología en el abordaje de crisis morales modernas como las surgidas tras el caso Dreyfus (caso de injusticia judicial monumental en Francia (1894–1906), donde el capitán Alfred Dreyfus fue acusado falsamente de traición, impulsada por antisemitismo y manipulaciones del ejército). Si bien fue criticado por su conservadurismo funcionalista, su insistencia en el holismo empírico perdura en los estudios sobre integración y desviación.

Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939) fue un pensador clave en la historia de la antropología y la filosofía social, aunque no suele clasificarse como positivista estricto. Sin embargo, comparte con el clima intelectual positivista la búsqueda de leyes generales, el interés por el método científico y la idea de que la mente humana puede estudiarse de forma objetiva.

Su obra se centra en comprender cómo piensan las sociedades llamadas "primitivas" (término propio de su época, hoy superado). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910); *La mentalité primitive* (1922); *L'âme primitive* (1927).

Lévy-Bruhl sostiene que las sociedades tradicionales no piensan según las leyes de la lógica occidental. Sus rasgos se caracterizan por una participación mística: las cosas pueden estar conectadas sin relación causal; pueden coexistir afirmaciones incompatibles; el pensamiento es colectivo más que individual. No significa que estas sociedades sean irracionales, sino que su racionalidad opera de otro modo. En sus últimos años, Lévy-Bruhl matiza sus tesis y reconoce que todas las sociedades combinan elementos lógicos y pre-lógicos. Admite que su distinción inicial era demasiado rígida.

Émile Zola (1840–1902), novelista y teórico del naturalismo. Aplica el método experimental a la novela. Considera que el escritor debe observar, describir y analizar como un científico. Influido por Taine y por el clima positivista de la época

El positivismo inglés – el utilitarismo

El positivismo inglés del siglo XIX fue una adaptación propia del espíritu británico: empírico, científico y moderado, que combinó la influencia de Comte con la tradición utilitarista y evolucionista.

A diferencia del positivismo francés de Auguste Comte, el positivismo inglés se desarrolló como una corriente menos dogmática, más empírica y profundamente ligada al método experimental, muy arraigado en la tradición intelectual británica. Inglaterra era considerada el "país clásico de la ciencia positiva", lo que favoreció una versión ecléctica del positivismo. Primacía de la experiencia: todo conocimiento debía basarse en hechos observables y verificables. Rechazo de la metafísica, pero sin caer en materialismos extremos. Influencia del utilitarismo (Bentham, James Mill, John Stuart Mill). Interés por las ciencias naturales y sociales, especialmente la psicología, la sociología y la biología. Apertura al evolucionismo, especialmente con Herbert Spencer.

Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo, jurista y reformador social inglés, es considerado el padre del utilitarismo moderno: una teoría moral que evalúa las acciones en función de sus consecuencias. Bentham definió su "axioma fundamental": la mejor acción es aquella que produce la mayor felicidad para el mayor número de personas, midiendo lo bueno y lo malo por las consecuencias de las acciones en términos de placer y dolor. Rechazó el derecho natural y abogó por reformas legales basadas en la utilidad, influyendo en el positivismo jurídico y criticando instituciones como la monarquía o los derechos declarados como "disparate sobre zancos".

Bentham propuso elecciones universales, abolición de la pena capital, derechos de las mujeres y animales, libre comercio y el panóptico, un diseño carcelario para vigilancia eficiente. El panóptico ilustra su enfoque pragmático: un ojo central vigila celdas radiales, maximizando control con mínima supervisión. Sus ideas inspiraron el *welfare state* combinando hedonismo, empirismo y humanitarismo.

John Stuart Mill (1806–1873), filósofo y economista político inglés, y uno de los pensadores liberales más influyentes del siglo XIX. Es conocido principalmente por sistematizar y revisar el utilitarismo, defender la libertad individual y promover los derechos de la mujer y la reforma social.

Mill es la figura central del positivismo inglés. Aunque influido por Comte, mantuvo una postura más crítica y flexible. Defendió un empirismo refinado, basado en la inducción y la lógica científica. Integró el positivismo con el liberalismo y el utilitarismo. Rechazó el sistema sociológico rígido de Comte.

Mill fue un empirista radical y defensor del razonamiento ilustrado. Argumentaba que la lógica, las matemáticas e incluso los principios morales se fundamentan en la experiencia y no en ideas innatas. Combinó este empirismo con una forma de ética utilitarista, sosteniendo que la rectitud de las acciones depende de su tendencia a promover la mayor felicidad para el mayor número de personas.

Mill desarrolló una teoría de la lógica inductiva basada en la experiencia y formuló los famosos cinco métodos de inducción, hoy conocidos como Métodos de Mill. La

inducción es, para él, el proceso mediante el cual pasamos de casos particulares observados a leyes generales. Esto lo convierte en uno de los grandes defensores del empirismo del siglo XIX. En *A System of Logic* (1843), afirma que incluso las deducciones dependen en última instancia de generalizaciones inductivas previas. La lógica, por tanto, es la ciencia que evalúa la evidencia y determina si las inferencias están justificadas.

Mill intenta responder al desafío planteado por Hume: ¿cómo justificar que el futuro se parecerá al pasado? Su respuesta es empirista y pragmática: confiamos en la inducción porque es el único método disponible para organizar la experiencia y porque funciona en la práctica científica. No ofrece una justificación lógica estricta, sino una defensa basada en la utilidad y la coherencia con el funcionamiento real de la ciencia. Mill influye en la filosofía de la ciencia posterior, desde el positivismo hasta debates contemporáneos sobre causalidad. Sirve como puente entre empirismo clásico y metodologías modernas de investigación.

En su obra *El utilitarismo* (1863), Mill distingue entre placeres «superiores» e «inferiores», argumentando que los placeres intelectuales y morales son intrínsecamente superiores a los sensuales. Asimismo, intenta conciliar el utilitarismo con las intuiciones morales comunes (por ejemplo, los derechos y la justicia) al considerarlas reglas socialmente útiles cuya violación tiende a disminuir la felicidad general. Una acción es justa si aumenta el bienestar general y reduce el sufrimiento.

Alexander Bain (1818–1903) fue el pionero de la psicología científica en Inglaterra y amigo íntimo y biógrafo de John Stuart Mill. Aplicó el método experimental al estudio de la mente. Vinculó psicología, fisiología y filosofía. Figura clave en el establecimiento del método científico en psicología, a menudo considerado uno de los "padres de la psicología". Obras principales: *Los sentidos y el intelecto* (1855), *Las emociones y la voluntad* (1859), *Lógica* (1870).

George Henry Lewes (1817–1878), divulgador científico y filósofo, defendió una visión estrictamente empírica del conocimiento. Rechazó toda explicación metafísica.

Herbert Spencer (1820–1903), ingeniero dedicado a la filosofía, fue una persona con grandes conocimientos en diversas materias científicas o humanísticas. Fue filósofo, psicólogo, biólogo, sociólogo y antropólogo, y uno de los principales defensores de la teoría de la evolución en la Gran Bretaña de mediados del siglo XIX, cuya reputación en aquel entonces rivalizaba con la de Charles Darwin.

Spencer aplicó la idea de evolución a la sociedad, a la moral, a la biología y al conocimiento. Propuso una filosofía sintética basada en leyes científicas universales. Su obra, de enorme extensión, se publicó en su mayor parte bajo el título general *A System of Synthetic Philosophy*.

La causa principal de la evolución, según Spencer, es la *inestabilidad de lo homogéneo*, y lo que permanece invariable cuantitativamente, como sustrato de todos los procesos evolutivos, es una potencia sin límites, a la que Spencer llama *incognoscible*. Esta doctrina dominó el pensamiento europeo durante varios decenios y ejerció profunda influencia incluso en Henri-Louis Bergson (1859-1941).

Spencer acuñó el término "supervivencia del más apto" y desarrolló una filosofía evolutiva integral que se extendía mucho más allá de la biología. Spencer tenía una

visión orgánica de la sociedad, pero sostenía que el crecimiento natural requería libertad, justificando filosóficamente el individualismo y los derechos humanos a través de su "ley de la libertad igualitaria".

Spencer se pone en la misma línea de Darwin y Haeckel. Los tres constituyen el ya popular triunvirato del ideal de la evolución y progreso en el siglo XIX. Spencer integra biología, sociología y filosofía para formular una teoría general de la evolución. Su idea central es que todo progreso consiste en el paso de estructuras simples, uniformes y poco diferenciadas hacia formas complejas, diversas e interdependientes.

Esta ley evolutiva, que él considera universal, abarca el desarrollo del cosmos, la evolución de los organismos vivos, la formación de instituciones sociales, el perfeccionamiento moral e intelectual del individuo. En su obra *Creación y Evolución*, Spencer sostiene que esta tendencia hacia la complejidad creciente es observable en la geología, la biología y la vida social.

Spencer aplica su ley evolutiva a la sociedad y afirma que el progreso humano implica una transición desde sociedades militaristas, centralizadas, coercitivas y homogéneas hacia sociedades industrialistas, basadas en la cooperación voluntaria, la diferenciación funcional y la libertad individual. Este avance, según él, solo es posible si se respeta la autonomía del individuo y se limita la intervención estatal.

El positivismo inglés contribuyó a consolidar el método científico como base del conocimiento. Impulsó el desarrollo de la psicología, la sociología y la biología evolutiva. Integró ciencia y filosofía en un marco empírico y pragmático. Representa una versión más abierta y plural del positivismo, coherente con la tradición intelectual británica y con el clima científico del siglo XIX. La época burguesa, capitalista e industrial de mediados del siglo XIX encuentra una expresión clarísima en la moral utilitaria.

El evolucionismo – Jean-Baptiste Lamarck y Charles Darwin

También están en relación con el positivismo y el utilitarismo los pensadores ingleses que desarrollan la idea de evolución, de origen francés (Turgot, Condorcet, Lamarck), pero acuñada filosóficamente por Hegel. Aunque hay antecedentes filosóficos antiguos, el evolucionismo se desarrolló sobre todo en el siglo XIX con Lamarck y Darwin. Darwin dio a la teoría su forma más influyente al proponer la selección natural como mecanismo principal del cambio evolutivo.

Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829) fue un naturalista francés y uno de los primeros científicos en proponer una teoría coherente de la evolución biológica. Si bien sus ideas fueron posteriormente eclipsadas por la teoría de la selección natural de Charles Darwin, Lamarck desempeñó un papel fundamental en la configuración de la manera en que los científicos conciben el cambio de las especies a lo largo del tiempo.

Lamarck es conocido principalmente por proponer que los organismos evolucionan mediante la herencia de características adquiridas. En términos sencillos, sugirió que los rasgos que un organismo desarrolla durante su vida –ya sea por su uso o desuso– pueden transmitirse a su descendencia.

Por ejemplo, las jirafas estiran el cuello para alcanzar las hojas más altas. Con el tiempo, sus cuellos se fueron alargando. Este cuello más largo fue heredado posteriormente por su descendencia.

Uso y desuso: Las partes del cuerpo que se usan con frecuencia se fortalecen y se desarrollan más; las que no se usan se debilitan. Herencia de rasgos adquiridos: Los cambios adquiridos durante la vida se transmiten a la siguiente generación. Impulso hacia la complejidad: Los organismos progresan naturalmente hacia una mayor complejidad con el tiempo.

La genética moderna (especialmente después del descubrimiento del ADN) demostró que los rasgos adquiridos generalmente no se heredan de la manera que propuso Lamarck. La evolución ahora se entiende principalmente a través de la variación genética, la selección natural (Darwin), la mutación y la herencia.

Aunque el mecanismo de Lamarck era incorrecto, su importancia radica en la idea de que las especies no son estáticas; cambian con el tiempo. Aquello supuso un cambio radical respecto a las creencias dominantes de su época y ayudó a sentar las bases de la biología evolutiva como ciencia.

Charles Darwin (1809-1882), naturalista y biólogo, desarrolló la teoría de la evolución por selección natural. Obras principales: *El origen de las especies* (1859): Pruebas fundamentales de la evolución. *El origen del hombre* (1871): Amplió las ideas sobre la evolución humana y la selección sexual. *La fertilización de las orquídeas* (1862): demostró la coevolución.

Su obra fundamental de 1859-1860, *El origen de las especies*, sostenía que las especies evolucionan con el tiempo mediante la descendencia con modificación, impulsada por la selección natural, donde los rasgos ventajosos mejoran la supervivencia y la reproducción.

La selección natural postula que surgen variaciones aleatorias, los rasgos hereditarios que favorecen la supervivencia en entornos específicos se transmiten y los individuos menos aptos mueren, lo que conduce a la adaptación de las especies y a un ancestro común.

La teoría biológica de la evolución está fundada en los principios de *lucha por la vida y adaptación al medio*, con la consiguiente *selección natural* de los más aptos para sobrevivir. Esta doctrina influyó en todos los aspectos de la vida intelectual del siglo XIX, y en ella encontró Karl Marx un fundamento para la suya. Darwin unificó la biología, influyó en la genética y la ciencia moderna, aunque desconocía la naturaleza de los genes (un concepto que Mendel redescubrió posteriormente).

Aunque tanto Jean-Baptiste Lamarck como Charles Darwin propusieron que las especies cambian con el tiempo, sus teorías difieren fundamentalmente en el mecanismo que impulsa este cambio. Lamarck propuso que los organismos, ante cambios en su entorno, desarrollan necesidades que los impulsan a usar ciertos órganos, los cuales se fortalecen o modifican, siendo estos cambios adquiridos heredados por su descendencia. Un ejemplo clásico es su explicación sobre las jirafas, donde el cuello largo habría surgido por el esfuerzo constante de alcanzar hojas altas.

Por el contrario, Darwin planteó que en cualquier población existen variaciones naturales al azar. Aquellos individuos cuyas variaciones les otorgaban una ventaja para sobrevivir y reproducirse en su entorno tenían más éxito, transmitiendo esas características favorables a sus hijos. En el caso de las jirafas, aquellas que nacieron con el cuello ligeramente más largo pudieron alimentarse mejor y, por tanto, tuvieron más descendencia que las de cuello corto.

La ciencia moderna ha respaldado el modelo de Darwin, demostrando que los cambios adquiridos durante la vida de un individuo no se transmiten genéticamente, mientras que la selección natural y la genética constituyen la base de nuestra comprensión actual de la evolución.

Ernst Haeckel (1834–1919) fue un naturalista, biólogo, filósofo y artista alemán del siglo XIX, muy influyente en la historia de la biología evolutiva. Es conocido sobre todo por haber popularizado las ideas de Charles Darwin en Alemania y por sus propios trabajos en evolución, embriología y clasificación de los seres vivos.

La obra de Haeckel de 1866, *Morfología general de los organismos*, fue la primera obra alemana importante que respaldó explícitamente la selección natural de Darwin, dedicándosela a este autor y esbozando un marco evolutivo integral con filogenias. Su obra de 1868, *Historia natural de la creación*, popularizó estas ideas entre el público general, alcanzando un gran éxito de ventas y presentando la evolución como una ley natural unificadora.

Haeckel defendía el darwinismo, pero es más radical que Darwin. La evolución abarca en él desde el átomo hasta el hombre. Todas las formas de la vida brotan espontáneamente (*generatio spontanea* o *aequivoca*), desde los protozoos, pasando por las sucesivas diferenciaciones, hasta la más alta de los mamíferos, la del hombre. Sus inmediatos antecesores son los primates: “El hombre viene del mono”, era el tópico del momento. Esta teoría de la descendencia del mono dio paso, en el campo de la ciencia, a una tesis más cauta: ambos, hombre y mono, ha tenido un antepasado común.

Haeckel Defendió el lamarckismo frente a la selección natural y propuso la influyente teoría de la recapitulación o “ley biogenética” –aunque posteriormente refutada–, que afirmaba que la ontogenia recapitula la filogenia a través de las etapas embrionarias. Acuñó varios términos biológicos fundamentales: filogenia, ontogenia, ecología y filo/taxón.

La época positivista en Alemania

La época positivista en Alemania del siglo XIX se caracteriza por el desarrollo de un positivismo crítico propio, distinto del positivismo francés, y profundamente ligado al contexto de unificación nacional alemana y al auge de las ciencias empíricas. El positivismo en Alemania adoptó una forma particular llamada positivismo crítico, vinculada al desarrollo científico y al proyecto político-cultural de construir una identidad nacional alemana.

Este positivismo alemán se desarrolló en un contexto marcado por la unificación tardía de Alemania (1871), que impulsó la búsqueda de fundamentos históricos y científicos para fortalecer la identidad nacional. El auge de las ciencias naturales,

que llevó a una visión del conocimiento basada en la observación, la inducción y el rechazo de la metafísica. La reacción contra el idealismo alemán, especialmente contra Hegel, cuya filosofía se consideraba demasiado especulativa.

El positivismo alemán del siglo XIX fue empírico y científico, pero más crítico y menos dogmático que el de Comte. Histórico y nacionalista, vinculado a la construcción del Estado alemán. Opuesto al idealismo, buscando respuestas prácticas a problemas sociales reales.

El positivismo en Alemania no fue una simple copia del positivismo francés. En Alemania se mezcló con el criticismo kantiano, el historicismo y preocupaciones metodológicas muy propias. Por eso, más que una escuela única, fue un conjunto de tendencias que marcaron buena parte de la cultura intelectual alemana del siglo XIX.

En las ciencias naturales (fisiología, física, psicofísica) Fechner y Helmholtz toman modelos positivos de explicación causal.

En las ciencias históricas, Ranke y la escuela histórica idealizan una "historia como era en realidad" (*wie es eigentlich gewesen*), centrada en fuentes y descripción objetiva.

En filosofía y epistemología el empiriocriticismo de Avenarius y Mach reduce la ciencia a descripción de "elementos" y rechaza metafísica.

En derecho y sociología la escuela sociológica penal de Franz von Liszt combina positivismo jurídico con análisis social de la delincuencia.

Gustav Theodor Fechner (1801-1887)

Fundador con Weber de la psicofísica experimental, puente entre filosofía, fisiología y psicología, y uno de los pensadores que más influyó en el nacimiento de la psicología científica junto a Wundt. Su obra marca el paso de la mente como idea filosófica a un fenómeno medible, cuantificable y sometido a leyes.

Aunque no fue positivista ortodoxo, su obra encaja en el positivismo crítico alemán. Empirismo riguroso: medición precisa de la experiencia subjetiva. Rechazo de la metafísica especulativa: buscaba leyes verificables. Cientificismo: la mente podía estudiarse como un fenómeno natural. Influencia en Wundt: su psicofísica fue la base del laboratorio de Leipzig.

Ley de Fechner: $S = k \cdot \log(I)$ – donde S es la sensación y I la intensidad del estímulo. Fechner demostró que la relación entre mente y estímulo físico podía expresarse matemáticamente, inaugurando la psicofísica y preparando el terreno para la psicología experimental. En 1860 publicó *Elementos de psicofísica*, obra fundacional de la psicología científica. Introdujo los conceptos de umbral absoluto y umbral diferencial. Defendía que lo físico y lo mental son dos caras de la misma realidad.

Padre de la psicofísica moderna, Fechner inspiró a Wundt, Helmholtz y a toda la psicología experimental. Sus métodos siguen usándose en psicología, neurociencia, ergonomía y diseño. Su ley es una de las primeras formulaciones matemáticas de un proceso mental.

Fechner fue pionero en estética experimental. Estudió cómo la forma, el tamaño y la proporción afectan la percepción de belleza. Defendió el panpsiquismo: la idea de que toda la naturaleza tiene un aspecto mental.

Wilhelm Wundt (1832-1920)

De enorme saber y laboriosidad, fue el más importante cultivador de la psicología experimental y de la llamada psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*): estudio de procesos mentales complejos (lenguaje, mito, cultura) que no podían reducirse al laboratorio.

Formado como médico y fisiólogo, trabajó con Hermann von Helmholtz, uno de los grandes científicos del siglo XIX. En 1879 fundó en Leipzig el primer laboratorio de psicología experimental del mundo, considerado el nacimiento oficial de la psicología científica. Su obra monumental *Principios de psicología fisiológica* (1874) estableció el programa de la nueva disciplina. Defendía que la mente organiza activamente la experiencia, no solo la recibe pasivamente.

Aunque no fue positivista en sentido estricto, su obra refleja rasgos clave del positivismo crítico alemán: Confianza en el método científico y en la observación empírica. Rechazo de la metafísica especulativa del idealismo hegeliano. Integración de fisiología y psicología, siguiendo el modelo de las ciencias naturales. Búsqueda de leyes generales sobre la mente humana, pero sin caer en reduccionismos mecanicistas.

Fundó la primera escuela psicológica: el estructuralismo, continuado por Edward Titchener. Formó a generaciones de psicólogos que llevaron la disciplina a Estados Unidos, Rusia y toda Europa. Su laboratorio se convirtió en un modelo para la investigación científica del comportamiento. Sentó las bases para el desarrollo posterior de la psicología cognitiva, la psicofísica y la neurociencia.

Hermann von Helmholtz (1821-1894)

Helmholtz fue una de las grandes figuras intelectuales del siglo XIX alemán: físico, fisiólogo, médico, filósofo de la ciencia y una de los investigadores que más influyeron en el nacimiento de la psicología experimental y en el positivismo científico alemán. Su obra unió ciencia empírica (ciencia "positiva" y matemática), medición rigurosa y teoría fisiológica, convirtiéndolo en un pilar del pensamiento moderno.

Su trabajo dio forma a la ciencia moderna, especialmente a través de su formulación de la *ley de conservación de la energía* y su investigación pionera sobre la visión, la audición y la conducción nerviosa.

En 1847 formuló rigurosamente el principio de que la energía no se crea ni se destruye, solo se transforma: *Ley de conservación de la energía*. Fue el primero en medirla experimentalmente la velocidad de conducción nerviosa, demostrando que los procesos nerviosos no eran instantáneos.

Inventó en 1850 el instrumento que permitió observar el interior del ojo, revolucionando la oftalmología. Desarrolló la teoría de los tres colores básicos en la visión humana: *Teoría tricromática del color*. Explicó cómo el oído descompone

los sonidos en frecuencias, base de la acústica moderna. Su trabajo inspiró a Wilhelm Wundt, fundador del primer laboratorio de psicología científica.

Helmholtz es recordado como un puente entre la física y la vida, un científico que aplicó principios físicos para explicar procesos biológicos y perceptivos. Su influencia llega hasta la neurociencia, la psicología, la ingeniería acústica y la óptica moderna.

Richard Avenarius (1843–1896)

Fue un filósofo alemán conocido principalmente por ser el fundador del empiriocriticismo: corriente del positivismo filosófico de finales del siglo XIX, fundada por Richard Avenarius y Ernst Mach, que busca una filosofía "científica" basada exclusivamente en la "experiencia pura", eliminando cualquier supuesto metafísico.

En su obra central, *Crítica de la experiencia pura* (1888–1890), expone un sistema que pretende fundar la filosofía sobre la experiencia despojada de toda metafísica. Avenarius parte de la idea de que el "hombre y el mundo" no son dos realidades separadas, sino momentos de una única experiencia. La filosofía, para él, debe depurar la experiencia eliminando supuestos metafísicos (como materia, alma, Dios, etc.) y describir el "concepto natural del mundo" tal como se da en la vida del sujeto, sin proyecciones.

El empiriocriticismo busca purificar la experiencia de elementos mentales apriorísticos y metafísicos, centrándose únicamente en la descripción de los hechos observables. Propone reducir todo conocimiento a sensaciones o "elementos neutrales". Sostiene que el conocimiento legítimo proviene solo de la experiencia sensorial directa (colores, sonidos, presiones), sin interpretaciones previas.

Rechaza conceptos como "materia" o "espíritu" como realidades independientes, considerándolos construcciones innecesarias. Ernst Mach propuso que la ciencia debe describir las sensaciones de la forma más sencilla posible, buscando la máxima eficiencia intelectual. Coordinación de Principio: Avenarius introdujo la idea de que sujeto y objeto son inseparables ("no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto"). Se considera una forma de idealismo que reduce el mundo a un "complejo de sensaciones".

El conocimiento no es una "imagen" del mundo externo, sino una reacción vital de un organismo a un ambiente, por lo que desaparece la dicotomía clásica entre lo físico y lo psíquico. Todo lo que se puede legitimar epistemológicamente se reduce a elementos de experiencia, sin admitir entidades "trascendentes" a la conciencia.

Una de las ideas clave de Avenarius es el "principio de economía del pensamiento": la mente debe limitar al máximo el esfuerzo intelectual y eliminar de los juicios todo cuanto no sea estrictamente expresable en términos de experiencia. Esto implica sacrificar conceptos metafísicos, sustancias, causas inmanentes o entidades no observables, favoreciendo una teoría del conocimiento estrictamente descriptiva. En la práctica, esto lo aproxima a un idealismo subjetivo: todo lo real se entiende como contenido de experiencia, y el mundo exterior se deriva de la relación entre el yo y su entorno.

Avenarius critica tanto el materialismo como el idealismo tradicionales por imponer una relación de subordinación entre sujeto y objeto. Ante esto propone una "coordinación de principios": el objeto depende tanto del sujeto como el sujeto del objeto, de modo que ambos son polos de una experiencia única. La idea de que el pensamiento "refleja" una realidad externa se vuelve innecesaria; la experiencia pura reemplaza la noción de causa externa y de sustancia material. Esta tesis tendría una influencia importante en ciertos círculos intelectuales rusos al inicio del siglo XX, aunque luego fue duramente criticada por los marxistas.

Ernst Mach (1838- 1916)

Fue un físico y filósofo austrohúngaro cuyo trabajo transformó la física, la psicología y la filosofía de la ciencia, y cuyo nombre perdura en el número de Mach, la medida de la velocidad en relación con el sonido. Por ejemplo, un avión a "Mach 2" viaja al doble de la velocidad del sonido. Investigó sobre ondas de choque y movimiento supersónico, fundamentales para la aviación moderna. Influyó en el empirismo y el positivismo científico: sostenía que la ciencia debía basarse únicamente en fenómenos observables.

Inspiró indirectamente a científicos como Albert Einstein, especialmente en reflexiones sobre espacio, tiempo e inercia. El llamado "principio de Mach" influyó en el desarrollo de la relatividad general. Mach también criticó conceptos físicos que no podían observarse directamente, como los átomos en su época, lo que generó debates importantes dentro de la física.

Su posición se llama a menudo empiriocriticismo: critica tanto la metafísica como las entidades teóricas que no puedan vincularse claramente a la experiencia (por ejemplo, átomos entendidos como "cosas en sí"). Las teorías son instrumentos para ordenar la experiencia, no descripciones últimas de la realidad. La ciencia, según Mach, busca la "economía del pensamiento": fórmulas y teorías que condensan de la manera más simple y útil la masa de experiencias. Una teoría vale no por ser "verdadera en sí", sino por su capacidad de simplificar, predecir y organizar los fenómenos.

Mach rechaza las afirmaciones sobre realidades inaccesibles a la experiencia (metafísica) y es muy crítico con el realismo que toma las teorías como retratos fieles del mundo. Para él, hablar de "esencia", "sustancia", "alma", etc., carece de sentido científico. En *La mecánica en su desarrollo histórico-crítico* (1838-1916), analiza la evolución de los principios de la mecánica desde una perspectiva crítica y fenomenalista, cuestiona los conceptos newtonianos de espacio y tiempo absolutos e influye profundamente en el surgimiento de la relatividad de Einstein.

Mach revisa la física newtoniana y cuestiona conceptos como el espacio y el tiempo absolutos, insistiendo en que deben entenderse sólo a partir de relaciones entre cuerpos observables. Inspiró lo que luego se llamó "principio de Mach": la inercia de un cuerpo depende de su relación con la masa del universo, no de un espacio absoluto. Esta idea influyó en Einstein en el desarrollo de la relatividad general.

Estudió la percepción visual y auditiva, mostrando cómo lo que llamamos "objetos" son configuraciones estables de sensaciones. De ahí salen, por ejemplo, el "efecto Mach" en óptica y el número de Mach en dinámica de fluidos.

Su empirismo radical y su rechazo de la metafísica fueron decisivos para el Círculo de Viena, que en sus inicios se llamó justamente "Asociación Ernst Mach". De ahí nace el empirismo/positivismo lógico del siglo XX. Mach convierte la ciencia en análisis crítico de nuestras experiencias y de los conceptos con que las organizamos, despojándola de todo lo que no pueda, de algún modo, volver a la sensación.

Leopold von Ranke (1795–1886)

Historiador alemán considerado uno de los fundadores de la historiografía moderna. Su gran aporte fue transformar la historia en una disciplina académica basada en el análisis crítico de fuentes originales y documentos de archivo, en lugar de relatos legendarios o interpretaciones filosóficas: positivismo historiográfico.

Ranke defendía la idea de estudiar el pasado "tal como ocurrió" ("*wie es eigentlich gewesen*"), una frase muy asociada con su método histórico. Para ello utilizaba documentos oficiales, cartas, archivos diplomáticos y testimonios contemporáneos; comparaba fuentes para verificar su fiabilidad; separaba, en lo posible, los hechos de las opiniones personales del historiador.

El historiador no debe juzgar el pasado ni usarlo para fines políticos o morales, sino describirlo fielmente. Introduce métodos filológicos y comparativos para evaluar la autenticidad, fiabilidad y procedencia de los documentos. Ranke duda de que la historia avance hacia un fin predeterminado (rechazo de la idea de progreso); cada época posee su propio valor y singularidad, sin ser un simple paso hacia otra. Considera al Estado como el principal actor histórico, especialmente en la Europa moderna, y lo estudia en su dimensión política, diplomática y religiosa.

Ranke veía la historia como expresión de un orden providencial, aunque sin caer en determinismos. Cada época es inmediata a Dios. Una de sus frases más célebres: cada época tiene su propio valor intrínseco y no debe juzgarse desde parámetros posteriores. Rechaza la idea de que la humanidad avanza necesariamente hacia un fin moral o racional.

Franz von Liszt (1851-1919)

Fue un destacado jurista y criminólogo alemán que influyó significativamente en la doctrina y la política penal modernas. Liszt es considerado el fundador de la Escuela de Marburgo, que abordaba el derecho penal desde una perspectiva de las ciencias sociales. El delito como fenómeno social: Para Liszt, el crimen no podía entenderse solo como una infracción jurídica abstracta. Consideraba que había que analizar las condiciones sociales, económicas, psicológicas, y biológicas del delincuente. Se alejaba así de la visión clásica puramente legalista.

Una de sus ideas más influyentes fue que la pena debía servir para prevenir delitos, corregir al delincuente, y proteger a la sociedad. No veía el castigo únicamente como retribución moral ("castigar porque se hizo el mal"), sino como un instrumento práctico de política criminal. La escuela clásica (como Cesare Beccaria) ponía el foco en el acto delictivo, la responsabilidad moral, y la igualdad formal ante la ley. Liszt, en cambio, pone el énfasis en la personalidad del delincuente, el contexto social, y la utilidad preventiva de la pena.

EL NEOKANTISMO

Los positivistas alemanes del siglo XIX siguen la corriente del pensamiento inglés. Las ideas fundamentales son las mismas: rechazo de la metafísica, limitación al dato sensible, fe en la evolución y en el progreso, sustitución de la religión por la ciencia, el arte y la sociología. Todo con una fuerte dosis de crítica del conocimiento.

En la segunda mitad del siglo se produce en Alemania un movimiento filosófico que intenta superar el positivismo, aunque en el fondo sigue condicionado por el espíritu positivista. Un grupo de pensadores veían la salvación de la filosofía en la vuelta a Kant, e inician la restauración del kantismo.

El neokantismo surge en un contexto de transformación cultural e industrial en Alemania, a finales del siglo XIX. Alcanza su auge entre finales del siglo XIX y principios del XX, especialmente con las escuelas de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer) y Baden (Windelband, Rickert). Se desarrolla como un retorno a Kant frente al idealismo especulativo hegeliano. Aunque no constituye una "época" en sentido clásico como la Ilustración o el Romanticismo, el neokantismo se ubica claramente en el umbral de la filosofía contemporánea, influyendo directamente en corrientes del siglo XX.

El primer impulso fue la obra de Otto Liebmann titulada *Kant und die Epigonen* (1865), con concluía cada capítulo con la conclusión: "Por tanto, hay que volver a Kant". Un paso más en la misma dirección lo dio F. A. Lange (1828)-1875) con su famosa *Historia del materialismo*.

Más tarde el movimiento neokantiano se dividiría en dos corrientes o escuelas: la *Escuela de Marburgo*, representada por Hermann Cohen (1842-1918), y la *Escuela de Baden* o suroeste alemán, representada por Wilhelm Windelband (1848-1915) y su discípulo Heinrich Rickert (1863-1936).

El neokantismo aparece como reacción a dos grandes corrientes del siglo XIX: El positivismo (que reducía el conocimiento a los hechos empíricos y la ciencia natural). El materialismo científico dominante en algunas interpretaciones de la ciencia. Frente a esto, los neokantianos defienden que la ciencia necesita condiciones *a priori* del conocimiento (retoman a Kant). La filosofía debe analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, no competir con la ciencia.

El nuevo movimiento estaba en parte preparado, como reacción, por la situación filosófica del tiempo. Los materialistas fomentaban una fantástica metafísica multitudinaria, con la que pretendían haber penetrado en las mismas entrañas de la naturaleza y haber resuelto los enigmas del universo de una vez para siempre.

Contra esta actitud se levantó la crítica neokantiana, que llamaba la atención sobre las limitaciones naturales del conocer humano tal como las había mostrado el criticismo kantiano. Los neokantianos conceden más atención al lado formal del espíritu humano, distanciándose así mucho más del materialismo que los positivistas y los empiristas. Incluso no tienen reparo en designarse a sí mismos como idealistas.

Se comenzó a reconocer que los constructores de sistemas filosóficos –Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

así como Johann Friedrich Herbart y Jakob Friedrich Fries, los positivistas y Arthur Schopenhauer, tenían ciertamente una base en Immanuel Kant, pero una base muy estrecha; y que la filosofía se había alejado, para su propio perjuicio, del punto de vista crítico de Kant.

Entre los idealistas, la doctrina de Immanuel Kant sobre la espontaneidad del yo y sobre la participación creadora del pensamiento en la constitución de la experiencia había conducido a que se prestara atención únicamente a ese yo creador y se descuidara el hecho de que, en las impresiones del sentido externo e interno, se nos "da" algo que no es producido por el yo.

El positivismo y el materialismo, por el contrario, se habían atendido únicamente a ese "dato" y habían descuidado el resultado de las investigaciones trascendentales de Immanuel Kant. La metafísica de Arthur Schopenhauer había interpretado, por vía de analogía, la voluntad –que él reconocía como la esencia más íntima de nuestro yo– dentro de todo el mundo de lo dado, y con ello había hecho del "noúmeno" kantiano un uso que este sin duda habría desaprobado.

El impulso para el retorno a Kant partió de tres hombres. En primer lugar, provino de las ciencias naturales. El importante naturalista Hermann von Helmholtz (1821-1894) subrayó con énfasis que las ciencias naturales necesitan una investigación epistemológica y una clarificación de sus propios conceptos fundamentales. Señaló a Kant como el pensador cuya filosofía podía lograr este objetivo.

Friedrich Albert Lange (1828-1875) escribió su famosa *Historia del materialismo*. En ella trata el materialismo antes y después de Kant. Lange demuestra que el "materialismo" es indispensable como principio de investigación científica, pero que no es adecuado ni suficiente para construir una metafísica sobre él y para conocer la esencia más profunda de las cosas. Lange señala que la "materia" es en sí misma un concepto de nuestro entendimiento.

Finalmente, Otto Liebmann (1840-1912) planteó en su libro *Kant und die Epigonen* el llamado a un retorno a Kant. Analizó una tras otra las principales corrientes filosóficas surgidas después de Kant desde el punto de vista del criticismo kantiano y concluía cada capítulo con la frase: «¡Así pues, hay que volver a Kant!».

A estos hombres siguió un renacimiento del kantianismo en Alemania y también en otros países europeos. Surgió una apenas abarcable literatura sobre Kant. A pesar de la temprana división de este neokantianismo en diferentes "escuelas", se pueden, sin embargo, identificar algunos rasgos comunes de este movimiento filosófico.

Todos los neokantianos intentan desarrollar la doctrina de Kant en una u otra dirección. Según Wilhelm Windelband: "Comprender a Kant significa ir más allá de él".

El punto en el que los neokantianos critican al propio Kant es, sobre todo, la cosa en sí. Ya Otto Liebmann había calificado la suposición kantiana de una cosa en sí situada fuera del espacio y del tiempo como un sinsentido y como la fuente de todos los malentendidos y desviaciones posteriores a Kant.

Pero no se hace justicia a Kant si se le considera únicamente como teórico del conocimiento. La principal preocupación de Kant era práctica y moral. Es

característico de muchos neokantianos centrarse solo en el problema epistemológico y en la aportación de Kant a la crítica de los límites del conocimiento.

LA ESCUELA DE MARBURGO

La Escuela de Marburgo fue una de las dos grandes corrientes del neokantismo, junto con la Escuela de Baden. La Escuela de Marburgo fue la corriente más estrictamente epistemológica del neokantismo.

Su objetivo no era "volver a Kant" en general, sino reconstruir críticamente la filosofía kantiana como fundamento lógico de las ciencias exactas. La ciencia es un proceso en construcción, no un conjunto de hechos.

Su rasgo distintivo fue un racionalismo crítico, centrado en la fundamentación a priori de las ciencias, especialmente las ciencias exactas. Reinterpretó a Kant desde una perspectiva estrictamente epistemológica y científica.

La escuela se enfocó en justificar las ciencias mediante un análisis de las condiciones del conocimiento siguiendo a Kant. La objetividad científica no depende de datos empíricos dados, sino de estructuras conceptuales a priori que la razón construye.

Los objetos no son "cosas" sino funciones lógicas dentro de teorías. Esto anticipa ideas del estructuralismo y del positivismo lógico. La ciencia paradigmática es la física matemática, porque muestra cómo la razón construye leyes universales.

Los neokantianos de Marburgo rechazaron interpretaciones psicologistas o metafísicas, y trataron a Kant como un teórico de la objetividad científica. Se centraron en investigar las condiciones lógicas y metodológicas que hacen posible el conocimiento científico. Los objetos no son "cosas dadas", sino correlatos de leyes y métodos científicos, una idea desarrollada especialmente en Marburgo.

La escuela floreció entre 1870 y 1933, en un ambiente intelectual marcado por el auge de las ciencias naturales y la consolidación de la universidad moderna alemana. Su influencia se extendió desde la epistemología hacia la ética, el derecho, la religión y el arte, especialmente en la obra tardía de Cassirer.

El neokantismo fue precursor de corrientes posteriores como el empirismo lógico, la fenomenología y la filosofía analítica de la ciencia. Su énfasis en la objetividad científica y el análisis conceptual sigue siendo relevante en debates contemporáneos sobre la racionalidad y la estructura del conocimiento.

La Escuela de Marburgo influyó en el positivismo lógico (Carnap estudió con Natorp), la fenomenología (Husserl dialoga críticamente con ellos), la filosofía analítica de la ciencia, la teoría cultural del siglo XX (Cassirer).

Fue una de las últimas grandes escuelas sistemáticas antes de la crisis intelectual de la Alemania de entreguerras.

Los tres principales representantes neokantianos de la Escuela de Marburgo:

Hermann Cohen (1842-1918)

Cohen fue el fundador de la escuela y maestro de Ortega y Gasset. Ortega cursó filosofía en Marburgo, entre 1906 y 1907, con Cohen y Natorp: se formó en el

neokantismo lógico-epistemológico, especialmente en la idea de que la razón construye la objetividad científica.

La *Teoría de la experiencia pura* (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, revisada en 1885 y 1918) de Hermann Cohen es el corazón filosófico de la Escuela de Marburgo. Esta obra marcó el giro hacia una fundamentación estrictamente lógica de la ciencia. Reinterpreta la "experiencia" como producción conceptual, no como percepción. Para Hermann Cohen, la ciencia progresa eliminando lo empírico en favor de lo racional.

Hace una reinterpretación radical de Kant donde la experiencia no es algo que recibimos, sino algo que la razón produce. Para Cohen, la experiencia pura no es la experiencia empírica (lo que percibimos), sino la estructura lógica que hace posible la ciencia. La experiencia pura es la condición de posibilidad de toda experiencia científica.

Esto implica tres tesis fundamentales: No hay datos "dados": todo dato es ya un producto del pensamiento. La experiencia es un proceso, no un punto de partida. La ciencia no describe el mundo: lo constituye conceptualmente.

Cohen critica la idea de que la experiencia empírica sea un punto de partida seguro. Lo empírico es variable, contingente, confuso. La ciencia exige universalidad y necesidad, que solo provienen de la razón. Por eso, el fundamento de la ciencia no puede ser lo empírico, sino lo puro, es decir, lo lógico.

Cohen retoma el método trascendental de Kant, pero lo convierte en una lógica de la producción científica. No pregunta "¿cómo conocemos?", sino "¿qué condiciones lógicas hacen posible la ciencia moderna?" La respuesta: las categorías y principios que la razón introduce en la experiencia.

La ciencia moderna demuestra que la experiencia no se recibe, sino que se construye mediante conceptos matemáticos. Para Cohen, la matemática es la ciencia más pura porque: No depende de la percepción. Produce objetos ideales (números, funciones, infinitesimales). Muestra cómo la razón crea estructuras necesarias. Por eso, la física matemática (Newton, luego la física moderna) es el paradigma de conocimiento.

Una idea clave de Cohen es que la ciencia es un proceso infinito. Nunca hay un "dato final". La experiencia se construye continuamente. La verdad científica es un límite regulativo, no un hecho consumado. Esto anticipa ideas del neokantismo tardío, del estructuralismo y del positivismo lógico.

Paul Natorp (1854-1924)

Natorp fue el sistematizador del programa marburgués. Amplió el programa hacia las ciencias exactas, la psicología, la ética y la pedagogía. Buscó reconstruir la filosofía kantiana como un sistema completo. Defiende una "psicología sin alma": la psicología debe ser lógica, no introspectiva. Su proyecto ha sido reconstruir toda la filosofía como ciencia de la validez. Su trabajo abarcó epistemología, lógica, pedagogía y psicología filosófica, y su influencia alcanzó a figuras como Cassirer, Husserl, Gadamer y Heidegger.

Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (1910) es su obra epistemológica más importante. Paul Natorp hizo una interpretación kantiana del

platonismo y estudió especialmente los problemas psicológicos y pedagógicos: *Platos Ideenlehre, Kant und die Marburger Schule* (1921).

La psicología crítica de Paul Natorp es uno de los aportes más originales del neokantismo de Marburgo: una psicología sin alma, sin introspección y sin datos empíricos "dados", concebida como una ciencia estrictamente lógica. Es una de las raíces de la fenomenología, la hermenéutica y la epistemología contemporánea.

Unidad de la conciencia: la psicología no debe ser empírica, sino una ciencia de la estructura lógica de la conciencia. Pedagogía social: la educación es un proceso comunitario, no individualista. Idealismo crítico: la objetividad científica surge de la ley, no de los datos sensibles. Ampliación del criticismo: incluye moral, estética, religión y ciencias humanas como formas válidas de conocimiento.

Cohen y Natorp fueron los líderes de la Escuela de Marburgo y compartían tres convicciones fundamentales: La filosofía debe fundamentar la ciencia moderna. La objetividad no proviene de los datos, sino de la razón. El método filosófico es el método trascendental, entendido como análisis de condiciones de posibilidad. En esto, Cohen y Natorp eran inseparables: formaban un frente común contra el psicologismo, el empirismo y el naturalismo.

Aunque Cohen y Natorp trabajaron juntos durante décadas, hubo diferencias importantes: Cohen era más dogmático en su defensa del racionalismo. Natorp era más abierto a la psicología, la pedagogía y la cultura. Cohen desconfiaba de Platón; Natorp lo reivindicaba. Cohen veía la ciencia como el centro; Natorp veía la formación del sujeto como tarea filosófica. Estas tensiones enriquecieron la escuela y permitieron que Cassirer la transformara después.

Ernst Cassirer (1874-1915)

Cassirer fue el renovador. Fue profesor en Berlín, Hamburgo, Gotinga, Oxford, Yale y Columbia. En 1929 se convirtió en el primer rector judío de una universidad alemana (Hamburgo). Emigró tras la llegada del nazismo. Es uno de los grandes filósofos del siglo XX, aunque durante décadas estuvo injustamente olvidado.

Es el heredero más brillante y creativo de la Escuela de Marburgo: el pensador que llevó el neokantismo más allá de la ciencia hacia la cultura, el lenguaje, el mito y el arte. Evolucionó la tradición marburguesa hacia una filosofía de la cultura, culminando en su teoría de las formas simbólicas.

La obra central de Cassirer es la trilogía *Filosofía de las formas simbólicas* (1923–1929), en la que desarrolla su idea más influyente: El ser humano no vive en un mundo de cosas, sino en un universo de símbolos. Esto significa que la realidad humana está mediada por sistemas simbólicos como lenguaje, mito, arte, ciencia, religión, derecho, historia. Cada sistema es una forma simbólica, una manera de dar sentido al mundo.

Cassirer parte de Cohen y Natorp, pero los supera en tres movimientos decisivos: Cohen había hecho del conocimiento científico el centro de la filosofía. Cassirer amplía el criticismo: La cultura entera es una construcción de la razón. Retoma el funcionalismo de Marburgo, pero lo aplica a todos los ámbitos culturales.

Un mito o una obra de arte no son “cosas”, sino formas de organizar la experiencia. Cassirer reconoce que la razón no es solo lógica matemática; también es imaginación, expresión, narración, simbolización.

En *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) expone Cohen su teoría de la experiencia pura. Rechaza el psicologismo: La experiencia no es un fenómeno mental, sino una estructura lógica. Defiende una objetividad sin metafísica: No necesitamos “cosas en sí”: basta con las funciones conceptuales. La ciencia es creación racional, no copia la realidad: la construye mediante leyes.

Ernst Cassirer toma esta idea y la extiende a la cultura: el lenguaje, el mito y el arte también son formas simbólicas de objetividad. Cassirer lleva el neokantismo más allá de la ciencia hacia la cultura. La objetividad no solo está en la ciencia, sino también en el lenguaje, el mito, el arte y la historia.

El ser humano es un *animal symbolicum*. El hombre no es solo racional: es simbólico. Todo lo que hace pasa por mediaciones simbólicas. La ciencia no es la única forma de objetividad. El arte, el mito o el lenguaje también producen mundos coherentes. El mito es una forma de pensamiento, no es un error primitivo, sino una estructura simbólica con su propia lógica. La libertad como creación de formas: La libertad humana consiste en poder crear y transformar símbolos.

El mito es una forma de pensamiento que organiza la realidad mediante imágenes, emociones, fuerzas, narraciones, símbolos cargados de afecto. No es una explicación racional del mundo, sino una vivencia inmediata donde todo está cargado de sentido. El mito es una experiencia total, no un relato ingenuo. A diferencia de la ciencia, el mito no opera con conceptos generales, opera con imágenes vivas.

El mundo mítico está poblado de potencias, espíritus, demonios, dioses, energías. Estas fuerzas no son metáforas: son realidades simbólicas que estructuran la experiencia. Para Cassirer, el mito y el lenguaje nacen juntos. Ambos son formas de expresión simbólica. El lenguaje fija imágenes. El mito las organiza en narraciones. Juntos crean un mundo de sentido. Esto anticipa ideas de la antropología estructural y la lingüística moderna. La ciencia y el mito son dos modos distintos de simbolizar el mundo. El mito: expresión afectiva, imágenes vivas, fuerzas. La ciencia: conceptos, leyes, funciones. Ambos son construcciones simbólicas, pero con lógicas diferentes.

Otras obras importantes:

El problema del conocimiento (1906–1920): historia crítica del pensamiento científico. *Sustancia y función* (1910): clave para entender su funcionalismo. *El mito del Estado* (1946): análisis del totalitarismo y del poder simbólico del mito político. Cassirer analiza cómo el mito puede reaparecer en la política moderna. *Ensayo sobre el hombre* (1944): síntesis madura de su antropología filosófica.

El impacto de Cassirer llega a la antropología (Geertz), la lingüística (Sapir, Whorf), la fenomenología (Merleau-Ponty), la hermenéutica (Gadamer), la filosofía analítica (Goodman), la teoría política (Arendt), la estética contemporánea. Cassirer es el puente entre el neokantismo y la filosofía contemporánea. Transforma el criticismo en una filosofía de la cultura, donde el ser humano se entiende como creador de mundos simbólicos.

El debate de Davos entre Cassirer y Heidegger (1929)

Cassirer fue protagonista del famoso debate de Davos (1929) con Heidegger, un momento clave en la filosofía del siglo XX, uno de los momentos más simbólicos de la filosofía del siglo XX: el choque entre el último gran neokantiano y el joven Heidegger, que representaba la ruptura con toda la tradición racionalista.

No fue solo un debate académico: fue un enfrentamiento entre dos visiones del ser humano, del conocimiento y de la filosofía misma. Martin Heidegger, autor de *Ser y tiempo* (1927), representante de la fenomenología existencial y crítico de la tradición kantiana.

El tema oficial era la interpretación de Kant, pero el debate se convirtió en algo mucho más profundo. Para Cassirer, Kant es el fundador de la objetividad científica y de la libertad moral. Kant muestra que el ser humano es un ser racional y simbólico, capaz de crear: ciencia, arte, lenguaje, mito, derecho, cultura. La libertad humana consiste en crear formas simbólicas que dan sentido al mundo.

Para Heidegger, Kant revela algo más radical: El ser humano es un ser finito, arrojado, temporal, angustiado. La razón no es el centro: lo fundamental es la existencia (*Dasein*), marcada por la muerte, la temporalidad, la facticidad, la angustia. Heidegger defiende la finitud, la historicidad y la existencia concreta.

Para Heidegger Kant es el precursor de una ontología de la finitud. La imaginación trascendental es más fundamental que la razón.

El debate simboliza el fin del neokantismo, el ascenso de la fenomenología y el existencialismo, la crisis del racionalismo europeo, el paso de la filosofía de la cultura a la filosofía de la existencia.

Cassirer quedó como el último gran defensor del humanismo ilustrado. Heidegger, como el iniciador de una nueva época filosófica. Muchos jóvenes filósofos (como Gadamer) sintieron que Heidegger representaba el futuro.

Las críticas a Ernst Cassirer

Las críticas a Ernst Cassirer suelen concentrarse en tres frentes: su antropología filosófica, su teoría del símbolo y su concepción de la cultura. Una objeción frecuente es que define al ser humano de modo demasiado "predicativo" o abstracto, como animal simbólico, y deja en segundo plano los productos históricos y materiales que también constituyen lo humano.

Una crítica importante es que Cassirer parece distinguir al hombre del animal casi solo por su capacidad simbólica, lingüística o representacional. Desde esa perspectiva, se le reprocha que su criterio sea demasiado formal y que no explique bien la diversidad de prácticas concretas –técnicas, agrícolas, bélicas, rituales, productivas– mediante las cuales las comunidades humanas se constituyen históricamente.

También se le objeta que su contraste entre "espacio perceptivo" y "espacio simbólico" puede sonar jerárquico o eurocéntrico, porque toma como referencia el desarrollo científico y abstracto para medir otras formas de vida humana. En esa

línea, algunos críticos consideran problemático que use la ciencia como frontera decisiva entre lo humano y lo animal.

Otra crítica es que su teoría de las formas simbólicas puede parecer demasiado integradora: religión, mito, lenguaje, arte y ciencia aparecen como variaciones de una misma función simbólica, lo que suaviza demasiado las diferencias reales entre esos dominios y hace que la explicación pierda el elemento histórico o material.

También se le reprocha una cierta tendencia a "idealizar" la cultura, porque el acento recae en la mediación simbólica y no tanto en conflictos, instituciones, trabajo o poder. Desde enfoques más materialistas, esto hace que su filosofía parezca demasiado centrada en la conciencia y demasiado poco en la praxis.

Cassirer es criticado por mantener un marco kantiano demasiado rígido, incluso cuando intenta ampliarlo hacia la cultura. Se le reprocha que su teoría del conocimiento y de los símbolos sigue siendo demasiado apriorística, dejando poco espacio para factores materiales, históricos o biológicos. Su visión del mito como una etapa superable por la razón se considera demasiado optimista.

La noción de símbolo es central en su obra, pero varios críticos señalan que Cassirer no ofrece una definición unívoca. El símbolo aparece como estructura cognitiva, mediación cultural, forma de objetivación, y función universal del espíritu. Esta polisemia dificulta evaluar empíricamente su teoría. Su análisis se centra en lenguaje, mito, arte y ciencia, pero deja fuera la técnica como forma simbólica, lo que hoy se considera una omisión importante.

Con el desarrollo posterior de la semiótica (Peirce, Saussure, Eco), la teoría de Cassirer no distingue adecuadamente entre signo y símbolo, no integra una teoría sistemática de la comunicación, y no aborda la pragmática del uso del lenguaje. La semiótica posterior (Saussure, Peirce, Eco, Barthes) considera que Cassirer ofrece una teoría demasiado amplia y filosófica del símbolo, sin el rigor analítico que la semiótica exige para estudiar signos, códigos y sistemas de comunicación.

LA ESCUELA DE BADEN

Wilhelm Windelband (1848-1915)

Windelband fue una figura central de la Escuela de Baden. Es especialmente conocido por distinguir entre dos formas de conocimiento científico: Ciencias nomotéticas, que son las que buscan leyes generales y universales, como la física o la química; ciencias idiográficas, las que estudian hechos singulares e irrepetibles, como la historia. Esta distinción influyó mucho en la filosofía, la historiografía y las ciencias sociales del siglo XX.

También defendió la idea de que la filosofía debía estudiar los valores (verdad, bien, belleza) y no limitarse solo al análisis de hechos.

Por eso tuvo gran influencia en pensadores posteriores como Heinrich Rickert y, de manera indirecta, en Max Weber.

También destacó como historiador de la filosofía. Influyó mucho en la filosofía de la cultura y en la metodología de las ciencias humanas. Su idea principal era que no

todas las ciencias estudian la realidad del mismo modo: unas buscan leyes generales, mientras otras se ocupan de hechos singulares.

Entre sus obras más conocidas están sus textos de historia de la filosofía y sus *Preludios*. Se lo suele leer como un representante del neokantismo que defendía una filosofía orientada por valores y por el análisis histórico de los problemas, no solo de los autores.

Entre sus obras más conocidas están: *Historia de la filosofía moderna* (1878–1880); *Preludios* (1884); *Historia y ciencia natural* (1894).

Heinrich Rickert (1863-1936)

Rickert fue discípulo y sucesor de Wilhelm Windelband en la Escuela de Baden, destacando en la filosofía de los valores y la metodología de las ciencias culturales.

Rickert diferenció las ciencias naturales (nomotéticas, leyes generales) de las culturales (idiográficas, hechos individuales valorados). Desarrolló una "filosofía de valores" objetiva, donde el conocimiento implica juicios de valor trascendentales: "lo lógico no existe, sino que vale".

Rickert influyó en Max Weber (concepto de tipo ideal), Heidegger (su asistente inicial) y la teoría de la cultura. Criticó la fenomenología de Husserl, el vitalismo de Bergson y el existencialismo.

Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband compartían la distinción entre ciencias nomotéticas (leyes generales, como las naturales) e idiográficas (hechos singulares, como las históricas o culturales), pero Rickert profundizó y sistematizó las ideas de su maestro de manera más formal y axiológica.

Windelband introdujo la diferenciación en su discurso rectoral de 1894, enfocándose en la orientación práctica: nomotética para lo universal y abstracto, idiográfica para lo concreto e individual, sin enfatizar tanto los valores.

Rickert, en cambio, la hizo más precisa al vincularla a valores objetivos trascendentales: las ciencias culturales seleccionan lo histórico relevante mediante una "valoración" que individualiza lo significativo del continuo heterogéneo de la realidad, evitando el relativismo historicista.

Para Windelband, los valores eran principios normativos más descriptivos, como juicios de validez (*Geltung*) frente a hechos (*Urteile*), influido por Kant.

Rickert desarrolló una teoría sistemática de valores "válidos" pero no existentes, donde el conocimiento implica selección valorativa: lo lógico o cultural "vale" independientemente de la subjetividad, criticando vitalismos como el de Dilthey. Rickert avanzó hacia una epistemología más analítica y anti-psicologista, preparando el terreno para Lask y Heidegger.

Obras de Rickert:

El objeto del conocimiento (1892), *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales* (1896/1902) y varios textos metodológicos clave del neokantismo. Estas obras fundamentan su distinción entre ciencias naturales y ciencias histórico-culturales.

Hans Vaihinger (1852–1933) – Ficcionalismo

Hans Vaihinger ocupa una posición especial dentro del neokantismo, es una figura singular dentro de la corriente neokantiana. Hans Vaihinger pertenece principalmente a la corriente del neokantismo, aunque su pensamiento se sitúa entre el neokantismo, el pragmatismo, y ciertas intuiciones de Nietzsche sobre la función vital de las ilusiones. Es reconocido sobre todo por crear la filosofía del “como si”, una teoría que sostiene que los seres humanos utilizan ficciones conscientes para comprender y manejar la realidad.

Fue un destacado especialista en Kant, profesor en Estrasburgo y luego en la Universidad de Halle, donde llegó a ser catedrático. Fundó dos instituciones clave para los estudios kantianos: *Kant-Studien* (1896) y *Kant-Gesellschaft* (1904).

Es célebre por su obra *Die Philosophie des Als-Ob* (La filosofía del como si, 1911), donde desarrolla su teoría de las ficciones, según la cual las personas actúan como si ciertas ideas fueran verdaderas. Estas ideas pueden ser falsas o indemostrables, pero son útiles para pensar y vivir. Muchas ideas humanas –científicas, morales o religiosas– funcionan como ficciones útiles: actuamos como si fueran verdaderas, aunque no podamos demostrarlo plenamente.

Ejemplos: átomos, electrones, el “hombre medio”, el Estado ideal, el “Ding an sich”. Vaihinger aclara que esto no es escepticismo: no se duda de las ficciones, sino que se aceptan pragmáticamente porque permiten resolver problemas que no tienen solución racional.

Su pensamiento combina elementos de Neokantismo → porque retoma la idea kantiana de que no conocemos la realidad “en sí”, sino mediante construcciones mentales. Ficcionalismo → corriente asociada especialmente a él, donde ciertas nociones son consideradas ficciones prácticas. Influencias del positivismo y del pragmatismo, aunque no se lo clasifica directamente dentro de esas escuelas.

La ficción no debe confundirse con la hipótesis. También la hipótesis es una suposición de trabajo, de cuyo valor de verdad definitivo no es necesario estar convencido. Sin embargo, se espera poder ‘verificarla’ pronto mediante comprobación, demostrar que es verdadera o descartarla como falsa y abandonarla. En el caso de la ficción no se espera eso. Se la reconoce desde el principio como falsa o contradictoria. Aun así, se la utiliza, y además con éxito.

Kant ya había utilizado la fórmula “como si” en un lugar importante de su obra: al explicar las “ideas regulativas” de la razón: alma, mundo, Dios. Vaihinger considera ahora que este procedimiento lo aplicamos constantemente en los más diversos ámbitos. Por ejemplo, en matemáticas el concepto de lo infinitamente pequeño es claramente contradictorio y, sin embargo, absolutamente indispensable. En ética, la libertad de la voluntad es un sinsentido lógico; aun así, constituye la base indispensable de nuestro orden moral.

Vaihinger se plantea ahora la pregunta: ¿cómo es posible que, con representaciones conscientemente falsas, logremos sin embargo resultados correctos? Y responde: el pensamiento es una función orgánica que actúa con un fin. Originariamente no es

otra cosa que un medio en la lucha por la existencia. Sirve para la autoconservación del ser vivo. No existe por sí mismo.

Vaihinger toma de Kant la idea de que no podemos conocer las cosas en sí mismas; solo los fenómenos. De Nietzsche, la noción de que la vida requiere ilusiones vitales. Del pragmatismo, la idea de que el valor de una creencia depende de su utilidad práctica. Vaihinger combina estas influencias para afirmar que la razón humana es una herramienta adaptativa, no un espejo de la realidad.

El pensar es un arte. La lógica es la teoría del arte de pensar. Junto a los métodos ordinarios y regulares de la lógica, las reglas del arte, existen 'artificios', métodos irregulares del pensamiento, por así decirlo trucos, que en la lucha por la existencia se muestran como adecuados para un fin. Los más importantes entre ellos son las ficciones.

Las ficciones forman poco a poco un mundo entero –irreal– por sí mismo. Pero todo este mundo del 'como si', aunque irreal, no carece de valor. Para toda la vida espiritual superior del ser humano es incluso más importante que el mundo de lo 'real'. La verdad no es otra cosa que utilidad para la vida. No existe ningún otro criterio 'objetivo'.

Estos pensamientos de Vaihinger no están lejos de los de Nietzsche y Schopenhauer. Las ideas de Vaihinger se relacionan muy estrechamente con las del pragmatismo inglés y estadounidense, y en parte también con la posterior 'filosofía de la vida'.

Críticas al neokantismo en su conjunto

El neokantismo recibió críticas por su formalismo epistemológico, su rechazo a la metafísica y su incapacidad para conectar lo transcendental con la existencia concreta. Estas objeciones provenían principalmente del marxismo, Heidegger y corrientes fenomenológicas.

Desde una perspectiva materialista, el neokantismo se vio como una reacción reaccionaria contra el materialismo científico post-1848 y el marxismo, exacerbando lo idealista-subjetivo de Kant al criticar sus "concesiones" al materialismo. Se le reprochó ignorar las bases reales de la formación espiritual, reduciéndola a abstracciones desconectadas de la historia material.

Heidegger denunció al neokantismo (especialmente el de Baden, con Windelband y Rickert) como una "metodología hueca" que banaliza la teoría de la ciencia, fallando en captar la tensión entre filosofía transcendental y el "hombre vivo" como totalidad concreta.

Generó un "abismo infranqueable" entre principios normativos (valores) y realidad fáctica, limitándose a lógica formal sin acceder a la estructura del conocimiento o la historicidad.

Sus escuelas (Marburgo: epistemología conceptual sin "cosa en sí"; Baden: distinción nomotética/idiográfica) fueron inestables, disolviéndose rápidamente ante positivismo, fenomenología y neohegelianismo por adoptar elementos ajenos sin cohesión. Filósofos como Husserl y Hartmann impulsaron sus ideas mediante rechazo, destacando su énfasis excesivo en categorías científicas sin crítica profunda.

La disolución de las escuelas neokantianas

La disolución de las escuelas neokantianas no fue un evento puntual, sino un proceso gradual entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. El neokantismo – especialmente las escuelas de Marburgo y Baden– perdió cohesión interna y relevancia debido a transformaciones filosóficas profundas que marcaron el surgimiento de la filosofía contemporánea.

Las escuelas neokantianas se disolvieron en una generación debido a su inestabilidad interna y al auge de corrientes rivales. Factores clave incluyeron la adopción de elementos ajenos y la incapacidad para mantener cohesión doctrinal. La dificultad para articular la relación entre las estructuras trascendentales y la realidad concreta debilitó la unidad del programa neokantiano. En la escuela de Baden, por ejemplo, el problema de conectar normatividad y hechos históricos se volvió central y tensionó el sistema.

Los representantes incorporaron ideas de sistemas afines al idealismo objetivo, como ciencias sociales y neohegelianismo, lo que diluyó su pureza neokantiana y fragmentó las escuelas. La escuela de Marburgo se centró en epistemología científica estricta, mientras Baden priorizó valores y metodología cultural, generando divisiones internas irreconciliables.

El neokantismo cedió ante el positivismo lógico, la fenomenología de Husserl y Heidegger, el neohegelianismo y el marxismo, que ofrecieron respuestas más dinámicas a la metafísica y la historicidad. Críticas como las de Heidegger destacaron su formalismo vacío, acelerando su declive en el siglo XX. Fenomenología, filosofía de la vida, positivismo lógico y hermenéutica ofrecieron alternativas más flexibles y atractivas frente al formalismo neokantiano. Estas corrientes terminaron por reemplazarlo en la academia alemana.

La Primera Guerra Mundial (1914-1918) y los cambios institucionales alteraron profundamente la vida académica, debilitando redes y tradiciones que sostenían al neokantismo. Aunque las escuelas neokantianas se disolvieron, su influencia no desapareció: Inspiraron la fenomenología (Husserl estudió a los neokantianos). Influyeron en el Círculo de Viena y el empirismo lógico. Proporcionaron conceptos clave para la filosofía de la cultura y la teoría del conocimiento del siglo XX.

CRÍTICA DE ORTEGA Y GASSET AL NEOKANTISMO

Ortega y Gasset critica el neokantismo no tanto como un conjunto de errores puntuales, sino como una "actitud intelectual" que extraña la vida, porque somete todo inmediato a la mediación de la teoría, la conciencia y los valores universales, desapoderando al mundo de su presencia vivida. Su crítica se enmarca en la transición de una etapa "neokantiana" temprana (1907-1911) a una filosofía de la "razón vital" que busca superar el idealismo moderno, incluido el neokantismo.

Ortega ve en el neokantismo una racionalización abstracta de la realidad, centrada en la epistemología y la lógica, que deja fuera la corporeidad, la alteridad y la historicidad concretas de la vida. En el neokantismo, la vida inmediata se vuelve

“fáctica” y sin sentido, y solo la ciencia-teoría le “presta” sentido, mientras que para Ortega el sentido brota de la situación concreta en la que el hombre vive.

Para Ortega, la insistencia neokantiana en “valores” y “universalidad” oscurece la individualidad radical de cada persona y de cada situación histórica. El neokantismo, según él, reduce la cultura a un sistema de valores objetivos, mientras que Ortega subraya la singularidad biográfica y la irreductible densidad de lo individual frente al “yo objetivo” del neokantismo (especialmente de la escuela de Baden con Rickert y Windelband).

Hasta aproximadamente 1911, Ortega se mueve dentro del marco neokantiano de la Escuela de Marburgo (especialmente bajo la influencia de Cohen y Paul Natorp), pero pronto empieza a problematizarlo desde la fenomenología y de ahí a forjar su propia filosofía de la vida. En obras posteriores (*Meditaciones del Quijote*, *La rebelión de las masas*, *Sobre la razón histórica*) se advierte una crítica global al idealismo moderno, donde la versión neokantiana aparece como una de sus formas más depuradas, pero igualmente insuficientes para pensar la realidad vital y la historia.

Obras en las que Ortega propone la superación del neokantismo:

Investigaciones psicológicas (1921-1953, elaboradas a partir de 1915-1916): En este curso-manuscrito Ortega se sirve de la fenomenología de Husserl para “desembarazarse del neokantismo” marburgués, sustituyendo el modelo constructivista-cultural de Cohen-Natorp por un análisis de la conciencia vivida. Aquí se ve claramente la transición de una filosofía neokantiana de la cultura a una filosofía de la vida. *Meditaciones del Quijote* (1914, retomada y ampliada luego): Esta obra pone en el centro la vida como “circunstancia” y la actitud histórica, frente al punto de vista puramente teórico-neokantiano; se sientan los cimientos de la razón vital.

El tema de nuestro tiempo (1923): En este ensayo Ortega formula explícitamente la necesidad de superar tanto el realismo como el idealismo moderno, incluido el neokantismo, proponiendo una filosofía de la vida que reemplaza la “razón pura” por la “razón vital”. Ortega y Gasset supera el neokantismo transformando su modelo de filosofía de la “razón pura” en una “razón vital”, que prioriza la vida, la circunstancia y la historicidad frente a la abstracción teórica y el idealismo sistemático. Las ideas principales de esta superación se articulan en torno a cinco ejes.

De la “razón pura” a la “razón vital”: Mientras el neokantismo centra todo en la estructura de la conciencia, los conceptos y la lógica, Ortega rechaza que la filosofía sea solo una “ciencia del conocimiento” y propone una filosofía de la vida, donde lo primero no es la teoría, sino la existencia vivida. La razón ya no es un aparato lógico-trascendental, sino una razón vital que se da en la praxis, en la historia y en la situación concreta de cada individuo.

La vida como realidad radical, no como dato teórico: El neokantismo convierte la vida en un “dato” que la conciencia debe elaborar; Ortega la coloca como realidad primaria y no como objeto secundario de la teoría. La vida no es explicada desde fuera (por un sistema de valores o categorías), sino que es la única realidad irreductible con la que el filósofo debe partir.

Crítica al foco en valores universales: El neokantismo, especialmente la escuela de Baden-Rickert, construye una filosofía de los valores universales que regula la

objetividad de las ciencias culturales. Ortega rechaza esta universalidad normativa para destacar la individualidad radical del hombre, cuya vitalidad y singularidad no se agotan en sistemas de valores objetivos.

La "circunstancia" o situación histórica: Frente al punto de vista atemporal y sistemático del neokantismo, Ortega introduce la noción de "circunstancia": cada vida se da en una situación histórica, cultural y social concreta que configura su sentido.

Superación del dualismo sujeto-objeto y del idealismo epistemológico: El neokantismo insiste en un idealismo trascendental que pone en el centro la actividad del sujeto y la construcción de los objetos. Ortega, en cambio, mantiene a la vez sujeto y objeto como polos de una realidad unitaria, sin disolver el mundo en pura construcción subjetiva ni reducir la conciencia a un mero espectador: la vida es la totalidad dada en la que sujeto y objeto se encuentran.

«Kant fue descubierto hacia 1870. Aquella generación hizo un genial esfuerzo para reconstruir el pensamiento kantiano. Eran tiempos de positivismo, que quiere decir no-filosofía. Los neokantianos –Cohen, Riehl, Windelband– eran hombres de su tiempo, de alma positivista. Pero su sensibilidad filosófica les hizo presumir que el positivismo no era filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos. Por eso buscaron un maestro de filosofía bajo cuya disciplina cupiese reconquistar el nivel propiamente filosófico. Les faltaba ante Kant libertad; era ya faena sobrada conseguir reentenderle.

Se nota en los grandes libros de exégesis kantiana aparecidos entonces –y que siguen siendo los libros canónicos sobre el pensador regiomontano– la angustia del esfuerzo para capturar la sutileza kantiana. No llegan nunca a la plenitud de la idea. Pero, además, era para ellos el kantismo, a la par que un hecho histórico, su propia filosofía. Y como eran de alma positivista no podían ver en Kant sino lo que era compatible con su modo de sentir.

Este es el inconveniente de que un sistema pretérito se convierta en una doctrina actual. La necesidad presente enturbia la pureza del hecho histórico y la letra histórica traba la ideación libre.

De aquí que en los grandes libros de Cohen y Riehl abunde el kabalismo, la interpretación forzada o arbitraria, y, sobre todo, que se dejen fuera haces enteros de la inspiración kantiana. Así resulta de esos libros completamente incomprensibles cómo después de Kant vinieron los postkantianos y no, desde luego, los neokantianos.

La generación siguiente a estos restauradores de Kant fue discipular, y no hizo otra cosa que mantenerse dentro del perfil trazado por los maestros de 1870. Ahora *a il grido* una tercera generación, que tiene las manos completamente libres frente a la letra kantiana y además ha pasado por la escuela neokantiana.

El Kant de estos nuevos es lo que echamos de menos: un Kant sin neokantismo, es decir, sin limitación positivista, sin angustia, sin detenerse en cuestiones previas y elementales que hace sesenta años eran, en efecto, tremendas; por ejemplo: la evitación de psicologismo, y sobre todo que nos dibuje un Kant del cual puedan salir Fichte y Schelling y Hegel.

Lo que Kant formalmente pensó Kant no es ya para nosotros tema vivo. Ni lo es su criticismo –menos riguroso que el nuestro–, ni lo es su idealismo, que hoy nos parece enfermo de «subjetivismo».

¿No hay en Kant algo más profundo, original, grave, fértil, que todo eso? Porque la situación es, innegablemente, ésta: Todo el mundo no sólo no es kantiano, sino que cree ser antikantiano, y, sin embargo, todo el mundo siente que Kant no ha muerto, no es íntegramente un ilustre pasado. ¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant?

Lo que hay vivo en Kant es su gran problema, el que por vez primera él toca y gracias a él penetra en nuestro horizonte intelectual. Este problema es más hondo que las soluciones kantianas. Kant no lo domina, lo entrevé, lo palpa, lo tropieza. Ahora bien, nosotros nos encontramos casi en la misma situación, es decir, que su problema es el nuestro. [...]

¿Puede decirse que hay una «filosofía» de Kant? Los neokantianos han contribuido sobremanera a oscurecer el hecho indiscutible de que los libros de Kant, sus geniales *Críticas*, no contienen la filosofía de Kant. Jamás éste las consideró como expresión de su sistema. Son sólo preparación y «propedéutica», son praeambula fidei. Como a los neokantianos les interesaba sólo el criticismo, se obstinaron en cegarse para tan evidente hecho. La verdad es que en las *Críticas* no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant no llegó a poseer una filosofía.» [Ortega y Gasset: "Anejo a mi folleto «Kant»" en *O.C.*, Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. IV, pp. 51-53]

CRÍTICA DE ORTEGA Y GASSET AL POSITIVISMO

Ortega critica al positivismo de forma tan clara como al neokantismo, pero desde un ángulo distinto: mientras al neokantismo lo acusa de ser demasiado intelectualista y abstracto, al positivismo lo acusa de ser demasiado superficial y empírico, reduciendo la realidad a dato de experiencia y a mera ciencia natural.

Ortega rechaza la tesis positivista de que todo lo real se reduce a lo percibido por los sentidos, denunciando que esto desemboca en un sensualismo que se queda en el plano inmediato sin captar la estructura cultural e histórica de la vida. Para él, la realidad no es solo un agregado de observaciones factuales, sino un drama vivido de urgentes problemas y proyectos que el positivismo no sabe narrar ni interpretar.

El positivismo identifica razón con ciencia natural y cree que toda comprensión válida del mundo pasa por el método experimental. Ortega subraya que esta fe en la ciencia es un mito moderno: la ciencia explica bien mucho, pero no abarca la totalidad de la vida, ni la circunstancia histórica, ni los valores personales, que son tan reales como cualquier dato empírico.

El positivismo pretende eliminar la filosofía como "metafísica" y dejar solo ciencia descriptiva, con lo que se desvía de la pregunta por el sentido (qué es lo que debemos vivir, cómo orientar la vida) y reduce la razón a capacidad técnica. Ortega, en cambio, defiende una razón vital que integra la ciencia, pero no se confunde con ella, porque la filosofía debe ofrecer un criterio de orientación vital y ética, no solo descripciones objetivas.

En textos como *La rebeldía de las masas* y ensayos posteriores, Ortega muestra que el positivismo científico genera una mentalidad "cientificista" que cree resoluble cualquier problema con estadísticas y técnicas, menospreciando la complejidad histórica y biográfica. La vida humana no puede ser "gobernada" como un laboratorio, y la filosofía debe poner a la ciencia al servicio de la vida, no la vida al servicio de la ciencia. Ortega sitúa su crítica dentro de un combate simultáneo contra racionalismo, realismo, idealismo y neokantismo e incluye el positivismo como una versión extrema del empirismo.

SØREN KIERKEGAARD (1813–1855) – LA REVOLUCIÓN CRISTIANA

Søren Aabye Kierkegaard fue un filósofo y teólogo danés considerado uno de los padres del existencialismo moderno y una figura central en la filosofía del siglo XIX. Su vida se desarrolló casi íntegramente en Copenhague y está marcada por una profunda tensión entre religión, angustia, amor y crítica filosófica.

Kierkegaard nació en una familia burguesa acomodada, hijo de la segunda esposa de un comerciante rico y profundamente religioso. Era el menor de siete hermanos. La casa paterna estaba impregnada de un luteranismo riguroso y de una fuerte sensación de culpa y expiación, que él mismo describió como un "castigo divino" sobre la familia, algo que dejaría una honda huella en su temperamento melancólico y ansioso.

Estudió teología en la Universidad de Copenhague, aunque pronto se sintió atraído por la filosofía y la literatura más que por la mera carrera clerical. En 1841 defendió su tesis doctoral *Sobre el concepto de la ironía* con constante referencia a Sócrates (*Om Begrebet Ironi*), trabajo en el que conecta la ironía socrática con una forma de existir reflexiva y crítica, y que suele leerse como un primer manifiesto de su filosofía "existencial".

En 1841 viajó a Berlín para asistir a las clases de Friedrich Schelling, esperando que la filosofía alemana le ayudara a articular su pensamiento sobre la existencia, pero regresó decepcionado y cada vez más crítico con el hegelianismo de la época. Esta experiencia alimentó su rechazo hacia la filosofía especulativa como "sistema" que anula al individuo, y lo empujó a concebir su propia tarea como la de pensar desde la subjetividad concreta, no desde abstracciones universales.

Uno de los episodios más decisivos de su vida fue su compromiso con Regine Olsen (1822–1904), a la que pidió matrimonio en 1840 cuando ella tenía 18 años. Poco después, en 1841, rompió bruscamente el compromiso, alegando que su melancolía, su "aguijón de la carne" (una combinación de culpa, miedo y enfermedad sin diagnosticar) y su vocación religiosa hacían imposible el matrimonio. Regine se casó luego con otro hombre, pero Kierkegaard nunca la olvidó; su figura reaparece en obras como *Temor y temblor* y *Repetición*, donde la relación amorosa se convierte en parábola de la fe y la renuncia.

Entre 1843 y 1846 Kierkegaard publicó una serie de obras fundamentales. En ellas desarrolla su tesis de los tres estadios de la vida: el estadio estético (vida del placer, la ironía y el capricho), el estadio ético (vida de deber, responsabilidad y compromiso social) y el estadio religioso (vida de fe, sacrificio y relación personal con Dios).

Durante estos años utilizó extensamente seudónimos (Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, etc.) para explorar cada estadio desde la perspectiva de un "yo ficticio", hasta que, a partir de 1848, empezó a escribir bajo su propio nombre, especialmente en obras más directamente teológicas y de crítica eclesial.

Aunque se formó en teología y se sintió llamado a ser pastor, Kierkegaard nunca ocupó sostenidamente un cargo pastoral, critica tajantemente la Iglesia oficial danesa, que consideraba burocrática, superficial y desligada de la exigencia radical de la fe cristiana. Su polémica culmina en los últimos años de su vida, especialmente en su ataque al obispo J. L. Heiberg y en artículos de prensa que lo convierten en una figura escandalosa y controvertida en Copenhague.

En 1854 sufrió una crisis de salud que lo llevó a un hospital y luego a una convalecencia prolongada, acabando sus días en un hospital de Copenhague a los 42 años declarándose cristiano, pero rehusando recibir los sacramentos si no es de manos de un seglar. Su *Diario*, un conjunto de más de cinco mil páginas, es una de las claves para comprender la intensidad interior de su vida y la coherencia de su filosofía.

Se ha querido interpretar a Kierkegaard desde el punto de vista psicoanalítico, excluyendo el sentido de la fe cristiana como razón y motor de su obra. Kierkegaard, hijo de un rico comerciante de triste religiosidad, comenzó a estudiar teología en obsequio a su padre. Pero en 1835 decide buscar una idea por la cual vivir y morir. En 1837 se enamora de Regine Olsen. Al año siguiente, pasa por una experiencia de alegría, de carácter místico. Pero muere su padre, quien antes de morir le revela un secreto: de niño, siendo un mísero pastorcillo, había maldecido a Dios por su situación. Más tarde se hizo rico, y ya casado sin hijos, había violado a una criada, con la que se casó tras enviudar. Este nuevo matrimonio le dio numerosos hijos, todos ellos fallecido poco después de cumplir treinta años (Kierkegaard muere a los cuarenta y dos).

Theodor Haecker escribió *La joroba de Kierkegaard* (1943-1950), un ensayo controvertido donde examina la posible relación entre la física de Søren Kierkegaard y su pensamiento existencial. Haecker cuestiona la idea de que Kierkegaard sufriera una joroba o deformidad física grave, y critica los intentos de reducir su genialidad espiritual a factores materiales o psicológicos. Haecker, como pensador cristiano, valora la profundidad espiritual del pensador danés, pero rechaza reduccionismos, resaltando que el valor de Kierkegaard radica en lo invisible y eterno, no en lo corporal.

Kierkegaard era danés y su ámbito lingüístico redujo las posibilidades de darse a conocer fuera de su país. Se le empezó a conocer gracias a Georg Brandes (1842-1927), un influyente crítico literario, filósofo y ensayista danés, considerado el principal impulsor del "avance moderno" en la literatura escandinava a finales del siglo XIX; fue también lanzador de Friedrich Nietzsche. Promovió el realismo y el naturalismo, desafiando el romanticismo y las normas conservadoras de su época, e influyó enormemente en autores como Henrik Ibsen.

Antes de la primera guerra mundial, prácticamente solo le leían algunos autores austriacos: Wittgenstein, Kafka, y en España Miguel de Unamuno. Pero estas lecturas eran muy parciales, de algunas de sus obras seudónimas, sin conocer aún el inmenso *Diario*, su obra más sustancial y más personal. Tras su muerte, su obra fue revalorizada en el siglo XX por figuras como Karl Barth, Paul Tillich, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y otros, y se le reconoce hoy como el “padre del existencialismo” por su insistencia en la angustia, la libertad, la decisión personal y la verdad como subjetividad.

Se podría considerar a Kierkegaard como la gran réplica a Hegel al defender la existencia individual frente a la idealidad de un sistema filosófico cerrado y abstracto. Pero se olvida que, en el fondo, Kierkegaard quiso ser un correctivo de la cristiandad: “El cristianismo se ha desvanecido tanto en el mundo que hay que hacerse una concepción exacta de él”, escribe en sus *Diarios*. No es que Kierkegaard pretendiera reformar la teología. Él no quiere ser un teólogo, un teórico de la fe cristiana. Por el contrario, reprueba que se reduzca a doctrina y teoría teológica algo que solo vale cuando es vivido individualmente, cuando es vida individual. Tampoco se le puede considerar como un reformador religioso, porque es en el ámbito de las ideas donde ha tenido mayor repercusión cultural. Aunque también fue una poderosa fuerza en el ámbito de la teología cristiana, a partir de Karl Barth (1886-1968), una de las figuras más decisivas de la teología protestante moderna después de la primera guerra mundial.

Obras de Kierkegaard

- *O lo uno o lo otro* ((1843). Contrasta vida estética (hedonista, como el seductor Don Juan) y ética (compromiso moral, matrimonio). Plantea una tesis central: la existencia humana exige una decisión radical entre dos modos de vida incompatibles –el estético y el ético–, una elección que constituye al individuo como *sí mismo*. La idea fundamental es que no se puede vivir ambas vidas a la vez. La existencia obliga a elegir, y esa elección no puede justificarse racionalmente: es un acto existencial, apasionado, que define quién eres.

La elección existencial: Vida estética, centrada en el placer, la inmediatez, la ironía y la búsqueda constante de experiencias intensas. Representada por el autor ficticio “A”, que escribe sobre música, seducción, aburrimiento y belleza. Su problema: conduce al aburrimiento, la dispersión y finalmente a la desesperación. Vida ética, basada en el compromiso, la responsabilidad, la continuidad del yo y la elección consciente. Representada por el juez Wilhelm (“B”), quien defiende el matrimonio, la estabilidad y la formación del carácter. Su límite: puede volverse rígida y no alcanza por sí sola la plenitud espiritual.

La elección entre lo estético y lo ético no es intelectual, sino un salto cualitativo. Elegir es convertirse en un yo: la identidad surge del acto de decidir. Esta elección apunta más allá de lo ético hacia un tercer estadio: lo religioso, insinuado al final de la obra.

- *Diario de un seductor* (1843, parte de *O lo uno o lo otro*). Es quizá el texto más famoso –y más malinterpretado– de Kierkegaard. No es una obra independiente, sino una sección dentro de *O lo uno o lo otro* (1843), atribuida

al personaje estético "A". Su protagonista, Johannes, es un seductor brillante, calculador y estéticamente refinado que manipula a la joven Cordelia para conquistarla... y luego perder todo interés. Kierkegaard no celebra a Johannes: lo usa como ejemplo extremo de la vida estética llevada al límite.

La idea central es mostrar cómo el esteta vive de la posibilidad, del juego, de la manipulación y del placer intelectual de seducir, no del amor. Johannes no quiere a Cordelia: quiere la idea de seducirla. Johannes, como esteta absoluto, vive en la ironía, la distancia y el cálculo. Su placer está en crear una historia, no en vivirla. Ve a Cordelia como una obra de arte, no como persona. Es moldeada por Johannes para que encaje en su proyecto. Su inocencia es parte del "material" que él manipula.

Cuando ella se entrega, Johannes pierde interés: la posibilidad se vuelve realidad, y eso lo aburre. Para Kierkegaard, el aburrimiento es el enemigo del esteta. Johannes seduce para evitar el vacío, pero su estrategia lo condena a repetir el ciclo. El texto es una crítica feroz a la vida estética, al esteta que vive sin compromiso, reduce a los demás a objetos, se destruye a sí mismo en la búsqueda de placer. Su libertad absoluta termina en desesperación. Johannes es brillante, pero está espiritualmente vacío.

Este retrato poderoso del esteta anticipa la psicología moderna de la manipulación y el narcisismo. Muestra cómo la vida estética conduce inevitablemente a la desesperación (tema que culmina en *La enfermedad mortal*). Es literariamente brillante y filosóficamente devastador.

- *La repetición* (1843). Estudia la memoria, el amor y la posibilidad de repetir la experiencia existencial. Es una obra breve pero central para entender su filosofía existencial: plantea si es posible "repetir" una experiencia vital auténtica y qué significa esto para la libertad, la identidad y el devenir humano. La respuesta de Kierkegaard es paradójica: la repetición verdadera no consiste en volver al pasado, sino en reapropiarlo espiritualmente para proyectarse hacia el futuro. El libro combina narrativa, reflexión psicológica y filosofía existencial. Su eje es la pregunta: ¿Puede algo vivirse de nuevo con autenticidad, o toda repetición es imposible?

El texto contrapone dos movimientos del espíritu: Repetición – un movimiento hacia adelante, creador, que permite renovar el sentido de la vida. Recuerdo – un movimiento hacia atrás, contemplativo, que idealiza el pasado. Kierkegaard afirma que la repetición auténtica es una categoría espiritual, una forma de libertad y de devenir.

La obra mezcla dos hilos narrativos: Constantin Constantius, que intenta repetir un viaje a Berlín para comprobar si la repetición es posible. El joven enamorado, que busca repetir su relación amorosa, pero descubre que el amor no puede repetirse sin transformarse. Ambos experimentos fracasan en el plano empírico: no se puede repetir lo vivido tal cual. Pero ese fracaso revela algo más profundo: la repetición verdadera no es volver a vivir lo mismo, sino asumir el pasado de manera nueva y libre.

La repetición es “filosofía del futuro”: no mira hacia atrás, sino hacia lo que puedo llegar a ser. La subjetividad es esencial: la repetición auténtica exige apropiación interior, no mera copia. La existencia es elección: repetir implica decidirse de nuevo, no simplemente continuar. Crítica al esteticismo: la repetición marca el paso del estadio estético al ético-religioso. Kierkegaard distingue dos modos de repetir: Repetición recíproca – mecánica, rutinaria, sin apropiación personal. Repetición reflexiva – activa, consciente, creadora de sentido. Solo la segunda tiene valor existencial.

Esta obra es un texto extraño dentro de la autoría de Kierkegaard: mezcla ironía, pseudonimia, experimentación narrativa y reflexión espiritual. Su estructura fragmentaria refleja la dificultad del concepto mismo.

- *Temor y temblor* (1843). Es la obra en la que Kierkegaard lleva su filosofía al límite: muestra que la fe auténtica implica una paradoja tan radical que coloca al individuo por encima de lo ético universal, algo que solo puede comprenderse “con temor y temblor”. La obra gira en torno al relato bíblico de Abraham e Isaac (Génesis 22).

Kierkegaard, bajo el seudónimo Johannes de Silentio, analiza cómo Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo por obediencia a Dios, un acto que viola la ética universal pero que, según Kierkegaard, expresa la fe absoluta. Analiza el sacrificio de Isaac por Abraham, opone fe religiosa (salto dialéctico al absurdo) a ética universal. Kierkegaard afirma que Abraham suspende lo ético –lo universal, lo que vale para todos– en nombre de un *telos* o fin superior, la relación directa con Dios. Esto significa que la fe puede exigir acciones que parecen inmorales desde el punto de vista humano.

La fe coloca al individuo por encima de lo universal, en una relación absoluta con lo absoluto. Esto desafía la idea hegeliana de que el individuo solo se realiza en lo general.

- *Migajas filosóficas* (1844). Debate la verdad, el conocimiento y la relación con Cristo. Es una de las obras más influyentes de Søren Kierkegaard, escrita bajo el seudónimo Johannes Climacus, donde examina cómo el ser humano puede acceder a la verdad, especialmente la verdad religiosa, y qué implica ser discípulo de esa verdad. La obra es breve, pero conceptualmente densa: una crítica a la filosofía socrática, una defensa de la paradoja cristiana y un análisis de la relación entre maestro y aprendiz.

La tesis fundamental es que la verdad cristiana no se alcanza por reminiscencia o razón, como en Sócrates, sino por un salto cualitativo: un encuentro con la paradoja absoluta –Dios hecho hombre– que exige fe. Kierkegaard plantea un experimento mental: ¿Qué pasaría si la verdad no fuera algo que el ser humano ya posee (como en Sócrates), sino algo que debe recibir de un maestro divino?

Climacus contrasta dos modelos: El maestro socrático, que ayuda a recordar una verdad ya interior. El maestro divino, que crea la verdad en el discípulo porque este está en el error. El discípulo no es un ignorante que recuerda, sino un ser en pecado que necesita ser transformado. La relación maestro–discípulo es existencial, no intelectual.

La verdad cristiana es paradójica: Dios entra en el tiempo como un individuo humano. La razón no puede resolver esta paradoja; solo puede tropezar con ella. La fe es la única respuesta posible. Para Kierkegaard, el verdadero discípulo debe ser contemporáneo de Cristo: no basta con saber históricamente que Cristo existió; hay que relacionarse existencialmente con Él.

Esta obra es un experimento filosófico que muestra que la verdad cristiana no se aprende, sino que se recibe mediante un salto de fe ante la paradoja de Dios hecho hombre.

- *El concepto de la angustia* (1844) es la obra en la que Kierkegaard explica que la angustia no es un miedo concreto, sino el vértigo de la libertad: la sensación que aparece cuando el ser humano descubre que puede elegir, que nada lo determina por completo, y que esa posibilidad abre también la puerta al pecado y a la responsabilidad.

La angustia es una experiencia existencial, no meramente psicológica. No surge de un peligro externo, sino de la posibilidad misma: "La angustia es el vértigo de la libertad." Kierkegaard sostiene que la angustia aparece antes del pecado, no después. Es la condición que hace posible que el ser humano pueda pecar. Cada individuo repite, en su propia vida, la situación de Adán: un estado de inocencia que se rompe cuando aparece la libertad y la posibilidad de elegir el mal. La angustia es ambigua: puede llevar a la caída, pero también puede ser un camino hacia la fe.

La libertad humana implica que todo es posible, incluso lo peor. Ese exceso de posibilidad produce vértigo. La angustia es, por tanto, la conciencia de que somos responsables de nuestras elecciones. Kierkegaard rechaza que el pecado se herede biológicamente. Cada persona repite la caída: pasa de la inocencia a la culpa mediante un "salto cualitativo". La angustia es la condición previa que hace posible ese salto.

La angustia puede conducir a la fe, porque obliga al individuo a enfrentarse a sí mismo y a su relación con Dios. La fe no elimina la angustia: la atraviesa.

Esta obra funda la comprensión existencial de la angustia. Influye en la psicología moderna (Sartre, Heidegger, la fenomenología). Conecta libertad, pecado y responsabilidad de un modo radical. Muestra que la angustia no es un defecto, sino una posibilidad de crecimiento espiritual.

- *Estadios en el camino de la vida* (1845). Desarrollo de sus famosas etapas de la existencia: estética, ética y religiosa. Los estadios en el camino de la vida en Kierkegaard son tres modos de existir –estético, ético y religioso– que describen cómo una persona puede relacionarse con sí misma, con el mundo y con Dios. No son fases cronológicas, sino posibilidades existenciales entre las que se salta mediante decisiones radicales.

Estadio estético: El individuo vive buscando placer, novedad y experiencias inmediatas. Predominio del deseo y la sensibilidad. Evita el compromiso duradero. Vive "el momento". Puede caer en el aburrimiento y la desesperación. Figura representativa: El seductor. El artista romántico.

Problema central: La vida estética termina mostrando vacío interior, porque el placer momentáneo no da sentido estable a la existencia.

Estadio ético: La persona elige comprometerse consigo misma y con los demás. Características: Responsabilidad. Deber moral. Matrimonio, trabajo, vida social. Continuidad y coherencia personal. Aquí aparece la idea de elegirse a sí mismo. Construir identidad mediante decisiones. Figura representativa: El juez Wilhelm (personaje kierkegaardiano). Problema central: La ética no resuelve completamente la angustia humana ni la relación con lo absoluto.

Estadio religioso: Es el nivel más profundo de existencia. Características: Relación individual y directa con Dios. Fe subjetiva. Paradoja y salto de fe. Superación de la racionalidad puramente ética. Modelo principal: Abraham, especialmente en el episodio del sacrificio de Isaac. Concepto clave: El "salto de fe": la fe no puede justificarse racionalmente del todo; implica riesgo y decisión existencial. La existencia es elección.

Para Kierkegaard, el ser humano no tiene una esencia fija: se construye mediante elecciones. La verdad más importante no es objetiva, sino vivida interiormente. Cada estadio implica una manera distinta de vivir, comprenderse y relacionarse con el mundo.

- *Postdata conclusiva no científica* (1846). Una de sus obras filosóficas más complejas sobre subjetividad y verdad. La *Postdata* es considerada una de las obras más profundas de Kierkegaard y un pilar del existencialismo. Su énfasis en la interioridad, la decisión y la responsabilidad personal influyó decisivamente a autores como Heidegger, Jaspers y Sartre.

Es una de las obras más decisivas de Søren Kierkegaard, publicada bajo el seudónimo Johannes Climacus. Su propósito central es desmontar la pretensión de la filosofía sistemática –especialmente la hegeliana– de alcanzar una verdad objetiva y totalizante, afirmando en cambio que la verdad decisiva para la existencia humana es subjetiva.

El libro constituye una crítica a un sistema filosófico sistemático, en particular al idealista de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El argumento de Kierkegaard de que la verdad es importante para el ser humano no es objetivo ni puramente intelectual, sino subjetivo y existencial. Una frase conocida es: "Un sujeto es una verdad." No es significativo que esta opinión sea verdadera, que una verdad decida para una existencia humana dependiente de la misma o individual relación con el interior.

"No científica" no implica falta de rigor, sino rechazo explícito a la pretensión de objetividad absoluta propia de los sistemas filosóficos. Climacus sostiene que la verdad objetiva (propia de la ciencia, la historia o la especulación) siempre puede ponerse en duda. La verdad subjetiva es la que compromete la existencia del individuo: cómo vive, decide, cree y se relaciona con Dios. La obra, por tanto, no busca demostrar proposiciones, sino despertar al lector a su propia responsabilidad existencial.

La verdad religiosa y ética no se demuestra: se vive. La fe no puede objetivarse sin perder su esencia. Kierkegaard rechaza la idea de que la existencia pueda

integrarse en un sistema lógico total. La vida concreta del individuo no cabe en categorías abstractas. La verdad existencial no se transmite como información; requiere apropiación personal. Por eso Kierkegaard escribe mediante seudónimos y paradojas. No se trata de probar el cristianismo, sino de mostrar que su verdad es un valor subjetivo, vivido con pasión y decisión.

- *La enfermedad mortal* (1849). Esta obra completa el desarrollo iniciado en *El concepto de la angustia*, mostrando cómo la angustia puede transformarse en desesperación. Es la obra en la que Kierkegaard –bajo el seudónimo Anti-Climacus– define la desesperación como la verdadera “enfermedad mortal”: no una dolencia física, sino una enfermedad del espíritu, que consiste en no querer ser el yo que uno es ante Dios. La muerte física no es la enfermedad mortal. Para Kierkegaard, lo verdaderamente mortal es no poder morir espiritualmente, quedar atrapado en un yo que no se reconcilia con “el poder que lo creó”. La desesperación aparece cuando la relación del yo consigo mismo –esa tensión entre finito e infinito, posible y necesario– se rompe o se rechaza.

Kierkegaard distingue tres formas de esta enfermedad espiritual: Desesperación ignorante que es no saber que uno tiene un yo espiritual; es una forma “inauténtica”. Desesperación por no querer ser uno mismo y rechazar el yo que se es, huir de la propia identidad. Desesperación por querer ser uno mismo y afirmar un yo autónomo sin referencia a Dios; la forma más profunda. Estas formas muestran que toda persona, consciente o no, experimenta algún grado de desesperación.

El yo es una relación que se relaciona consigo misma, un equilibrio entre polos opuestos: finito ↔ infinito; posible ↔ necesario. La salud espiritual consiste en que esta relación esté fundada en Dios. Cuando el yo se niega a esa fuente, aparece la desesperación. Kierkegaard parte del pasaje de Lázaro (“esta enfermedad no es para muerte”) para mostrar que, desde la perspectiva cristiana, ni siquiera la muerte es lo último. Lo verdaderamente mortal es vivir separado de Dios, incluso mientras se está vivo.

Kierkegaard define la desesperación como el núcleo del pecado y de la condición humana. Conecta la psicología existencial con la teología cristiana. Influye en autores como Heidegger, Sartre y la psicología existencial.

- *Ejercitación del cristianismo* (1850). Crítica al cristianismo institucional y llamada a una fe auténtica. Es su intento más directo de reintroducir el cristianismo auténtico en la cristiandad establecida. Su tesis central: ser cristiano es una exigencia absoluta, no una identidad cultural ni una doctrina histórica. Kierkegaard sostiene que el cristianismo verdadero exige una relación existencial y contemporánea con Cristo, el Dios-hombre, cuya figura es tan paradójica que inevitablemente provoca escándalo o fe. La obra busca “ejercitar” al lector en esta decisión interior, alejándolo de la comodidad de la cristiandad burguesa.

“Venid a mí todos los que estáis atribulados...” Kierkegaard analiza esta frase evangélica para mostrar que Cristo llama solo a quienes reconocen su miseria espiritual. No promete alivio mundano, sino salvación del pecado. La invitación

es exigente: implica seguir al Dios-hombre, no a un maestro moral. Para Kierkegaard, la fe es contemporaneidad: No basta creer históricamente que Cristo existió. El individuo debe situarse existencialmente como si estuviera frente a Cristo hoy, enfrentando la misma paradoja que sus contemporáneos.

“Bienaventurado el que no se escandaliza de mí”. Cristo provoca escándalo porque se presenta como Dios en forma humana, lo más absurdo para la razón. No cumple expectativas políticas o sociales (los pobres esperaban otra salvación). Exige reconocer el pecado como la verdadera miseria humana.

Kierkegaard denuncia que la “cristiandad” danesa ha domesticado el mensaje cristiano: Ha convertido el cristianismo en institución social, no en seguimiento radical. Su misión es “volver a introducir el cristianismo en la cristiandad”. La fe no es un dato histórico, sino una decisión existencial. El Dios-hombre: la paradoja absoluta que exige salto de fe. El pecado: la verdadera miseria humana, raíz de la necesidad de Cristo. Imitación de Cristo: no admirarlo, sino seguirlo, incluso en el sufrimiento.

- *Papirer* (1834 y 1855) es el título de la edición crítica danesa de diarios y cuadernos de Kierkegaard, fragmentos póstumos y entradas de diario. Son una colección extensa de notas, reflexiones y apuntes personales. Estos textos revelan su pensamiento íntimo sobre temas como la fe, la existencia, la angustia y la subjetividad, a menudo más crudos que sus obras publicadas. Existen varias traducciones al español, como *Diario Íntimo* (1955), que compila extractos clave, y la *Colección Papeles de Kierkegaard*, dividida en volúmenes cronológicos.

No son un diario lineal, sino fragmentos que iluminan su "existencia subjetiva". Tratan la angustia existencial como motor de la vida auténtica, la paradoja de la fe cristiana y el "salto" subjetivo más allá de la razón hegeliana. Explora el sufrimiento por el rompimiento con Regine Olsen, su ironía como máscara social y críticas a la Iglesia danesa por su hipocresía burguesa. Refleja su lucha interna entre estética y ética, con meditaciones sobre el matrimonio imposible y el aislamiento del "individuo singular". Incluye apuntes sobre la muerte de su padre y la culpa heredada, temas que prefiguran obras como *Temor y Temblor*.

El pensamiento de Søren Kierkegaard, considerado el padre del existencialismo, se centra en la subjetividad individual, la libertad de elección y la angustia existencial como ejes fundamentales de la existencia humana.

La vida humana, para Kierkegaard, es un constante acto de elegir: no decidir también es una elección que define nuestra identidad y historia personal. Las decisiones morales surgen de esta libertad absoluta, donde el individuo asume plena responsabilidad, independientemente del contexto social o histórico.

La conciencia de esta libertad genera angustia (*Angest*), un "vértigo de la libertad" ante el abismo de posibilidades infinitas. Preferimos evadirla idealizando el pasado o huyendo en la masa, pero solo enfrentándola accedemos a la autenticidad.

Kierkegaard critica duramente la sociedad moderna por su pérdida de individualidad y autenticidad, promoviendo en cambio la conformidad masificada y la superficialidad. Ve a la sociedad como una "turba" o "público" anónimo que nivela a

todos hacia abajo, donde el individuo se disuelve en abstracciones como "la opinión pública". Esto genera envidia y falta de carácter, ya que las personas evaden la responsabilidad personal resolviendo dilemas vitales por votación o presión colectiva. La modernidad, según Kierkegaard, es una época de publicidad vacía y reflexión excesiva sin acción, carente de pasión y entrega interior. Prefiere el "hombre número" cuantitativo al sujeto único, priorizando lo estadístico sobre lo ético o religioso.

Ataca la prensa por crear un "ruido" que sustituye al diálogo auténtico, y la Iglesia estatal por su cristianismo formalista e hipócrita, que ignora la fe paradójica y personal. Propone rebelarse contra esta "nivelación" mediante la subjetividad radical: solo el individuo apasionado, enfrentando angustia y eligiendo auténticamente, escapa de la "tranquilidad sepulcral" social.

Acción y vida individual contra teoría y saber universal

Kierkegaard desconfía de todo lo abstracto y general. Rechaza la doctrina de Georg Wilhelm Friedrich Hegel sobre la síntesis, en la que los opuestos deberían llegar a una conciliación. La superación (*Aufhebung*) ocurre siempre solo en la abstracción, en la idea; en la realidad, la oposición continúa existiendo con la misma intensidad.

En la práctica, casi toda la filosofía anterior a Søren Kierkegaard tiene esto en común: se ocupaba de grandes cuestiones generales. Preguntas sobre el sentido de la vida, la verdad, los principios universalmente válidos de la acción, etc.

Se consideraba evidente que esas cuestiones generales y sus respuestas tenían una categoría superior a los problemas prácticos a los que cada individuo se enfrenta en la vida. Se estaba convencido de que la solución correcta de esos problemas particulares se derivaría, por así decirlo, automáticamente de los principios generales correctos; que se podía dejarle al individuo la tarea de extraer de la verdad general las conclusiones aplicables a su caso particular.

El ser humano individual no se enfrenta a la pregunta: "¿Debe uno hacer esto o aquello?", sino: "¿Debo yo, este ser humano concreto, en esta situación concreta, hacer esto o aquello?" Søren Kierkegaard llama a este tipo de cuestiones problemas *existenciales*. "La abstracción es no tiene interés alguno; existir es el interés supremo del existente."

Kierkegaard reivindica la acción y la vida contra la teoría y el puro saber: "Es preciso encontrar una verdad; la verdad es para mí hallar la idea por la que yo quiero vivir y morir." Saber especularmente una verdad objetiva, desarrollar una teoría del Estado, construir un mundo, todo esto lo realizo para que otros lo contemplen, pero sin vivirlo yo mismo, es trabajo perdido. "Lo que me hace falta es llevar una vida perfectamente humana, no una vida de puro conocimiento."

Kierkegaard rechaza toda filosofía de la conciencia y del puro pensamiento conceptual y especulativo de Hegel, su universalidad y su objetividad despersonalizada. "Todo lo que sea hablar de una unidad superior que une en síntesis a los contrarios absolutos, como postula Hegel, es un atentado metafísico contra la ética." Una conciliación de los contrarios debería ante todo suponer que esos contrarios son cosas

reales. La superación (*Aufhebung*) hegeliana es solo un producto de la mente, la realidad está bajo la ley de lo singular, lo único verdaderamente real.

Aristóteles vio en el individuo (la sustancia primera), frente a Platón, la auténtica y decisiva realidad, relegando el universal abstracto a la esfera de la mente. Es lo que hace ahora Kierkegaard frente a Hegel: sustituye la mediación y el recuerdo de Hegel por su concepto de "repetición". Según Hegel, la vida avanza a medida que los contrarios van quedando en "recuerdo" (*Er-innerung* = interiorización) absorbidos en el concepto que sirve de puente a la síntesis superior.

Kierkegaard quiere salvar al yo del universal: cada yo decide por sí mismo. Tiene recuerdo de lo que es, pero el uso de ese saber es personal y exclusivo de cada yo independiente en su existir. Es a lo que llama Kierkegaard "repetición". El "recuerdo" hegeliano es pasividad; la "repetición" de Kierkegaard es actividad del individuo singular.

Palabra y vida en Kierkegaard

Para Kierkegaard la palabra solo tiene verdad cuando está encarnada en la existencia concreta del individuo. No hay pensamiento auténtico sin vida vivida, ni fe verdadera sin decisión personal. La palabra –sea filosófica, ética o religiosa– vale únicamente cuando transforma la existencia.

"El hombre es una estupidez –y lo es con ayuda del lenguaje–. Con esa ayuda todos participan de lo más alto, pero en el sentido de hablar de ello, y eso es tan irónico como ser un espectador que observa en la galería la mesa de banquete de un rey."

Hablar de lo más alto sin vivirlo es como mirar desde la galería un banquete real. Se ve la mesa, pero no se come. Se contempla la grandeza, pero no se participa. Se está cerca, pero no dentro. Se sabe, pero no se vive. Kierkegaard quiere mostrar que la palabra puede crear una ilusión de participación: parece que uno está dentro del banquete porque habla de él, pero en realidad está fuera.

Kierkegaard afirma que "la subjetividad es verdad" y que la verdad no consiste en proposiciones objetivas, sino en cómo el individuo se relaciona existencialmente con ellas. La palabra, por tanto, no es un sistema conceptual sino un llamado a vivir de cierto modo. La palabra filosófica no describe la vida: la exige. La palabra religiosa no es doctrina: es decisión, salto, compromiso. La palabra ética no es norma: es responsabilidad personal.

La palabra surge como testimonio existencial, forma literaria que expresa la interioridad, medio para interpelar al lector a decidir sobre su propia vida. En su crítica a Hegel, Kierkegaard rechaza los sistemas que pretenden explicar la realidad desde lo abstracto. La palabra filosófica debe conducir al individuo a preguntarse: ¿Cómo existo yo? Por eso recurre a seudónimos, estilos diversos y géneros literarios: la palabra no debe imponer una doctrina, sino despertar la responsabilidad de existir.

Para Kierkegaard, la palabra (el discurso, el pensamiento, la doctrina) no tiene valor por sí misma. Su valor depende de si se encarna en la existencia concreta del individuo. La verdad no es algo que se posee, sino algo que se llega a ser. Esto significa que la palabra filosófica debe transformar la vida. La palabra religiosa debe

conducir a la decisión. La palabra ética debe hacerse responsabilidad. La palabra que no se vuelve vida es estética, vacía, teatral.

Kierkegaard escribe no para enseñar, sino para existir escribiendo. Su obra es un laboratorio donde palabra y vida se entrelazan: La palabra nace de la vida (su biografía, su angustia, su ruptura con Regine). La palabra vuelve sobre la vida para transformarla. La vida se convierte en palabra para interpelar al lector. Su escritura es un espejo: no describe la vida, la exige.

“La idea más desastrosa es que la elocuencia haya legado a ser el medio para la proclamación del cristianismo. El sarcasmo, la ironía (tema de su tesis doctoral), y el humor quedan mucho más cerca de lo existencias del cristianismo.”

La ironía suele aceptarse con complacencia en el estadio estético (poético o literario; donjuanesco en sentido erótico), de falta de compromiso en el disfrute consciente y expresivo. Y lo estético es especialmente pernicioso cuando se refiere directamente a lo divino, convirtiéndolo en poesía, en oratoria sagrada, o, peor aún, en doctrina sistemática como hace Hegel. Kierkegaard comenta la frase de Pablo: “No conozco nada más que a Cristo, y a Cristo crucificado” (cf. 1 Cor 2,2): “Las palabras ‘No conozco nada más que a Cristo, y a Cristo crucificado’, dichas por un apóstol, son una contradicción en sí mismas si las pronuncia un hombre que vive en lujos y comodidades.”

Kierkegaard usa esta observación para subrayar la incongruencia entre afirmar una radical fidelidad a Cristo crucificado y, al mismo tiempo, vivir una existencia burguesa cómoda, preocupado por honores, riquezas y apariencias.

Los tres estadios de la existencia humana

Las grandes generalizaciones de Hegel borraron lo que Kierkegaard consideraba como valor supremo: la idea del individuo. La “existencia” es el ejercicio de la libertad individual en el transcurso del tiempo. Contra lo que pensaba Hegel, para Kierkegaard no se puede aplicar la abstracción al ser singular que es el ser humano. La abstracción solo es posible respecto del género y de la especie, pero no respecto del individuo.

Kierkegaard propone tres estadios o esferas de la existencia humana que representan etapas progresivas hacia la autenticidad personal. No son cronológicos estrictos, sino modos de vida que reflejan diferentes relaciones con el mundo y con Dios: el estético (placer sensorial), el ético (deber y compromiso) y el religioso (salto de fe hacia lo paradójico, como el cristianismo auténtico).

Estadio Estético

En esta esfera inicial, el individuo vive guiado por el placer inmediato, los deseos sensoriales y el hedonismo, buscando el disfrute momentáneo sin compromiso moral. Ejemplificado en obras como *Diario de un seductor*, el esteta evade la responsabilidad y termina en desesperación por la vacuidad del instante. Esta etapa prioriza lo subjetivo y estético sobre cualquier deber universal.

Estadio Ético

Aquí, la persona trasciende el capricho para abrazar la ley moral universal, el deber y las elecciones responsables, como el matrimonio o el trabajo ético. Representa una

vida de continuidad y compromiso con normas sociales, pero aún limitada por lo racional y colectivo. Kierkegaard ve esto como un avance, aunque insuficiente para la singularidad individual.

Estadio Religioso

El culmen de la existencia implica un salto de fe paradójico hacia Dios, más allá de la ética universal, donde el individuo se relaciona personalmente con lo absoluto en soledad y angustia. Enfocado en la fe cristiana auténtica, este estadio resuelve la desesperación mediante la entrega absoluta. Para Kierkegaard, solo aquí se alcanza la verdadera libertad y autenticidad.

Kierkegaard ilustra los tres estadios de la existencia mediante personajes y narrativas en sus obras pseudónimas, mostrando transiciones desde el placer efímero hasta la fe absoluta. Cada estadio se ejemplifica con figuras literarias que encarnan sus tensiones internas.

En *O lo uno o lo otro (Either/Or, Parte I)*, el "Diario de un seductor" presenta a Johannes, un conquistador hedonista que persigue el placer sensual momentáneo, seduciendo mujeres sin compromiso y huyendo del aburrimiento. Otros ejemplos incluyen a Don Juan, el "picaflor" eterno, y Fausto, que goza intelectualmente ideas sin adherirse a ninguna. Estos personajes viven en el instante, culminando en desesperación por la vacuidad.

La Parte II de *O lo uno o lo otro* ofrece al Juez Wilhelm como modelo: un hombre casado que elige el deber moral, la fidelidad y la responsabilidad social, repudiando la inconstancia estética. Representa la elección continua de lo universal, como el matrimonio, que impone límites, pero da continuidad a la vida. Este estadio exige compromiso racional con normas éticas.

En *Temor y temblor (Fear and Trembling)*, Abraham es el "caballero de la fe", quien realiza un salto paradójico: sacrificar a Isaac por obediencia absoluta a Dios, suspendiendo la ética universal en un acto de fe absurda. Contrasta con el héroe trágico ético, mostrando la relación individual con lo divino más allá de la razón. Este ejemplo resalta la angustia y la paradoja de la fe auténtica.

Según Kierkegaard, la transición del estadio ético al religioso no es un proceso gradual ni racional, sino un salto cualitativo impulsado por la desesperación y la angustia inherentes a la limitación del deber ético.

El individuo ético, al asumir normas universales como el matrimonio o la responsabilidad social, se enfrenta a su finitud humana y a la imposibilidad de alcanzar la perfección moral absoluta, lo que genera una crisis profunda de "enfermedad mortal" o pecado como ruptura con Dios.

La desesperación surge cuando el ético reconoce que su yo finito no puede fundarse ni en sí mismo ni en la comunidad universal; es un "encierro en sí mismo" que revela la necesidad de una relación trascendente.

Kierkegaard describe esto como elegir la desesperación conscientemente, ya que pone en juego la persona entera, más allá de la duda intelectual, abriendo el camino a la fe. Esta crisis destruye y sublima lo ético, transformándolo en un abandono apasionado.

El hombre es un ser único e irrepetible que vive su existencia como contingente, innecesaria y finita: abocada a la muerte. Kierkegaard pregunta por el sentido trascendente de la vida individual, a la búsqueda de un Dios escondido del que no se tiene ni certeza ni esperanza de salvación.

Los tres estadios no representan tres decisiones racionales, sino opciones existenciales en las que el hombre es consciente de que apuesta su vida a "lo uno o lo otro". Y es en la fase religiosa donde se le revela al hombre el absurdo de su existencia. Su existencia no corresponde a su esencia, como es el caso de los demás entes. Su esencia depende de sus decisiones y ninguna es tan fundamental como su relación con Dios.

El cristianismo es la religión del Dios que se hace hombre, por lo que consiste en una absoluta paradoja: el abismo que separa lo absolutamente finito del hombre de lo absolutamente infinito de Dios se convierte se resuelve en lo más cercano: Dios "encarnado en la historia" pero que sobrepasa la historia.

El salto a la fe

El paso culmina en el "salto a la fe", un acto paradójico e irracional donde el individuo se relaciona singularmente con Dios, suspendiendo la ética universal (como en Abraham con Isaac). La fe sustituye la desesperación por esperanza y la angustia por confianza absoluta en la providencia divina, logrando una libertad auténtica "ante Dios" como medida última. No es teórico, sino existencial: vivir de cara a lo absoluto en soledad y pasión.

El salto de fe en Kierkegaard es el acto apasionado e irracional por el cual el individuo se lanza hacia Dios, trascendiendo la razón y la ética universal en un compromiso subjetivo absoluto con lo paradójico y absurdo del cristianismo. Representa la única salida a la desesperación existencial, donde la duda racional se mantiene, pero se abraza con fervor interior.

No es un razonamiento lógico ni una certeza objetiva, sino un movimiento cualitativo de la finitud humana hacia lo infinito: "La incertidumbre objetiva mantenida en la pasión de la apropiación interior es la verdad".

Ejemplificado en Abraham (*Temor y temblor*), quien cree en la promesa divina de Isaac pese a la orden de sacrificio, encarnando la paradoja de fe que suspende lo ético.

Paradoja y absurdo: Dios como espíritu infinito en forma finita (encarnación) exige rendición más allá de la comprensión. Duda esencial: La fe auténtica incluye duda; sin ella, sería mera convicción racional, no pasión. Subjetividad: Verdad como existencia personal ante Dios, no conocimiento abstracto.

Este salto libera del pecado y la angustia, convirtiendo al individuo en "caballero de la fe": aparentemente ordinario, pero infinitamente confiado en la providencia. Para Kierkegaard, es el culmen de la existencia auténtica.

El existencialismo y la filosofía de la vida

Kierkegaard rechaza la "eternización" que Hegel introduce en la filosofía, porque ese pensamiento abstracto y *sub specie aeternitatis* ("desde la perspectiva de la

eternidad”) deja fuera la *existencia*, el modo mismo de ser del hombre, de todo hombre, incluso del propio pensador abstracto. El hombre es un ser concreto, temporal, en devenir, situado en ese modo de ser que llamamos *existencia* y sumergido en la angustia. La existencia de la que habla Kierkegaard es la *mía*, en su concreta e insustituible mismidad. Kierkegaard toca la realidad humana en su núcleo rigurosamente individual y personal, sin sustituirla por una abstracción como el hombre en general.

Søren Kierkegaard es considerado uno de los precursores del existencialismo, aunque vivió antes de que el término “existencialismo” se popularizara en el siglo XX. Su pensamiento se centra en la experiencia individual, la angustia, la libertad y la relación subjetiva con la existencia. La existencia para Kierkegaard significa, ante todo, la realidad vivida del individuo concreto: un modo de ser marcado por la subjetividad, la libertad, la angustia y la responsabilidad personal. No es un concepto abstracto ni una categoría filosófica universal, sino la experiencia singular de cada persona enfrentada a sus propias decisiones.

Para Kierkegaard, existir es ser un individuo irrepetible que debe elegirse a sí mismo y dar sentido a su vida desde dentro, no desde sistemas filosóficos externos. La verdad es siempre subjetiva, vivida, encarnada. La existencia no se capta con conceptos universales; solo se comprende desde la experiencia personal. La verdad existencial es “mi verdad”, aquello por lo que estoy dispuesto a vivir y a arriesgarme.

Existir implica estar arrojado a la libertad: siempre puedo elegir, y esa posibilidad infinita genera angustia. La angustia es el vértigo de la libertad, el sentimiento de que puedo convertirme en cualquier cosa. Cada elección me define. No puedo delegar mi vida en la sociedad, la moral colectiva o la razón abstracta. La existencia es una tarea: convertirme en quien soy.

Existir es estar implicado en la propia vida, decidir, angustiarse, asumir la libertad y buscar una verdad que solo puede vivirse, no pensarse. Es la experiencia concreta individual, no en sistemas abstractos. Kierkegaard es un precursor existencial cuya crítica al racionalismo y énfasis en la vida interior abre el camino para la *Lebensphilosophie*, aunque esta última toma un rumbo más vitalista, menos religioso y menos centrado en la angustia.

La diferencia está en que el existencialismo es una corriente filosófica centrada en la libertad, la angustia y el sentido de la existencia humana, mientras que la filosofía de la vida es un movimiento que pone en el centro la vida como fuerza, impulso y experiencia vital previa a la razón. El existencialismo parte del individuo consciente, libre y responsable. La filosofía de la vida parte de la vida misma como energía, impulso y experiencia previa al pensamiento. Ambas corrientes parte de la inmediatez y no de la abstracción ni la especulación.

Crítica de Kierkegaard al cristianismo institucionalizado

Kierkegaard protesta, con acerba ironía, contra la “mediocridad protestante”, y a la par contra Hegel, que refrendó esta conciliación viendo en el Estado a Dios en su evolución sobre la tierra. Antiguamente ningún hombre de Estado hubiera mirado al auténtico cristianismo, cual fue el primitivo, como una misión confiada a la protección

del Estado. El Estado es siempre algo mundano, y por ello es siempre absurdo convertirlo en protector del cristianismo.

“El Estado comisiona a mil empleados que, en calidad de predicadores del cristianismo tienen especial interés: primero, en que las gentes se llamen cristianas; segundo, en que no lleguen a saber lo que de verdad quiere decir cristianismo.

Y todo esto se lleva a cabo, no en nombre de una campaña contra el cristianismo, por la que perciben su paga mil empleados con sus familias; no, ellos *anuncian* el cristianismo, *dilatan* el cristianismo, *trabajan* por el cristianismo.”

La reconciliación dialéctica de Hegel, que lo asociaba y justificaba todo dentro del sistema, provocó, tanto en Karl Marx como en Kierkegaard, una viva reacción de repulsa; en lo social, en Marx; en lo cristiano, en Kierkegaard.

Kierkegaard critica el cristianismo institucionalizado no porque rechace el cristianismo en sí, sino porque ve en la Iglesia oficial –particularmente la Iglesia estatal danesa de su época– una negación de la esencia radical de la fe cristiana.

Su crítica se centra en la colectivización, la comodidad y la actitud tranquilizadora de una religión convertida en hábito social más que en exigencia existencial.

Kierkegaard distingue entre: Cristianismo auténtico como una relación subjetiva, apasionada y existencial con Dios, marcada por la imitación de Cristo, el sufrimiento y la decisión personal y Cristiandad institucional como un sistema social, cultural y eclesiástico que convierte la fe en rutina, doctrina abstracta y pertenencia social.

Según Kierkegaard, la institucionalización objetiva la fe, la vuelve un fenómeno externo y colectivo, y con ello destruye la interioridad, que es el núcleo de la vida religiosa.

Kierkegaard considera que vincular el cristianismo al Estado y a la Iglesia oficial transforma la fe en una pertenencia formal: bautizados de nacimiento, miembros de una comunidad que no vive la exigencia del seguimiento de Cristo. Para él, el “cristianismo de masas” es una falsificación, porque reduce la fe a una serie de costumbres, doctrinas y ritos compartidos, sin que el individuo se comprometa realmente en su existencia.

Frente al cristianismo institucionalizado, Kierkegaard propone una “fe subjetiva”, centrada en la interioridad, la libertad y la singularidad absoluta del individuo. Critica que la Iglesia oficial se afirme en la objetividad de la dogmática, la historia y la institución, cuando, para él, la fe auténtica nace de la relación personal y apasionada con Dios, marcada por la angustia, la decisión y la responsabilidad.

Otro núcleo de su crítica es la “respetabilidad” y la comodidad del cristianismo oficial: la Iglesia se convierte en una institución que busca adaptarse a la sociedad, negociar con el poder y suavizar el mensaje disruptivo de Cristo.

Kierkegaard ve en esto una pérdida de la exigencia radical del cristianismo, que demanda ruptura, sacrificio, paradoja y “ser escándalo” para el mundo, no integración social sin riesgo existencial.

Para Kierkegaard, “la verdad es la subjetividad”. La fe no es un conjunto de doctrinas, sino un salto existencial. La Iglesia institucional, al convertir la fe en normas y

conceptos, mata la experiencia personal y la reduce a conformidad social. Kierkegaard acusa a la cristiandad de querer un cristianismo "fácil", sin sufrimiento ni exigencia moral:

"La cristiandad es vana; quiere evitar la Cruz." El cristianismo auténtico exige imitación de Cristo, renuncia y riesgo. La Iglesia burguesa, en cambio, ofrece comodidad espiritual.

En Dinamarca, ser cristiano era casi sinónimo de ser danés. Kierkegaard denuncia esta identificación automática: nadie se convierte, nadie decide, nadie arriesga. La fe se vuelve un hecho cultural, no una elección existencial.

Según Karl Löwith, Kierkegaard es complementario de Karl Marx. Ambos destruyen el mundo consagrado por Hegel. Ambos rompen con la identificación del Estado, del cristianismo y de la filosofía. Juntos destruyeron el mundo cristiano-burgués, y con ello la teología filosófica de la reconciliación, de Hegel.

Søren Kierkegaard frente a Karl Marx

*No solo de pan vive el hombre,
sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. (Mt. 4:4 y Deut. 8:3)*

La relación de Kierkegaard con Marx es asimétrica y contrastiva. Kierkegaard prácticamente no conoció a Marx, pero la antropología de Marx y su crítica social marxista contrastan sistemáticamente, y a menudo de forma irritante, con la filosofía cristiano-existencial de la individualidad de Kierkegaard.

Marx concibe al hombre como *un ser de producción social* cuya autoalienación y emancipación se logran a través de las condiciones materiales, la lucha de clases y la revolución. Kierkegaard concibe al hombre como *un individuo con una existencia religiosa* cuya "verdad" reside en la decisión subjetiva, la conversión interior y la responsabilidad ante Dios; lo social es más un telón de fondo que el origen del sufrimiento.

A pesar de las diferencias fundamentales, existen puntos en común: Ambos critican a Hegel por ser *una filosofía sistémica* que hace desaparecer la existencia concreta y sufriente del individuo. Ambos se opusieron a la alienación "burguesa" de su tiempo: Kierkegaard contra el pseudocristianismo tibio y culturalmente sectario, Marx contra la relación capitalista entre mercancía y salario.

Muchos lectores de Kierkegaard ven en Marx una desindividualización del hombre, que se convierte en un "hombre de clase", en contra de la insistencia de Kierkegaard en la "existencia única" y la "verdad subjetiva".

Una des-espiritualización, puesto que Marx niega o reduce la religión y la dimensión supramaterial del sufrimiento o la reconciliación. Por el contrario, los lectores marxistas pueden criticar a Kierkegaard el individualismo idealista que subestima las estructuras objetivas de explotación y desigualdad social y reduce la transformación del mundo a una "conversión interior".

Curiosamente, ambos utilizan el término alienación ("alienación" / "externalización"; Kierkegaard en "La desesperación", Marx en su filosofía temprana), aunque con semánticas muy diferentes: Para Kierkegaard, la desesperación es la alienación del

individuo de sí mismo y de Dios, que debe remediarse mediante la "fe" y la "determinación". Para Marx, la alienación es principalmente la separación del trabajador de su producto, de su actividad y de su naturaleza como especie, algo que debe remediarse mediante la praxis y la revolución.

XAVIER ZUBIRI SOBRE REALIDAD Y EXISTENCIA

«En una ἐντελέχεια (entelécheia, 'entelequia') no se pide solo actualizar, sino que esté *terminada*. Aparece claro que la actualidad es entendida por el griego desde la terminación.

El hombre, para ser entendido en su propia esencia, tiene que serlo desde un punto de vista de *la verdad* distinto de las cosas. Entendemos que son cosas cuando se desvinculan de lo que *les da el ser*.

Por eso, el mundo griego entendió la existencia desde la terminación. La palabra es *ex-sistere*. Estar terminado, perfecto, ἐντελέχεια. Algo existe según el mundo griego cuando está terminado y recluso en sí mismo.

Aristóteles: en su terminación se realiza más que en su posibilidad. Aristóteles se pregunta por la diferencia del hombre y nos dice: el hombre tiene uso de razón, esto es, ejercita funciones internas que brotan de sí mismo.

La sinonimia de esos conceptos solo tiene sentido en las cosas. La ἐνέργεια [enérgeia] es superior a la pura posibilidad. Otra sería la situación si desvinculamos la ἐνέργεια de lo terminado.

Aristóteles diría que nos quedamos con la *posibilidad*, y habría entonces que preguntar la diferencia entre *posibilidad* y *realidad*. Posible, diría, es lo *no contradictorio* y lo que alguien puede hacer.

Pero hay otro sentido más radical y profundo de *posible*. La inteligencia de Goethe se encuentra no en sus obras, sino en las posibilidades poéticas que trajo al mundo.

Entendemos por posible lo que internamente posibilita a un ente. No que le confiera una interna posibilidad. Y aquí, en el hombre, la posibilidad es superior a su realidad. Una metafísica de la existencia humana no podría confundir ἐνέργεια con ἐντελέχεια, sino entender la ἐνέργεια desde la posibilidad.

La esencia del hombre es posibilidad.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 389]

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) – TRASMUTACIÓN DE LOS VALORES

Nietzsche nació en Röcken, en la entonces Prusia, en el seno de una familia luterana: su padre era pastor protestante y murió cuando Nietzsche era niño, lo que dejó una huella fuerte en su educación y entorno familiar. Creció con su madre, su hermana, su abuela y algunas tías, en un ambiente religioso que más tarde contrastaría con su crítica feroz al cristianismo. Su vida estuvo marcada por una formación clásica brillante, una carrera académica precoz, problemas de salud crónicos y una obra filosófica radical que transformó la filosofía moderna.

Estudió filología clásica en las universidades de Bonn y Leipzig, donde destacó muy pronto por su talento intelectual. Esa formación le dio una relación profunda con la cultura griega antigua, que después sería central en su pensamiento filosófico. A los 24 años obtuvo una cátedra en la Universidad de Basilea, un ascenso extraordinario para su edad. Allí entró en contacto con figuras importantes como Jacob Burckhardt y Franz Overbeck, pero su relación con la universidad fue volviéndose cada vez más incómoda para él.

Nietzsche abandonó la docencia porque rechazaba el academicismo universitario y buscaba una forma de vida más libre, aunque mucho más precaria. A partir de entonces vivió entre distintos lugares del sur de Francia, Italia y Suiza, dependiendo de su salud y de su trabajo intelectual.

Uno de los vínculos más decisivos de su vida fue su amistad con Richard Wagner. Al principio lo admiró intensamente, y esa cercanía influyó en su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia*, donde desarrolló la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Con el tiempo, sin embargo, la relación se rompió.

También leyó con gran atención a Schopenhauer, quien fue una influencia filosófica importante en su juventud. Aunque luego se distanció de muchas de sus ideas, la impronta de Schopenhauer se nota en la sensibilidad trágica y en el tono crítico de parte de su obra temprana.

Su producción filosófica más influyente se concentró en sus años de madurez. En sus obras atacó la moral tradicional, la religión cristiana, el conformismo cultural y la idea de una razón humana puramente estable y soberana. Su estilo aforístico, poético y provocador lo convirtió en un pensador difícil de clasificar y muy influyente en la filosofía, la literatura y la crítica cultural del siglo XX.

En 1882 conoció a Lou Andreas-Salomé, una escritora e intelectual rusa por la que sintió un afecto profundo y a quien pidió matrimonio, pero fue rechazado. Ese fracaso afectivo aumentó su aislamiento y coincidió con una etapa muy intensa de trabajo. En esos años escribió algunas de sus obras más ambiciosas, pero su vida personal seguía deteriorándose por la soledad y por el agravamiento de su salud. La imagen de Nietzsche como un pensador solitario pertenece, en buena medida, a esa etapa final de su vida activa.

Sufrió durante años de fuertes dolores de cabeza, problemas visuales y un estado general de salud muy frágil. Las biografías clásicas también mencionan una posible sífilis como causa de su deterioro, aunque en torno a esto ha habido debate histórico. En 1889 sufrió un colapso mental en Turín y ya no volvió a recuperarse.

Pasó sus últimos once años en reclusión y bajo cuidado familiar, primero en Basilea y luego en Naumburg, hasta su muerte en 1900. Murió el 25 de agosto de 1900 en Weimar.

La relación entre Friedrich Nietzsche y Lou Andreas-Salomé es uno de los episodios más intensos, complejos y simbólicos de la vida del filósofo. No fue una historia de amor consumado, pero sí un encuentro decisivo que marcó profundamente a ambos. Lou era una joven rusa de 21 años cuando conoció a Nietzsche en 1882: intelectual brillante, políglota, independiente, crítica de la religión y futura psicoanalista cercana a Freud.

Paul Rée, amigo de Nietzsche, le presentó a Lou en Roma. Nietzsche quedó deslumbrado por su lucidez y su espíritu indomable. Nietzsche le pidió matrimonio dos veces. Lou rechazó ambas propuestas. Propuso, en cambio, una comunidad intelectual de tres: Lou, Rée y Nietzsche. Nietzsche aceptó al principio, pero pronto sintió celos y frustración.

Para Nietzsche, Lou representaba la posibilidad de una compañera intelectual, una figura que encarnaba su ideal de espíritu libre. Una fuerza vital que él no podía poseer ni controlar. El rechazo de Lou lo hirió profundamente. En cierto sentido, Lou encarnó para Nietzsche lo que él mismo predicaba: una vida afirmativa, autónoma, creadora.

Biografía filosófica de Friedrich Nietzsche

La biografía filosófica de Friedrich Nietzsche puede contarse como la evolución de un pensamiento que parte de la filología clásica para convertirse en una crítica radical de la razón, la moral y la religión occidentales. Su obra se organiza en torno a unos ejes muy definidos: la desvalorización de los valores tradicionales, la voluntad de poder, el superhombre, la muerte de Dios, el eterno retorno y el amor al destino.

En su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia* (1872), Nietzsche contrapone lo apolíneo y lo dionisiaco para interpretar la cultura griega antigua como una síntesis entre orden y caos, forma y desbordamiento vital. Desde esta perspectiva, la tragedia griega no es solo arte, sino una respuesta sabia a la irracionalidad del mundo: integra el sufrimiento en un sentido estético más amplio, anticipando su crítica posterior a la filosofía racionalista. En esta etapa aún está fuertemente marcado por Schopenhauer, pero empieza a distanciarse de la idea de un mundo impulsado por una voluntad ciega y pesimista, abriendo paso a una filosofía más afirmativa de la vida.

Hacia mediados de su carrera, Nietzsche desarrolla una teoría del nihilismo: el colapso de los valores supremos, sobre todo el cristianismo, deja al occidente sin fundamento moral. La frase "Dios ha muerto" no es una descripción teológica, sino un diagnóstico: la fe en la trascendencia, la justicia divina y el otro mundo ha dejado de ser creíble para la cultura europea, y con ello se desmorona la moral tradicional. Nietzsche, sin embargo, no celebra ciegamente el nihilismo; lo ve como una crisis necesaria, pero también como una oportunidad para inventar nuevos valores que no se apoyen en autoridades religiosas ni en una metafísica abstracta.

Uno de sus núcleos teóricos más conocidos es la "voluntad de poder": interpreta toda realidad como expresión de fuerzas que buscan expandirse, afirmarse y superar resistencias. La voluntad de poder (*Wille zur Macht*) no es solo dominación sobre otros, sino sobre sí mismo: la capacidad de crear, transformar, decir "sí" incluso al sufrimiento. De esta idea nace el concepto de superhombre (*Übermensch*): un tipo humano que no sigue los valores heredados del "rebaño", sino que asume la responsabilidad de crear su propia escala de valores. El superhombre aparece precisamente cuando Dios ha dejado de ser la referencia última; llena el vacío que deja la "muerte de Dios" con una autoafirmación radical de la vida.

En obras como *Genealogía de la moral y varios aforismos*, Nietzsche distingue entre una moral de "señores" y una moral de "esclavos". La moral de señores se basa en la distinción entre noble y plebeyo, en la afirmación de la fuerza y la excelencia; la

moral de esclavos, en cambio, procede de la inversión de valores: el débil califica de "bueno" su propia debilidad y de "malo" la fuerza del otro. Según Nietzsche, el cristianismo encarna en gran medida esta moral de esclavos: recusa los instintos vitales, exalta la humildad y la renuncia, y desplaza el bien al más allá. Su crítica no es solo religiosa, sino que funciona como una crítica de los valores modernos de igualdad, democracia "de rebaño" y comodidad, que, a su juicio, empobrecen la vida humana.

En su pensamiento más tardío, la idea del "eterno retorno" se convierte en una prueba decisiva: ¿aceptarías vivir una y otra vez exactamente la misma vida, con todos sus sufrimientos? Esta hipótesis no es tanto una cosmología cuantitativa como una exigencia ética: si se acepta el eterno retorno, ya no se puede vivir eludiendo el dolor ni dependiendo de promesas de otro mundo. Vinculado a esto está el *amor fati*: el amor al destino, incluido lo inevitable y doloroso. Para Nietzsche, el ser humano que afirma plenamente su vida, hasta el punto de desearla repetida eternamente, se acerca al ideal de superhombre y encarna la filosofía vitalista que estructura su obra.

Nietzsche rompe con la idea de una razón limpia, puramente lógica y neutral, y sostiene que todas las representaciones, inclusive las científicas, están impregnadas de perspectiva, voluntad y lenguaje. Su crítica al racionalismo ilustrado, al ideal de objetividad absurda y a la moral cristiana marcó el inicio de una filosofía contemporánea que cuestiona los fundamentos últimos de Occidente.

Vista desde la pura filosofía, su biografía se resume como la construcción sistemática de una antropología radical: el ser humano como campo de fuerzas, como creador de valores, como ser capaz de superarse a sí mismo o bien de hundirse en el nihilismo.

Nietzsche es el tercer pensador revolucionario en la filosofía del siglo XIX. Al igual que Marx y Kierkegaard, advierte la decadencia del mundo burgués cristiano. Nietzsche parece que nunca se ha ocupado de Karl Marx y el conocimiento de Kierkegaard le llegó a través de G. Brandes, pero ya fue demasiado tarde. A Kierkegaard le hubiera parecido Marx demasiado plebeyo y Kierkegaard todavía demasiado cristiano. El hecho es que Nietzsche se siente solitario en el mundo, consciente de ser el más radical de todos los pensadores y de encarnar un cambio de rumbo en la historia.

Karl Löwith (1897-1973), filósofo e historiador de las ideas alemán, se pregunta: "¿Es Nietzsche un gran pensador o un poeta?" Y responde: "Medido con Aristóteles y Hegel es un *diletante* aficionado a la filosofía. Medidas con Sófocles y Hölderlin sus poesías e imágenes son, con pocas excepciones, valiosas, son el ropaje de vivencias intelectuales. Nietzsche es un escritor filosófico, de fachada y a lo ancho, como Kierkegaard es un escritor religioso, aunque sin su disciplina e iniciación filosófica. En lo profundo y en su trasfondo, Nietzsche es, no obstante, un verdadero amante de la sabiduría, que va tras lo permanente o lo eterno, deseoso, por ello, de superar su tiempo y la temporalidad en general."

Karl Löwith, en su obra *El sentido de la historia*, argumenta que filosofías modernas de la historia –como las de Karl Marx o Auguste Comte– conservan estructuras teológicas cristianas, aunque se presenten como seculares. Sostenía que muchas

ideas modernas sobre el "progreso histórico" derivan en realidad de conceptos cristianos secularizados. Criticó la idea de que la historia tenga un sentido lineal inevitable hacia un futuro mejor. Analizó cómo la modernidad reemplazó las explicaciones religiosas por filosofías históricas y políticas.

Obras de Nietzsche

- *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872) – *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Es la primera obra importante de Friedrich Nietzsche, escrita cuando tenía apenas 27 años. Es un libro explosivo, apasionado y profundamente original, donde Nietzsche intenta explicar qué es la tragedia griega, por qué alcanzó una grandeza irrepetible y qué significa su desaparición para la cultura moderna.

La tesis fundamental del libro es que la tragedia griega nació de la fusión de dos impulsos artísticos: Lo apolíneo — orden, forma, medida, claridad, apariencia. Lo dionisiaco — éxtasis, desbordamiento, música, irracionalidad, unidad primordial. La tragedia surge cuando ambas fuerzas se equilibran, especialmente en Esquilo y Sófocles. Con Eurípides y Sócrates, según Nietzsche, lo apolíneo racionalista destruye lo dionisiaco, y la tragedia muere. Para Nietzsche, la música es la expresión más pura de lo dionisiaco. No representa imágenes, sino voluntad, impulso, vida en bruto.

Por eso la tragedia griega, nacida del coro dionisiaco, tiene su origen en la música: El coro expresa el fondo irracional de la existencia. El diálogo dramático (apolíneo) se superpone después. La tragedia es así música hecha imagen.

Nietzsche critica el racionalismo socrático: la idea de que todo puede explicarse mediante la razón. El optimismo científico: la creencia moderna en el progreso y la claridad. El teatro de Eurípides: demasiado lógico, demasiado humano, demasiado "moral". Para Nietzsche, la cultura moderna ha perdido el contacto con lo dionisiaco, y por eso está empobrecida espiritualmente.

Aunque Nietzsche más tarde criticó su propio estilo juvenil, *El origen de la tragedia* ya contiene los gérmenes de su pensamiento posterior: La crítica a la moral racionalista. La reivindicación del arte como afirmación de la vida. La idea de que necesitamos fuerzas irracionales para vivir plenamente. Es también un texto clave para entender el nacimiento del modernismo, el psicoanálisis y la crítica cultural del siglo XX.

- *Consideraciones intempestivas* (1873-76) – *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Son una serie de cuatro ensayos tempranos de Nietzsche en los que el filósofo critica con dureza la cultura alemana y europea de su tiempo, denunciando su mediocridad, su exceso de historicismo y su falta de verdadera vitalidad. Representan el puente entre *El nacimiento de la tragedia* y su estilo aforístico posterior. Son cuatro ensayos independientes, concebidos originalmente como parte de un proyecto mayor de trece textos. Nietzsche solo completó cuatro, escritos entre 1873 y 1876. Su propósito: pensar "a contratiempo", es decir, criticar aquello que su época consideraba incuestionable.

David Strauss, el confesor y el escritor: Ataque feroz a la "pseudocultura" alemana representada por Strauss, a quien Nietzsche acusa de vulgarizar la historia y la fe.

Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Crítica al exceso de historicismo: demasiada historia paraliza la creatividad y la acción vital.

Schopenhauer como educador: Presenta a Schopenhauer como modelo de independencia espiritual y como guía para formar individuos auténticos.

Richard Wagner en Bayreuth: Reflexión sobre Wagner como figura cultural decisiva, antes de la ruptura posterior entre ambos.

Nietzsche critica a la modernidad, denuncia la superficialidad cultural y el conformismo de su época. La historia, la educación y la cultura deben servir a la vida, no sofocarla. El genio y la individualidad: La cultura auténtica nace del individuo creador, no de la masa. Crítica a la filosofía académica: La acusa de estéril, desconectada de la vida real.

Nietzsche no busca describir la cultura tal como es, sino despertar fuerzas nuevas, abrir espacio para una cultura más fuerte, creadora y vital. Nietzsche quiere "preparar el terreno para el surgimiento del genio". Estas obras muestran a un Nietzsche joven, todavía influido por Schopenhauer y Wagner, pero ya crítico y combativo. Aquí aparecen por primera vez temas que dominarán su obra posterior: la crítica a la moral y a la cultura establecida, la defensa del individuo creador, la sospecha hacia el progreso y el racionalismo, la búsqueda de una cultura afirmadora de la vida.

- *Humano, demasiado humano* (1878-79) – *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Marca un punto de ruptura decisivo en la obra de Nietzsche. Es su primer libro escrito después de alejarse de Wagner y de Schopenhauer, y el inicio de su etapa "ilustrada", más crítica, más racional y más aforística. Aquí Nietzsche abandona el tono metafísico y estético de sus obras juveniles y adopta un estilo seco, analítico, casi científico. El libro está compuesto por 638 aforismos, divididos en nueve secciones, donde Nietzsche examina: el origen psicológico de las creencias, la moral, la religión, la metafísica, el arte, la sociedad, la cultura moderna.

Es un libro clave para entender la evolución de Nietzsche, un Nietzsche que quiere desencantar: mostrar que lo que llamamos "verdad", "moral", "genio" o "espíritu" tiene raíces humanas, demasiado humanas. Psicología de la moral: La moral no es divina ni racional: surge de impulsos, miedos, hábitos y necesidades humanas. Crítica a la metafísica: Las explicaciones metafísicas son ilusiones consoladoras; debemos sustituirlas por un espíritu científico. Desmitificación del genio: El "genio" no es un ser inspirado por los dioses, sino el resultado de trabajo, disciplina y circunstancias. Origen humano de la religión: La religión nace del miedo, la necesidad de consuelo y la interpretación errónea de fenómenos naturales. Crítica a la compasión excesiva: La compasión puede debilitar; Nietzsche busca una ética de fortaleza y afirmación.

Es un libro de transición porque Nietzsche pasa de un estilo romántico y metafísico (*El nacimiento de la tragedia*), a un estilo ilustrado, racional y crítico,

que culminará en *La gaya ciencia, Así habló Zaratustra y Más allá del bien y del mal*. Este libro inaugura su método genealógico: explicar los valores no por su verdad, sino por su origen. Nietzsche quiere formar espíritus libres, capaces de pensar sin supersticiones, sin ídolos, sin autoridades.

- *Aurora* (1881). Es uno de los libros más sutiles y profundos de Nietzsche, y marca el inicio de su "crítica radical de la moral". Si *Humano, demasiado humano* fue el libro del espíritu libre que rompe con la metafísica, *Aurora* es el libro donde Nietzsche empieza a excavar –como un arqueólogo psicológico– en los orígenes oscuros, instintivos y no racionales de nuestros valores morales. Nietzsche lo subtitula "Pensamientos sobre los prejuicios morales".

Es un libro compuesto por 575 aforismos, donde el filósofo intenta mostrar que la moral que consideramos "natural", "universal" o "buena" es en realidad el resultado de impulsos inconscientes, hábitos heredados, necesidades de supervivencia, interpretaciones erróneas, y estructuras de poder. Es un libro que quiere despertar: de ahí el título *Aurora*, la primera luz que rompe la noche de la moral tradicional.

La moral es una invención humana. No existe moral absoluta; cada moral responde a condiciones históricas y psicológicas. Crítica al altruismo y a la compasión: Muchas formas de "bondad" esconden resentimiento, miedo o deseo de control. La genealogía de los valores: Aquí aparece por primera vez el método que culminará en *La genealogía de la moral*.

La psicología como arma filosófica: Nietzsche analiza motivos ocultos detrás de actos aparentemente nobles. Crítica al cristianismo moral, no desde la teología, sino desde la psicología: ¿qué necesidades humanas satisface la moral cristiana? El despertar del individuo: Nietzsche quiere liberar al individuo de los automatismos morales. Es el Nietzsche que empieza a descubrir que la moral es el gran problema de Occidente. Es un libro de transición, pero también uno de los más densos y reveladores.

- *La gaya ciencia* (1882) – *Die fröhliche Wissenschaft*. Es uno de los libros más luminosos, libres y decisivos de Nietzsche. Aquí aparece por primera vez el Nietzsche plenamente maduro: irónico, poético, crítico, vitalista. Es el libro donde anuncia la muerte de Dios, donde prepara Zaratustra, donde celebra la risa, el azar, el riesgo y la creación de nuevos valores.

¿Qué es *La gaya ciencia*? Nietzsche la describe como la obra de los "espíritus libres": aquellos que han atravesado el desierto del nihilismo y empiezan a crear un nuevo modo de vivir. El título alude a la *gaya scienza* de los trovadores provenzales: un saber alegre, una sabiduría que canta, que baila, que afirma la vida. El libro está compuesto por aforismos, poemas y canciones, y combina profundidad filosófica con un tono juguetón y experimental.

Ideas centrales son la muerte de Dios: En el famoso aforismo del "hombre loco", Nietzsche anuncia que las creencias tradicionales han perdido su fuerza. El nihilismo europeo: La caída de los valores absolutos deja un vacío que debemos aprender a atravesar. El eterno retorno: Introducido aquí por primera vez como pensamiento experimental: ¿afirmarías tu vida si tuvieras que vivirla

infinitas veces? Figura central del libro: quien piensa sin dogmas, sin miedo, sin ídolos es un espíritu libre. La alegría trágica: Afirmar la vida incluso en su dolor, su azar y su falta de sentido. Crítica a la moral tradicional: La moral cristiana y racionalista es vista como una forma de debilidad y resentimiento.

Este es un libro clave porque aquí Nietzsche formula por primera vez su filosofía afirmativa, introduce el eterno retorno, anuncia la muerte de Dios, prepara el terreno para el superhombre (*Übermensch*), y desarrolla una crítica radical a la verdad, la moral y la ciencia. Es el libro donde Nietzsche deja atrás la etapa "ilustrada" de Humano, demasiado humano y Aurora, y entra en su fase más creativa y explosiva.

La gaya ciencia es Nietzsche en su forma más literaria: mezcla de poesía y filosofía, humor y profundidad, ligereza y abismo, canciones, metáforas, imágenes, un estilo que baila. Es un libro que piensa cantando.

- *Así habló Zaratustra* (1883-84) – *Also sprach Zarathustra*. Es la obra más poética, visionaria y enigmática de Nietzsche. No es un tratado filosófico, sino un evangelio invertido, un poema épico en prosa donde Nietzsche crea un profeta –Zaratustra– para anunciar una nueva forma de vivir después de la muerte de Dios. Es el corazón de su pensamiento y el libro que más influyó en la cultura del siglo XX.

Nietzsche lo llama "el libro más profundo que jamás ha escrito la humanidad". Es una obra dividida en cuatro partes, llena de parábolas, discursos, símbolos y personajes alegóricos. Zaratustra baja de la montaña para enseñar a los hombres tres ideas fundamentales: El superhombre (*Übermensch*), la muerte de Dios, el eterno retorno. Pero nadie lo entiende. Zaratustra debe volver una y otra vez a la soledad para transformarse y volver a intentar enseñar.

El superhombre no es un ser biológico superior, sino un ideal de creación de valores. Es quien supera al "último hombre", símbolo de la comodidad, la mediocridad y la falta de ambición espiritual. "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre." En *La gaya ciencia* se anuncia la muerte de Dios; en *Zaratustra* se vive. La caída de los valores absolutos deja al ser humano sin fundamento.

Zaratustra habla mediante parábolas, discursos y figuras simbólicas, como el camello, el león y el niño, que representan transformaciones del espíritu. También usa un tono casi bíblico y profético, pero para invertir el mensaje religioso tradicional. Así habló Zaratustra propone que, tras la "muerte de Dios", el ser humano debe superarse a sí mismo y crear valores nuevos que afirmen la vida.

Zaratustra enseña que debemos crear nuestros propios valores, no reemplazar a Dios por nuevos ídolos. El eterno retorno es la idea más misteriosa del libro: ¿Aceptarías vivir tu vida exactamente igual, infinitas veces? Si la respuesta es sí, has alcanzado la afirmación plena de la existencia. La voluntad de poder no aparece como concepto sistemático, pero atraviesa toda la obra: la vida como expansión, creación, superación, intensidad.

- *Más allá del bien y del mal* (1886) – *Jenseits von Gut und Böse*. Es el libro en el que Nietzsche deja atrás definitivamente el tono poético de Zaratustra y expone, con una lucidez aforística y crítica, su filosofía madura. Aquí desmonta la moral tradicional, cuestiona la idea misma de verdad, analiza la psicología de los filósofos y propone una nueva forma de pensar más allá de las categorías morales heredadas.

Nietzsche concibe esta obra como una “crítica de la filosofía dogmática”. Es un libro compuesto por 296 aforismos y una larga sección final, donde examina: la moral, la verdad, la psicología humana, la religión, la política, la cultura europea, y el futuro del pensamiento. Es un ataque frontal a la idea de que existen valores universales y verdades absolutas.

Nietzsche sostiene que la moral cristiana y humanista no es universal ni racional, sino una invención histórica nacida del resentimiento y la debilidad. Propone pensar más allá del bien y del mal, es decir, más allá de las categorías morales heredadas.

La voluntad de poder no es el deseo de dominio político, sino como impulso fundamental de la vida: expansión, creación, superación. Toda moral, toda filosofía y toda cultura expresan formas de esta voluntad. Nietzsche afirma que para entender valores, creencias y filosofías debemos analizar sus motivaciones psicológicas. Detrás de cada sistema moral hay un tipo humano. Los filósofos no buscan la verdad: buscan justificar sus instintos, su moral, su tipo de vida. Nietzsche los acusa de ingenuidad, moralismo y falta de honestidad intelectual.

No existe una verdad absoluta; solo interpretaciones. Esto no significa relativismo débil, sino una invitación a crear perspectivas más fuertes, más amplias, más vitales. Nietzsche imagina una nueva clase de pensadores: libres de dogmas, creadores de valores, experimentadores, psicólogos profundos, capaces de pensar más allá de la moral tradicional.

Este libro es, junto con *Genealogía de la moral*, el libro más filosóficamente riguroso de Nietzsche.

- *La genealogía de la moral* (1887) – *Zur Genealogie der Moral*. Es uno de los libros más incisivos, polémicos y sistemáticos de Nietzsche. Aquí expone, con una claridad casi quirúrgica, cómo surgieron nuestros valores morales, qué fuerzas psicológicas los produjeron y por qué la moral dominante en Occidente —la moral cristiana, igualitaria, compasiva— es para él una moral de resentimiento y decadencia.

Es el complemento directo de *Más allá del bien y del mal* y una de las obras más influyentes de toda la filosofía moderna. ¿Qué es La genealogía de la moral? Nietzsche la concibe como tres “disertaciones” que investigan el origen de los valores morales, la culpa, la mala conciencia, el ascetismo. Su método es genealógico: no pregunta si la moral es verdadera o falsa, sino de dónde viene, qué tipo de seres humanos la inventaron y con qué propósito. La moral cristiana es, según Nietzsche, una moral de esclavos que invierte los valores: convierte la fuerza en “mal” y la debilidad en “bien”. Nietzsche analiza el origen de la culpa y la mala conciencia: La culpa nace de la relación acreedor–deudor

en sociedades primitivas. La mala conciencia surge cuando los instintos agresivos, que antes se dirigían hacia afuera, se vuelven hacia adentro. El ser humano se vuelve contra sí mismo: nace el "animal enfermo". Es una de las secciones más psicológicas y profundas de toda su obra.

Nietzsche examina el ideal ascético (renuncia, sacrificio, castidad, humildad) y su función histórica: Para el sacerdote ascético, sirve para dominar a los débiles. Para el artista, puede ser una forma de disciplina creativa. Para el científico, se convierte en voluntad de verdad llevada al extremo. El ideal ascético es ambivalente: puede ser decadente, pero también puede ser una fuerza de transformación.

La moral es una construcción histórica, no una verdad universal. El resentimiento es la fuerza que crea la moral de esclavos. La mala conciencia es la interiorización violenta de los instintos. La voluntad de poder explica la génesis de los valores. El ideal ascético domina la cultura occidental. La crítica a la compasión como forma de debilitamiento. La necesidad de crear nuevos valores más afirmativos.

La genealogía de la moral es el texto donde Nietzsche expone su pensamiento de forma más argumentativa, desarrolla su método genealógico, analiza la psicología profunda de la moral, prepara el terreno para su crítica al nihilismo, y ofrece una de las explicaciones más influyentes del origen de los valores. Es un libro clave para entender la filosofía contemporánea, desde Foucault hasta Deleuze.

- *El caso Wagner* (1888) – *Der Fall Wagner*. Es uno de los textos más feroces, irónicos y personales de Nietzsche. Aquí rompe definitivamente con Richard Wagner, a quien había admirado profundamente en su juventud. El libro es una mezcla de crítica musical, psicología, sátira y autocrítica: Nietzsche analiza a Wagner como síntoma de la decadencia cultural europea, y al mismo tiempo se analiza a sí mismo como antiguo "wagneriano".

Es un libro breve pero explosivo, lleno de ironía, aforismos y ataques brillantes. Es un panfleto breve, escrito con un tono combativo y casi humorístico. Nietzsche lo subtítulo: "Un problema para músicos". Pero en realidad es un problema para toda la cultura moderna.

El texto denuncia que Wagner representa la decadencia, el romanticismo enfermizo, la teatralidad manipuladora, la moral cristiana disfrazada de arte. Nietzsche acusa a Wagner de ser un "hechicero" que seduce a los débiles y enfermos.

Para Nietzsche, Wagner no es solo un músico, es un síntoma de una cultura cansada, sentimental, moralista. Su música es "nerviosa", "excesiva", "teatral", diseñada para producir efectos inmediatos. Nietzsche sostiene que Wagner, pese a su apariencia revolucionaria, es profundamente cristiano: exalta el sacrificio, la redención, la compasión, la culpa.

En *Parsifal*, Nietzsche ve el triunfo del ideal ascético que él combate. Wagner es un psicólogo del resentimiento, sabe manipular las emociones de los débiles,

los hace sentirse importantes, les ofrece consuelo, les da una estética del sufrimiento. Es el "artista del enfermo".

Nietzsche reconoce que él mismo fue wagneriano. Por eso el libro es también una autocrítica: "Wagner fue mi enfermedad; ahora quiero ser mi propio médico". En contraste, Nietzsche elogia a Georges Bizet y Carmen: claridad, ligereza, sensualidad, salud. Bizet representa la música que afirma la vida, no la que la enferma.

- *Nietzsche contra Wagner* (1888). Es uno de los textos más personales, irónicos y reveladores de Nietzsche. Escrito el mismo año que *El caso Wagner*, funciona como una autobiografía intelectual en forma de ruptura definitiva con Richard Wagner. Si *El caso Wagner* es un panfleto combativo, *Nietzsche contra Wagner* es una confesión, una autopsia espiritual y un balance final de una relación que marcó profundamente la vida del filósofo.

Nietzsche lo presenta como una "colección de documentos" que muestran cómo y por qué dejó de ser wagneriano. Es un libro hecho de fragmentos, aforismos y textos previos reorganizados, pero con una intención clara: explicar su evolución psicológica y filosófica frente a Wagner.

El tono es íntimo, irónico, lúcido, a veces afectuoso, a veces despiadado. Wagner como síntoma de decadencia: Nietzsche insiste en que Wagner no es solo un músico, sino un síntoma cultural. Representa el romanticismo enfermizo, la teatralidad excesiva, la manipulación emocional, la moral cristiana disfrazada de arte. Wagner, para Nietzsche, es el artista de los instintos agotados. Nietzsche analiza a Wagner como un psicólogo del resentimiento: alguien que sabe tocar las fibras emocionales de los débiles, que ofrece consuelo y redención. Lo acusa de ser un "comediante del sentimiento".

Nietzsche reconoce que él mismo fue wagneriano porque estaba enfermo: "Wagner fue mi gran tentación." El libro es un ejercicio de honestidad brutal: Nietzsche se analiza como alguien que cayó bajo el hechizo de Wagner y luego logró liberarse.

El elogio de Bizet y la música mediterránea: Como en *El caso Wagner*, Nietzsche contrapone a Wagner con Bizet: claridad, sensualidad, ritmo, salud. Bizet representa la música que afirma la vida, no la que la dramatiza o la enferma.

Nietzsche usa a Wagner para desarrollar una idea clave: el arte no es neutral; expresa la fisiología del artista. Wagner = decadencia, agotamiento, cristianismo. Bizet = vitalidad, afirmación, paganismo.

- *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo* (1888) – *Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Es uno de los libros más afilados, breves y contundentes de Nietzsche. Escrito en el último año de lucidez antes de su colapso, funciona como un resumen explosivo de toda su filosofía.

Aquí Nietzsche toma un "martillo" –no para destruir a ciegas, sino para auscultar los ídolos de la cultura occidental y mostrar que están huecos. ¿Qué

significa "filosofar con el martillo"? Nietzsche no quiere romper por romper. El martillo es un diapasón: sirve para golpear suavemente los ídolos y escuchar si suenan a vacío. Los ídolos que examina son la moral tradicional, la metafísica, el cristianismo, la razón socrática, la cultura alemana, la idea de verdad absoluta. Es un libro de combate, pero también de claridad: Nietzsche quiere mostrar qué valores deben caer para que otros nuevos puedan nacer.

Nietzsche acusa a Sócrates de ser el origen de la decadencia occidental: exceso de razón, desprecio del cuerpo, optimismo moral, fe en que la virtud es conocimiento. Para Nietzsche, Sócrates es un síntoma de enfermedad, no un modelo.

Nietzsche hace una crítica feroz a los filósofos que inventan mundos "verdaderos" detrás del mundo real. La metafísica es vista como una huida, un miedo a la vida. El "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en fábula. Nietzsche narra, en seis pasos, la muerte del mundo verdadero inventado por Platón y el cristianismo. Conclusión: solo queda el mundo aparente, que es el único real.

La moral cristiana es para Nietzsche una moral contra la vida: reprime los instintos, glorifica la debilidad, convierte la culpa en virtud. La moral debe volver a ser afirmativa, no represiva. Los cuatro grandes errores que han deformado la psicología humana: confundir causa y efecto, creer en la libertad de la voluntad, inventar "agentes" detrás de los actos, creer en un mundo moral.

Nietzsche critica a los "mejoradores" de la humanidad, a quienes quieren "mejorar" al ser humano mediante disciplina, castigo o moralismo. Para Nietzsche, estos "mejoradores" han empeorado a la humanidad. Nietzsche elogia a los griegos preplatónicos: fuerza, claridad, afirmación, salud. Ataca a la cultura alemana: pesada, moralista, nacionalista, poco refinada. Nietzsche contrapone el espíritu mediterráneo al espíritu alemán.

Este libro resume toda la filosofía madura de Nietzsche en forma de combate: crítica a la moral, crítica a la metafísica, crítica al cristianismo, crítica a la verdad, afirmación de la vida, psicología profunda, perspectivismo, voluntad de poder. Es un libro breve, pero cada página es dinamita.

- *El anticristo* (1888) – *Der Antichrist*. Es un ataque frontal a la moral cristiana, presentada por el filósofo como una fuerza que niega la vida, exalta la debilidad y frena el desarrollo humano. Nietzsche lo escribió en 1888 y se publicó en 1895, convirtiéndose en una de sus obras más polémicas y radicales.

La obra es un tratado filosófico en el que Nietzsche busca desmontar los fundamentos del cristianismo, al que acusa de haber impuesto una moral de esclavos basada en la culpa, la compasión y la renuncia. Para él, esta moral reprime los instintos vitales y la creatividad del individuo.

Nietzsche considera el cristianismo una religión que sofoca la vida, promueve la debilidad y tergiversa el mensaje original de Jesús. La moral cristiana es una moral de esclavos. Según Nietzsche, los débiles inventaron esta moral para someter a los fuertes mediante la culpa y el resentimiento. La fuerza vital que

impulsa al ser humano hacia la expansión, la creación y la superación es lo opuesto a la humildad cristiana. Nietzsche propone abandonar los valores judeocristianos y crear otros nuevos que afirmen la vida. Ve la figura de Jesús como un personaje trágico cuyo mensaje fue distorsionado por sus seguidores para construir una doctrina de poder. Nietzsche no solo critica, propone una nueva ética basada en la afirmación de la vida, la fuerza, la creatividad y la autonomía. El individuo debe asumir responsabilidad por sí mismo, sin refugiarse en la culpa o la redención.

El libro influyó profundamente en el existencialismo, el modernismo y la crítica cultural del siglo XX. Su estilo aforístico y provocador sigue generando debate sobre moralidad, religión y libertad individual.

- *Ecce homo* (1888). Es la obra más autobiográfica, provocadora y auto-interpretativa de Friedrich Nietzsche. Escrita en 1888, poco antes de su colapso mental, funciona como una autopresentación filosófica: Nietzsche explica quién es, por qué escribe como escribe y cuál cree que es el valor de su obra. Es un texto muy particular porque no es un tratado filosófico tradicional, sino una especie de autobiografía intelectual en la que Nietzsche reflexiona sobre su vida, su pensamiento y sus libros.

Es una autobiografía intelectual donde Nietzsche revisa su vida, su pensamiento y cada uno de sus libros, con un tono irónico, desafiante y consciente de su propia singularidad. Intenta responder a la pregunta implícita: "¿Quién soy yo?" y lo hace con un tono provocador, irónico y a veces exageradamente elogioso de sí mismo. De ahí el título: *Ecce Homo* ("He aquí el hombre"), frase bíblica que Pilato pronuncia sobre Jesús, aquí reinterpretada de forma crítica y filosófica.

La obra se divide en capítulos donde Nietzsche comenta: "Por qué soy tan sabio": analiza su carácter, su salud y su forma de pensar. "Por qué soy tan inteligente": explica su estilo filosófico y su manera de escribir. "Por qué escribo libros tan buenos": comenta obras anteriores como *Así habló Zaratustra* o *Más allá del bien y del mal*. "El nacimiento de la tragedia" y otros textos: reinterpreta su propia producción filosófica.

Afirma la importancia de la afirmación de la vida frente a la moral tradicional. Critica duramente la religión cristiana y la moral occidental. Refuerza conceptos como el superhombre (*Übermensch*), la voluntad de poder y el eterno retorno (aunque este último aparece más en otras obras). Aunque fue escrita en sus últimos meses de lucidez, *Ecce Homo* es clave para entender cómo Nietzsche veía su propio legado filosófico y cómo quería ser interpretado.

Karl Schlecht sobre la manipulación de los escritos de Nietzsche

Después de su muerte, su hermana menor Elisabeth manipuló y reorganizó parte de sus escritos, favoreciendo interpretaciones nacionalistas y, más tarde, una apropiación por parte del nazismo que no refleja fielmente el núcleo de su pensamiento. Karl Schlechta (1904-1985), filólogo y editor austriaco, fue uno de los primeros investigadores en denunciar de manera sistemática la manipulación

editorial que sufrieron los escritos de Friedrich Nietzsche en el *Nietzsche-Archiv* bajo la dirección de su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche (1846–1935), para darles una significación racista y afín al totalitarismo del siglo XX.

Karl Schlechta constató que Elisabeth Förster-Nietzsche alteró, reorganizó y manipuló textos y, sobre todo, correspondencia de su hermano. Estas intervenciones buscaban presentar a Nietzsche como un precursor del nacionalismo alemán y, más tarde, del nacionalsocialismo. Elisabeth apoyó abiertamente el nacionalismo alemán y simpatizó con corrientes políticas autoritarias de la época. Murió en 1935 en Weimar.

Slechta denunció que estas prácticas distorsionaban la evolución del pensamiento de Nietzsche y creaban obras que el filósofo nunca escribió en esa forma. Según Schlechta, las falsificaciones más graves se encontraban en las cartas, donde Förster-Nietzsche: Eliminaba pasajes que contradecían su visión ideológica. Añadía frases para reforzar una imagen "germánica" o "heroica". Reescribía partes enteras para suavizar críticas de Nietzsche a Alemania, al antisemitismo o al nacionalismo

En 1959 Schlechta publicó su edición crítica "*Nietzsche: Werke in drei Bänden*", que reemplazó durante años a las ediciones del Archivo. Fue el primer investigador con acceso interno al Archivo que denunció las falsificaciones. Su trabajo abrió el camino a la Nietzsche-Forschung moderna, más filológica y crítica. Permitted desmontar la apropiación ideológica de Nietzsche por parte del nacionalismo y del nazismo.

La voluntad de poder – *Der Wille zur Macht*

La "voluntad de poder" es un concepto central en la filosofía de Friedrich Nietzsche, pero no escribió un libro aparte con este título. Nietzsche nunca publicó un libro con ese título. Sí, lo había planeado desde hacía mucho tiempo e hizo varios borradores.

El título "La voluntad de poder" generalmente se refiere a una recopilación póstuma de fragmentos de Nietzsche procedentes de su legado literario, que su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche y su amigo Heinrich Köselitz (Peter Gast) reunieron en la década de 1890. El propio Nietzsche nunca publicó esta obra como un libro coherente. La publicación con este título es una selección de fragmentos de Nietzsche, organizada por su herma y Peter Gast; es un libro escrito por el propio Nietzsche, pero hay problemas de interpretación.

La historia de su publicación está ligada a la manipulación editorial de sus manuscritos póstumos y ha influido profundamente en ciertas interpretaciones – especialmente las vinculadas al nacionalismo alemán y posteriormente al nazismo.

Tras el colapso mental de Nietzsche en 1889, sus escritos quedaron bajo el control de su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, y de colaboradores del archivo Nietzsche en Weimar. Nietzsche había dejado numerosos cuadernos de notas y fragmentos inéditos. Entre ellos existían borradores para distintos proyectos filosóficos, uno de los cuales contemplaba provisionalmente el título "La voluntad de poder".

Sin embargo, Nietzsche abandonó varias veces ese proyecto. Nunca organizó definitivamente esos materiales. Nunca autorizó una edición final. A comienzos del siglo XX, Elisabeth y los editores del archivo compilaron fragmentos dispersos y

publicaron una obra titulada *La voluntad de poder* como si fuera el gran sistema filosófico final de Nietzsche.

La edición clásica de *La voluntad de poder* presenta varios problemas: Selección arbitraria de fragmentos. Los compiladores eligieron y reorganizaron notas privadas de distintos años, sacándolas de su contexto original. Construcción artificial de un "sistema". Nietzsche escribía de manera fragmentaria y desconfiaba de los sistemas filosóficos cerrados. Sin embargo, los editores presentaron el libro como una obra sistemática y acabada.

Investigaciones filológicas del siglo XX mostraron que Elisabeth tenía simpatías nacionalistas y antisemitas, posiciones que Nietzsche criticó repetidamente en vida. La organización del material favoreció interpretaciones compatibles con esas ideas. Durante el Tercer Reich, figuras vinculadas al régimen nazi promovieron una lectura de Nietzsche como precursor filosófico del fascismo y del ideal de dominación.

Conceptos como "voluntad de poder", "superhombre" (*Übermensch*), crítica de la moral igualitaria, fueron reinterpretados políticamente. La imagen fue reforzada por la actividad del Archivo Nietzsche, las ediciones manipuladas, y la instrumentalización propagandística de su obra.

Sin embargo, muchos especialistas contemporáneos sostienen que esta apropiación fue profundamente distorsionadora. Nietzsche despreciaba el antisemitismo alemán, criticaba el nacionalismo, rechazaba el Estado moderno, y atacaba la obediencia de masas.

A partir de las ediciones críticas de Giorgio Colli yazzino Montinari en la segunda mitad del siglo XX, quedó claro que *La voluntad de poder* no debía leerse como la "obra maestra final" de Nietzsche, sino como una compilación póstuma de apuntes.

La famosa frase de Nietzsche: *Donde encontré la vida, allí encontré la voluntad de poder* proviene de *Así habló Zaratustra*. "La voluntad de poder" es, según Nietzsche, el impulso básico de todo lo que vive: no tanto el deseo de conservarse, sino la necesidad de afirmarse, expandirse, crecer y superar resistencias. Nietzsche se presenta como una alternativa a la "voluntad de vivir" de Schopenhauer y como una clave para entender la moral, la religión, el conocimiento y el arte.

Para Nietzsche, la «voluntad de poder» no es un impulso moral, sino una estructura fundamental de la vida: todo ser vivo no se esfuerza principalmente por la autopreservación, sino por expandir su poder, aumentar sus posibilidades y alcanzar el control horizontal o la superioridad cualitativa. Esta idea aparece de diversas formas en obras como *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, aunque no siempre se presente allí como un término técnico.

Nietzsche utiliza la «voluntad de poder» como alternativa a los supuestos fundamentales tradicionales de la metafísica (por ejemplo, la «voluntad de vida» de Schopenhauer) y la filosofía moral. En lugar de partir de una «voluntad de supervivencia» o una «voluntad de verdad», interpreta las prácticas cognitivas, morales y artísticas como expresiones de formas específicas de poder: el conocimiento sirve menos a la mera comprensión de la «verdad» y más al fortalecimiento y posicionamiento de un modo de vida particular.

Schopenhauer, Nietzsche y Freud sobre la voluntad

Nietzsche transforma el concepto de voluntad de Schopenhauer convirtiéndolo en una fuerza afirmativa (voluntad de poder), mientras que Freud lo reinterpreta como *deseo inconsciente*, desplazando la metafísica hacia una psicología de las pulsiones.

Schopenhauer concibe la voluntad como una fuerza ciega, irracional y fuente de sufrimiento, cuya liberación exige negarla. Nietzsche invierte esta idea y afirma los valores vitales, la creatividad y la expansión de la vida, en contraste con el pesimismo de Schopenhauer. La voluntad deja de ser algo que debe suprimirse y se convierte en voluntad de poder, un impulso de crecimiento, dominio y autoafirmación.

Nietzsche considera que la ética de la negación de la voluntad es una expresión de resentimiento y debilidad, vinculada a la moral de los esclavos. Para él, la vida debe ser afirmada, incluso en su sufrimiento. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche analiza la mala conciencia y la culpa como productos de la represión de la voluntad de poder, en diálogo crítico con Schopenhauer.

Freud no adopta la noción de voluntad como principio metafísico. La transforma en deseo inconsciente, motor de la conducta humana. Un sistema dinámico de pulsiones (Eros y Tánatos) que reemplaza la voluntad schopenhaueriana como explicación del conflicto psíquico. Freud desplaza la voluntad hacia el deseo inconsciente y la culpa como fenómenos psicoanalíticos, no metafísicos.

Aunque Freud negó haber leído a Nietzsche, investigaciones recientes muestran convergencias: El *Ello* freudiano comparte rasgos con la voluntad de poder como impulso instintivo. El *Superyó* se relaciona con la moral del resentimiento descrita por Nietzsche. El *Yo* aparece como mediador entre impulsos y normas, comparable al ideal nietzscheano del superhombre en su función de integración y dominio de sí mismo.

Schopenhauer anticipa ideas freudianas como la división entre intelecto y voluntad. La existencia de motivaciones inconscientes y la represión. Nietzsche y Freud parten de Schopenhauer, pero lo transforman radicalmente: Nietzsche convierte la voluntad en una fuerza vital afirmativa. Freud la convierte en un sistema de pulsiones inconscientes que explican la vida psíquica.

Friedrich Nietzsche y su idea de la vida

Para Friedrich Nietzsche la vida no es algo que deba justificarse desde fuera (por la moral, la religión, la razón o la ciencia), sino una fuerza dinámica, creadora, contradictoria, caótica y siempre en transformación. Una fuerza que debe abrazarse en su totalidad, rechazando las interpretaciones morales o religiosas que la niegan.

La vida, para Nietzsche, es esencialmente crecimiento, expansión, intensificación. No es un impulso de conservación (como decía Schopenhauer), sino de superación. Todo ser vivo tiende a aumentar su fuerza.

La vida es lucha, tensión, afirmación. No hay un "ser" fijo: solo devenir. Su filosofía gira en torno a la "voluntad de poder" como esencia vital, un impulso de autoafirmación y superación constante. La voluntad de poder no es deseo de dominar a otros, sino impulso de auto-potenciación.

Nietzsche acusa a la civilización post-socrática, el platonismo y el cristianismo de ser "nihilistas" por calumniar la vida en favor de ideales abstractos como el alma o Dios, promoviendo un "resentimiento" contra los instintos y el cuerpo.

Esta visión "apolínea" reprime la creatividad dionisiaca de los griegos antiguos, que decía "sí" a la vida en toda su intensidad, incluyendo el sufrimiento y el cambio. La "muerte de Dios" es clave: al derrumbarse los valores trascendentes, surge la necesidad de una "transvaloración" para afirmar la vida sin ídolos.

La "voluntad de poder" no busca dominar a otros, sino dominar el caos interno de los deseos mediante fuerza y creación propia. El superhombre (*Übermensch*) encarna esta afirmación: ama la vida "espantosa y problemática", acepta el eterno retorno – vivir lo mismo infinitamente– y forja valores personales sin resentimiento.

No hay un sentido único de la vida; cada uno debe crearlo mediante auto-superación, arte y experimentación, como un "sí" rotundo al devenir. Nietzsche dice que "quien tiene un porqué para vivir soporta casi cualquier cómo", priorizando un propósito autoimpuesto para enfrentar el absurdo.

Nietzsche sostiene que no existen valores absolutos. Los valores son creaciones humanas. La vida auténtica es la que crea sus propios valores, no se somete a normas heredadas, se convierte en obra de arte. De ahí su ideal del *Übermensch* (superhombre): no un ser biológico superior, sino un creador de sentido.

Nietzsche afirma que no hay hechos "puros", todo es interpretación. La vida es un proceso continuo de interpretar el mundo, reinterpretarse a uno mismo, transformar las perspectivas. Por eso su filosofía es profundamente hermenéutica y antidogmática.

La vida es voluntad de poder, creación, interpretación y afirmación trágica. No necesita justificación externa: se justifica a sí misma. El yo es un campo de fuerzas, no una sustancia.

La pareja conceptual apolíneo / dionisiaco es uno de los aportes más brillantes de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. No son "dioses" en sentido religioso, sino dos fuerzas estéticas y vitales que atraviesan al ser humano, al arte y al mundo.

Lo apolíneo y lo dionisiaco

En su primera obra sobre *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), Nietzsche da una interpretación de Grecia, que tiene gran alcance para su filosofía.

Nietzsche distingue dos principios, lo apolíneo y lo dionisiaco, es decir, lo que corresponde a los dos dioses griegos Apolo y Dionisio.

No son solo dioses griegos: son dos fuerzas fundamentales de la existencia, dos modos de vivir, de crear y de experimentar el mundo.

Apolo representa la forma, claridad y límites, encarna el impulso hacia la forma y la figura definida, la medida y la moderación, la apariencia bella que hace soportable la vida. Es el sueño como espacio de imágenes armoniosas. La individuación: el "yo" separado del resto.

Es la fuerza que da contorno al caos de la existencia. Para Nietzsche, Apolo es el artista que esculpe, que ordena, que ilumina. Es el símbolo de la claridad, de la medida, del racionalismo. Nietzsche lo llama "el dios de la bella apariencia": aquello que nos permite soportar la vida dándole forma. Es la imagen *clásica* de Grecia.

Dionisio o Dionysos, en cambio, representa lo impulsivo, lo excesivo y desbordante, la afirmación de la vida, el erotismo, la orgía como culminación de este afán de vivir, de decir *¡sí!* a la vida, a pesar de todos los dolores y sinsabores. Dionisio es el éxtasis, desmesura y unidad.

Representa la ebriedad y la pérdida de límites, la unidad primordial: el sentirse parte del todo, la música, el ritmo, lo visceral, la desmesura, que desborda la forma. La disolución del yo en una experiencia colectiva. Es la fuerza que rompe las formas, que libera, que arrastra hacia lo vital y lo trágico.

Nietzsche sostiene que hay una tensión creadora entre ambos, por tanto, no propone elegir entre Apolo y Dionisio. Lo decisivo es su encuentro, su choque, su fusión. Apolo da forma a la energía dionisiaca.

Dionisio da profundidad y fuerza vital a la forma apolínea. De su unión nace el arte trágico, la expresión más alta de la cultura griega. La tragedia es bella y terrible, ordenada y desbordante. La tragedia permite afirmar la vida incluso en su sufrimiento, porque muestra que el dolor es parte del gran juego del devenir.

En la tragedia ática, el coro dionisiaco expresa el fondo irracional y cósmico de la vida. Los héroes apolíneos aparecen como figuras claras dentro de ese fondo. La tragedia permite afirmar la vida incluso en su sufrimiento, porque muestra que el dolor es parte del gran juego del devenir.

Nietzsche cree que la cultura griega se debilitó cuando Eurípides racionalizó la tragedia. Sócrates impuso la tiranía de la razón.

El resultado: el excesivo dominio de Apolo llevó a la expulsión de lo dionisiaco y al empobrecimiento de la vida.

La influencia de Schopenhauer cambia de signo, y en lugar de la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche pone ahora esa voluntad en el centro de su pensamiento.

El eterno retorno

El eterno retorno es una de las ideas más desconcertantes y provocadoras de Nietzsche. No es solo una teoría cosmológica: es, sobre todo, una prueba existencial, una forma de medir la fuerza con la que alguien afirma su propia vida.

Nietzsche depende en cierta medida del positivismo de la época; niega la posibilidad de la metafísica; parte de la pérdida de la fe en Dios y en la inmortalidad del alma. Pero la vida se afirma, pide siempre ser más, pide la eternidad del placer, volver una y otra vez. Nietzsche utiliza una idea procedente de Heráclito, la del "eterno retorno" o *ewige Wiederkunft* de las cosas.

Heráclito de Éfeso, el filósofo presocrático del cambio constante, ve el eterno retorno a través de su cosmología del fuego: el mundo surge del fuego primordial, se

transforma y regresa a él en ciclos eternos de conflagración universal (ἐκπύρωσις – ekpýrōsis), renaciendo idéntico en un "Gran Año" cósmico.

Aunque Nietzsche desarrolla el eterno retorno como prueba ética en *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*, reconoce en Heráclito un precursor: el devenir cíclico del fuego trasciende el caos lineal, justificando el mundo como justificado en sí mismo. No es retorno "de lo igual" nietzscheano, sino un ciclo cósmico armónico regido por medida.

Cuando estén realizadas todas las combinaciones posibles de los elementos del mundo, quedará todavía un tiempo indefinido por delante, y entonces volverá a empezar el ciclo, y así indefinidamente.

Todo lo que acontece en el mundo se repetirá igualmente una vez y otra. Todo volverá eternamente, y con ello todo lo miserable, lo vil, lo malo. Pero el hombre puede ir transformando el mundo y a sí mismo mediante la *transmutación de todos los valores*, y encaminarse al *superhombre*.

La transmutación de los valores – *Umwertung aller Werte*

La transmutación de los valores (*Umwertung aller Werte*) es uno de los conceptos más decisivos de Nietzsche. No es solo una crítica a la moral tradicional: es un proyecto de reconstrucción total del sentido, una revolución espiritual que afecta a cómo pensamos, sentimos y vivimos.

El concepto nietzscheano de la transmutación de todos los valores *exige* una reevaluación radical de la moral tradicional para afirmar la vida plenamente. Critica la moral cristiana y la de los esclavos por negar la vida, proponiendo en su lugar un ethos noble y aristocrático centrado en la fuerza y la creatividad.

Nietzsche sostiene que los valores que dominan Occidente –humildad, sacrificio, obediencia, compasión, igualdad– no son universales ni naturales, sino productos históricos creados por una moral que él llama moral de esclavos.

La transmutación consiste en desenmascarar el origen de esos valores, negar su pretensión de ser absolutos y crear nuevos valores que afirmen la vida, la fuerza y la creatividad. Es un proceso doble: destruir y crear.

La moral judeocristiana surgió del resentimiento de los débiles hacia los fuertes. Lo fuerte → declarado "malo". Lo débil → declarado "bueno". Así, valores como la humildad o la obediencia no nacen de la virtud, sino de la venganza psicológica de quienes no podían ejercer poder. La transmutación exige liberarse de esta inversión.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche describe el camino hacia la creación de nuevos valores: Camello: carga con los valores heredados. León: dice "no" a los viejos valores ("¡yo quiero!"). Niño: crea nuevos valores desde la inocencia y el juego. La transmutación ocurre en el paso del león al niño.

Nietzsche identifica las opuestas morales: los señores (nobles, vitales, afirmativos) y los esclavos (resentidas, igualitarias, enfocadas en el más allá), invertida por judíos y cristianos según *Genealogía de la moral*. La transmutación busca superar esta inversión, desvalorizando ideales platónicos y cristianos que priorizan lo eterno sobre lo terrestre.

El rol del Superhombre

El superhombre (*Übermensch*) no es un ideal biológico, racial ni político –eso fue una distorsión racista y fascista posterior–, sino una figura filosófica, un símbolo del ser humano capaz de crear nuevos valores y vivir sin depender de los valores morales heredados.

El superhombre es el ser humano que ha logrado superar la moral tradicional (cristiana, racionalista, igualitarista), crear sus propios valores desde la afirmación de la vida, vivir sin resentimiento, sin culpa y sin necesidad de consuelos metafísicos, convertir su existencia en una obra de arte. No es un "hombre superior" en sentido físico o social, sino un creador de sentido.

El superhombre aparece en esta nueva tabla de valores, como el que dice "sí" a la vida, el eterno retorno y la voluntad de poder. No se trata de una eliminación de valores, sino creación de otros nuevos que exaltan la excelencia, el sufrimiento de la creatividad y la jerarquía natural, más todo el nihilismo pasivo.

La transmutación de todos los valores es el proceso crítico que Nietzsche propone para superar la moral decadente, y el superhombre es su encarnación viva, el creador de una nueva tabla de valores afirmativa de la vida.

Nietzsche diagnosticó en la genealogía de la moral la "rebelión de los esclavos", con valores nobles (fuerza, orgullo) se invierte en humildad y piedad. La transmutación revierte esto mediante auto-superación, destruyendo ídolos morales y creando valores desde la voluntad de poder.

El superhombre irrumpe a través de la muerte de Dios y su nihilismo: asume el eterno retorno, vive como «niños» y las tres transformaciones del espíritu (camello, león, niño), juventud e inventando valiosos terrenales. No es nuestro superior biológico, pero posee cierta fuerza y singularidad.

El superhombre vive desde la voluntad de poder como expansión creativa. Acepta el eterno retorno: quiere su vida tal como es, infinitas veces. No busca aprobación ni justificación externa. Ama el destino (*amor fati*). Transforma su vida en estilo, en obra. El superhombre es la culminación de la transmutación de los valores. El eterno retorno funciona como prueba para el superhombre: Solo quien ha creado sus propios valores puede querer repetir su vida eternamente.

Ambos se entrelazan en Así habló Zaratustra: el superhombre realiza la transmutación al decir "sí" al devenir, recuperando la inocencia presocrática (como Heráclito). Es el puente que tiene un humanismo divino, más que todo el de Cristo.

El eterno retorno funciona como prueba de la transmutación de los valores: Solo quien ha creado sus propios valores puede querer que su vida se repita eternamente. La transmutación convierte la vida en algo digno de ser afirmado infinitas veces.

Nietzsche no da una lista cerrada, pero sí propone unos valores nuevos: Afirmación de la vida (incluso en el dolor), voluntad de poder como expansión creativa, alegría trágica, autenticidad frente a la obediencia, grandeza del alma frente al resentimiento, estilo y creación frente a la moral del deber. Son valores que nacen desde dentro, no impuestos desde fuera.

Dios ha muerto

La frase "Dios ha muerto" es probablemente la más famosa –y la más malinterpretada– de Nietzsche. No es un grito ateo simplista, ni una celebración anticristiana. Es un diagnóstico cultural, una radiografía del espíritu europeo moderno.

Nietzsche no dice que Dios haya muerto como un ser real, sino que la idea de Dios ha perdido su fuerza, su autoridad y su capacidad de dar sentido a la vida. Los valores cristianos ya no estructuran la cultura. La moral tradicional ya no convence. La metafísica ya no sostiene el mundo. La ciencia y la crítica han erosionado las creencias absolutas. Europa sigue usando palabras cristianas, pero ya no cree en ellas. Se trata de un diagnóstico, no una celebración. Nietzsche no se alegra de la "muerte de Dios".

De hecho, considera la muerte de Dios como un acontecimiento enorme y peligroso: Se derrumba el fundamento de los valores, se pierde el sentido trascendente, el ser humano queda sin brújula, se abre la posibilidad del nihilismo. Por eso dice que es "el mayor acontecimiento de la historia".

El nihilismo como consecuencia: Si Dios ha muerto, entonces no hay un bien absoluto, no hay un propósito universal, no hay un orden moral garantizado. Esto puede llevar a un vacío de sentido: el nihilismo. Nietzsche lo ve como una enfermedad de transición: un paso necesario antes de crear nuevos valores.

La respuesta a este nihilismo es el superhombre. La muerte de Dios deja un vacío que solo puede llenar el creador de nuevos valores, el espíritu libre, el superhombre. Pero este superhombre no es un sustituto de Dios, sino alguien que asume la responsabilidad de crear sentido sin apoyarse en trascendencias.

La frase aparece en el famoso pasaje del "loco" en *La gaya ciencia* (§125, el pasaje del "loco") y el retoma en *Así habló Zaratustra*. Un loco anuncia la muerte de Dios ante una multitud incrédula. Recorre la plaza un día de pleno con una linterna encendida, gritando "¡Busco a Dios!". La gente se ríe, pero él les revela: "Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. Todos somos sus asesinos".

Describe el vacío cósmico resultante, con imágenes de un mar vaciado, un horizonte perdido y la noche que se acerca, simbolizando el nihilismo tras la pérdida de valores absolutos. El loco no habla a ateos, sino a personas que viven como si Dios no existiera, aunque aún no lo han reconocido conscientemente. El mensaje es: la cultura ya no cree en sus propios valores, pero todavía no lo ha asumido. "Dios ha muerto" significa que los valores absolutos han perdido su poder. Es el inicio del nihilismo y, al mismo tiempo, la oportunidad para crear nuevos valores.

La moral de los señores y la moral de los esclavos

Nietzsche tiene especial hostilidad a la ética kantiana del deber, como también a la ética utilitaria, así como a la moral cristiana. Nietzsche valora únicamente la vida, fuerte, sana, impulsiva, con voluntad de dominio. Eso es lo bueno, y todo lo débil, enfermizo o fracasado es malo. La compasión, base de la moral cristiana, es el sumo mal.

Así distingue dos tipos de moral: La moral de los señores y la moral de los esclavos como dos formas opuestas de valorar la vida y de crear conceptos como bien y mal. Constituyen el núcleo del análisis genealógico que Nietzsche desarrolla especialmente en *La genealogía de la moral*. La moral de los señores es la de las individualidades poderosas, de superior vitalidad, de rigor para consigo mismas. Es una moral activa, afirmativa y creadora; nace de la fuerza y la plenitud vital. Es la moral de la exigencia y de la afirmación de los impulsos vitales.

La moral de los esclavos es reactiva, resentida e invertida; nace de la debilidad y del rencor hacia los fuertes. Es la moral de los débiles y miserables, la de los degenerados. Está regida por la falta de confianza en la vida, por la valoración de la compasión, de la humildad, de la paciencia, etc. Es una moral de *resentidos*, que se oponen a todo lo superior y por eso afirman todos los igualitarismos.

Para Nietzsche la moral cristiana nace del resentimiento, porque surge como reacción de los débiles contra los fuertes. La moral cristiana –humildad, obediencia, compasión, sacrificio– no es una expresión de fuerza espiritual, sino una estrategia psicológica creada por quienes no pueden afirmar su poder en el mundo.

El resentimiento es un sentimiento reactivo que aparece cuando alguien no puede descargar su fuerza ni responder al daño o a la frustración. La reacción se reprime, se vuelve hacia adentro y se transforma en venganza diferida, reinterpretada como virtud. El débil convierte su incapacidad en un “deber moral”: no atacar, no desear, no afirmar la vida. Para Nietzsche, esta psicología es el origen de la moral de esclavos, que valora lo opuesto a la vitalidad: humildad, mansedumbre, obediencia, castidad, renuncia.

Nietzsche sostiene que el cristianismo invierte los valores aristocráticos (“moral de señores”) y declara “malos” a los fuertes, nobles y afirmadores de la vida. Los débiles, incapaces de actuar, crean un sistema moral donde ellos mismos aparecen como “buenos”. El cristianismo convierte el sufrimiento en signo de virtud y promete una compensación en el más allá, lo que refuerza la negación de la vida presente. Esta inversión es, para Nietzsche, una venganza espiritual: el resentimiento convertido en doctrina.

Nietzsche afirma que la moral originaria fue la moral de señores, propia de culturas aristocráticas. Pero con el judaísmo y el cristianismo se produjo una rebelión de los esclavos, donde el resentimiento de los débiles creó una nueva moral que invirtió los valores: lo fuerte pasó a ser “malo” y lo débil “bueno”.

Nietzsche no quiere “volver” a la moral aristocrática, sino superarla mediante la creación de nuevos valores, la afirmación del eterno retorno y de la voluntad de poder, la figura del superhombre que rompe con la moral del resentimiento y afirma la vida. El proyecto final de Nietzsche es la transmutación de todos los valores: superar tanto la moral de esclavos como la decadencia de la moral de señores tradicional, para crear nuevos valores afirmativos encarnados en el superhombre.

Los cuatro errores al interpretar la realidad y la moral según Nietzsche

En *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche enumera cuatro errores que forman parte de su crítica radical a la moral, la religión y la psicología tradicional. Son una demolición

de cómo Occidente ha interpretado la causalidad, la conducta humana y la responsabilidad. Nietzsche llama "errores" a cuatro formas habituales de equivocarnos al interpretar la realidad y la moral.

Los cuatro errores según Nietzsche son:

1. Confusión de la causa con la consecuencia
2. Causalidad falsa
3. Causas imaginarias
4. Libre albedrío

Estos errores sostienen, según Nietzsche, la moral tradicional, la religión y la psicología ingenua. Sirven para mantener la moral tradicional, basada en culpa, castigo y obediencia. Son mecanismos que distorsionan la realidad para hacerla encajar en un sistema moral decadente.

1. Confusión de la causa con la consecuencia

Nietzsche afirma que solemos invertir el orden real de los hechos. Muchas explicaciones morales hacen justo eso: primero aparece un estado corporal o vital, y después se le atribuye falsamente como origen una intención moral. Ejemplo clásico: creer que una vida frugal *causa* longevidad, cuando en realidad la constitución fisiológica del individuo es la causa de ambos. Este error está en la base de la moral religiosa: "sé virtuoso y serás feliz", cuando para Nietzsche la virtud es *consecuencia* de una buena constitución vital, no su causa.

2. Suponer una causalidad falsa

Toda moral y religión se basa en fórmulas del tipo: "Haz esto y aquello... y serás feliz; si no, sufrirás". Para Nietzsche, esto es una ficción: no existe tal relación causal entre conducta moral y bienestar. La moral convierte correlaciones en leyes universales sin fundamento. Nietzsche critica la costumbre de inventar un vínculo causal que no está realmente demostrado. Según él, se cree saber por qué ocurre algo, pero en realidad se construye una explicación superficial a partir de "hechos internos" dudosos.

3. Inventar causas imaginarias

Este error consiste en poner causas ficticias para fenómenos que no comprendemos. Nietzsche piensa que la religión y la moral suelen hacer esto cuando atribuyen nuestras acciones a entidades como el alma, el yo o la voluntad, como si fueran causas seguras. Cuando no entendemos un fenómeno, inventamos causas: dioses, espíritus, pecados, intenciones ocultas. La religión y la moral se sostienen en estas "explicaciones" que no explican nada. Nietzsche lo considera un mecanismo psicológico para sentir control ante lo desconocido.

4. Creer en el libre albedrío

Para Nietzsche, el libre albedrío es una ficción inventada para justificar el castigo y la culpa. Si el individuo es "libre", entonces puede ser considerado responsable y castigado. Por eso Nietzsche llama al libre albedrío "la artimaña de los teólogos". Para Nietzsche, la idea de libre albedrío no es inocente: sirve para volver a las personas "culpables" y por tanto castigables. Por eso la ve como una construcción moral que facilita la responsabilidad entendida como culpa.

Error	Descripción breve	Función moral según Nietzsche
Confusión causa–consecuencia	Invertir el orden real de los hechos	Justificar normas morales como “causas” de felicidad
Causalidad falsa	Inventar relaciones causa–efecto inexistentes	Convertir la moral en ley universal
Causas imaginarias	Explicar lo desconocido con ficciones	Mantener creencias religiosas y supersticiones
Libre albedrío	Atribuir responsabilidad absoluta al individuo	Permitir culpa, castigo y control social

Los valores vitales según Nietzsche

Los valores vitales según Nietzsche son aquellos que afirmarían la vida, en contraste con los valores tradicionales –especialmente los judeocristianos y platónicos– que él considera antivitales porque niegan el cuerpo, los instintos y la creatividad humana. Su filosofía vitalista sostiene que la vida es el valor supremo, y que toda teoría o moral debe juzgarse según afirme o niegue esa vida.

Los valores vitales son criterios de valoración que surgen de la fuerza, la creatividad, los instintos y la afirmación plena de la existencia, incluyendo el dolor, el cambio y la lucha. Para Nietzsche, la vida no necesita justificación externa: vale por sí misma.

La voluntad de poder es el núcleo de la vida. No significa dominar políticamente, sino crecer, expandirse, crear, superar obstáculos. Toda forma de vida tiende a afirmarse y aumentar su fuerza. En el ser humano se expresa como impulso, instinto, creatividad y deseo de intensificar la existencia.

Nietzsche propone crear una nueva tabla de valores que reemplace la moral tradicional, la cual considera decadente y negadora de la vida. Esta transvaloración o transmutación consiste en invertir los valores antivitales (humildad, obediencia, renuncia) y sustituirlos por valores afirmativos (fuerza, creatividad, valentía, autoafirmación).

El superhombre es quien crea sus propios valores, vive más allá del bien y del mal, afirma la vida en su totalidad y encarna la voluntad de poder. Representa la culminación de los valores vitales: un ser que dice sí a la vida, incluso en su sufrimiento. La vida implica cambio, lucha, dolor, placer, creación y destrucción. Afirmarla significa aceptar la existencia tal como es, sin refugiarse en mundos trascendentes ni en consuelos metafísicos.

En síntesis: Los valores vitales en Nietzsche son aquellos que fortalecen, expanden y celebran la vida, en oposición a los valores tradicionales que la niegan. Se expresan en la voluntad de poder, la creación de nuevos valores, la figura del superhombre y la afirmación radical de la existencia.

En esta expresión *valores vitales* se encierran dos de las ideas que van a dominar la filosofía posterior: la *filosofía de los valores* (*Wertphilosophie*) y la *filosofía de la vida* (*Lebensphilosophie*).

Cómo influyó Hegel en el pensamiento de Nietzsche

Hegel influyó en Nietzsche de forma indirecta y polémica: más que heredar su sistema, Nietzsche reaccionó contra él y contra el tipo de racionalidad histórica que representa. Aun así, algunos rasgos centrales de Nietzsche –su atención a la historia, a la transformación de los valores y a la crítica de la moral cristiana– se entienden mejor como respuestas al horizonte abierto por Hegel.

Nietzsche comparte con Hegel la idea de que la filosofía debe pensar la historia y no solo conceptos abstractos. También coincide en ver el cristianismo como un problema filosófico decisivo, aunque ambos lo interpretan de manera distinta. Incluso algunos estudios subrayan una continuidad entre la crítica hegeliana de formas rígidas de conciencia y la genealogía nietzscheana de los valores.

Nietzsche se opone sobre todo a la dialéctica hegeliana, porque le parece que disuelve el conflicto vivo en una reconciliación conceptual demasiado ordenada. Tras la síntesis, el conflicto real subsiste, no se soluciona. También rechaza la teleología histórica, es decir, la idea de que la historia siga un sentido racional culminante. Para él, ese tipo de filosofía tiende a justificar lo existente en vez de someterlo a crítica.

La influencia de Hegel aparece en Nietzsche como una sombra productiva: le obliga a pensar contra el sistema, contra la totalización y contra la confianza en la razón histórica. Su genealogía de la moral puede leerse, en parte, como una inversión de la filosofía de la historia hegeliana: donde Hegel busca reconciliación, Nietzsche busca desenmascaramiento y diagnóstico. Por eso, Hegel no es para Nietzsche un modelo, sino un adversario que ayuda a definir su propio estilo filosófico.

Hegel le dio a Nietzsche el problema de la historia; Nietzsche respondió sustituyendo la reconciliación dialéctica por la crítica genealógica y la afirmación trágica de la vida. Nietzsche no “supera” a Hegel por superarlo dentro del mismo tipo de sistema, sino rompiendo con la idea misma de sistema total. Donde Hegel busca reconciliar las contradicciones en una síntesis racional de la historia, Nietzsche reemplaza esa lógica por crítica genealógica, perspectivismo y afirmación trágica de la vida.

Nietzsche hereda de Hegel el sentido histórico: entiende que las formas morales, religiosas y culturales cambian, y que la filosofía debe pensar ese devenir. También conserva el impulso de interpretar la modernidad como crisis y transformación, no como simple acumulación de doctrinas. En ese sentido, Nietzsche no sale del campo abierto por Hegel, sino que lo radicaliza desde otro lugar.

Nietzsche rechaza la confianza hegeliana en la razón como principio último de inteligibilidad. También rechaza la teleología histórica, es decir, la idea de que la historia avance hacia una reconciliación final o una totalidad racional. Para él, esa estructura sistemática acaba domesticando el conflicto, mientras que la vida real está hecha de fuerzas, rupturas y creación de valores. La superación nietzscheana consiste en desplazar el centro de la filosofía desde el sistema hacia la transvaloración de los valores. En lugar de explicar la historia como desarrollo del Espíritu, Nietzsche analiza cómo nacen, se imponen y se debilitan los valores morales; en lugar de reconciliación, propone desenmascaramiento y revaluación. La figura del superhombre y la crítica del nihilismo expresan justamente esa salida: no cerrar la historia en un concepto, sino abrirla a nuevas creaciones.

Rol del superhombre en la superación de Hegel

El superhombre cumple en Nietzsche la función de salida frente al horizonte hegeliano: ya no se trata de culminar la historia en una reconciliación racional, sino de crear un tipo humano capaz de vivir sin ese cierre. En ese sentido, no “resuelve” a Hegel desde dentro, sino que desplaza el problema: sustituye la lógica de la síntesis por una lógica de autosuperación y transvaloración.

El superhombre representa la afirmación de una vida que no necesita legitimarse por una finalidad histórica universal. Frente a la teleología hegeliana, encarna una meta inmanente, ligada a la creación de nuevos valores y a la superación de la moral heredada. Así, su papel es romper la dependencia de la filosofía respecto de una totalidad racional final.

En clave hegeliana, la historia tiende a un saber reconciliado; en clave nietzscheana, el superhombre introduce una figura que afirma la diferencia, el conflicto y la pluralidad de perspectivas. Por eso funciona como antídoto contra la pretensión de clausura del sistema hegeliano: no es el “fin” de la historia, sino la apertura de nuevas posibilidades de valoración. El superhombre es, así, la figura que hace pensable una superación sin síntesis final.

La superación aquí no significa progreso lineal ni perfeccionamiento moral universal. Significa capacidad de autosuperarse, de romper con el “último hombre” y con los valores fijados por la tradición cristiano-moral. Por eso el superhombre es menos un modelo social que un ideal selectivo de creación, rareza y fortaleza espiritual. El superhombre es el nombre de la superación nietzscheana de Hegel porque reemplaza la reconciliación del Espíritu por la creación inmanente de nuevos valores.

Nietzsche y la ética de la compasión de Schopenhauer

La diferencia central es que Schopenhauer ve la compasión como la base de la moral, mientras que Nietzsche la interpreta como un síntoma de debilitamiento vital y decadencia. En Schopenhauer, compadecer es reconocer que el sufrimiento del otro también me concierne; en Nietzsche, compadecer suele significar conservar e incluso multiplicar el sufrimiento al impedir la afirmación de la vida.

Para Schopenhauer, la compasión surge del conocimiento de que todos compartimos la misma Voluntad, de modo que el otro no es radicalmente distinto de mí. Por eso, la compasión rompe el egoísmo y hace posible la justicia y la caridad, es decir, una conducta moral auténtica. En su marco, sentir con el otro es una forma de salir del encierro del yo.

Nietzsche rechaza esa moral porque cree que la compasión debilita la fuerza creadora y convierte el sufrimiento en algo que debe preservarse en vez de superarse. Para él, la compasión puede funcionar como una moral de la decadencia: protege lo enfermo, frena la expansión de la vida y se opone a la voluntad de poder. También desconfía de su pretensión de altruismo puro, porque la entiende como un ideal que encubre formas de resentimiento o autosacrificio.

Schopenhauer piensa que la compasión redime moralmente al ser humano; Nietzsche piensa que la compasión lo debilita y obstaculiza su potencia afirmativa. Fundamento:

Schopenhauer parte de una metafísica de la unidad; Nietzsche de una crítica de los valores morales. Valor del sufrimiento: Schopenhauer quiere aliviarlo; Nietzsche sospecha de toda moral que lo ponga en el centro. Ideal humano: Schopenhauer busca la negación del egoísmo; Nietzsche la superación creadora de uno mismo.

NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA DE LA VIDA (*LEBENSPHILOSOPHIE*)

La influencia de Nietzsche en la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) posterior fue profunda y estructural: no solo aportó conceptos, sino que transformó el modo mismo de entender la filosofía como reflexión sobre la vida, el cuerpo, la creatividad y el devenir. Su contribución más decisiva fue desplazar la filosofía desde el ser hacia la vida, entendida como fuerza, devenir, interpretación, corporalidad y creación de valores. Este giro aparece explícitamente reconocido en la tradición vitalista posterior, que lo considera –junto con Schopenhauer– uno de sus “padres fundadores”.

Nietzsche rechaza la filosofía “de conceptos” y privilegia la experiencia, la intuición, el cuerpo y los afectos. Esto abre el camino a una filosofía centrada en la inmediatez de la vida, que será clave en Dilthey, Bergson y Simmel. Su lectura de Heráclito y su énfasis en el cambio y la temporalidad influyen en la idea de la vida como flujo continuo, central en Bergson.

Nietzsche rompe con el dualismo alma/cuerpo y propone una filosofía del cuerpo como sede de impulsos, afectos y pensamiento. Esta línea será retomada por Simmel, Klages y más tarde por corrientes fenomenológicas que reinterpretan la *Lebenswelt* desde Nietzsche.

Su perspectivismo –la idea de que no existe una verdad absoluta sino interpretaciones– influye en la *Lebensphilosophie* al subrayar la historicidad y pluralidad de la experiencia vital. Esto prepara el terreno para la hermenéutica vital de Dilthey y para la sociología comprensiva de Simmel.

Aunque dialoga con la teoría de la evolución, Nietzsche se distancia del darwinismo al rechazar cualquier esencialismo naturalista. Su visión de la vida como voluntad de poder influye en interpretaciones vitalistas no biológicas, centradas en la fuerza creativa y no en la adaptación.

La fenomenología del siglo XX (Husserl, Merleau-Ponty) retoma elementos nietzscheanos como la crítica al sujeto trascendental, la centralidad del cuerpo, la vida como horizonte pre-reflexivo. La noción de *Lebenswelt* puede leerse en continuidad con la concepción nietzscheana de la vida.

La *Lebensphilosophie* posterior no solo recibe influencias de Nietzsche: en gran medida se constituye a partir de él. Su crítica al racionalismo, su afirmación del cuerpo y del devenir, su concepción estética de la existencia y su perspectivismo se convierten en pilares de una filosofía que busca comprender la vida desde dentro, en su flujo, creatividad y pluralidad.

NIETZSCHE EN EL MUNDO HISPANO

La presencia de Nietzsche en el mundo hispano es profunda, diversa y, sobre todo, desigual entre España e Hispanoamérica. Su recepción fue primero literaria antes que filosófica, y casi siempre filtrada por mediadores culturales europeos, especialmente Francia.

La recepción hispana de Nietzsche se articula en dos grandes espacios: España, donde su influencia se volvió sistemática, académica y literaria a lo largo del siglo XX. Hispanoamérica, donde su llegada fue temprana (Modernismo) pero más fragmentaria, marcada por lecturas estéticas, políticas y espirituales.

La influencia literaria de Nietzsche (1900–1950)

Generación del 98: autores como Baroja y Azorín dialogaron con Nietzsche en torno al pesimismo, la acción y la crítica cultural. Vanguardias y teatro: Valle-Inclán, Nieva y Arrabal incorporaron elementos dionisiacos y la idea de la vida como obra de arte. Poesía del 27: ecos nietzscheanos en la exaltación vitalista y la crítica a la moral tradicional.

Recepción filosófica y ensayística

Pérez de Ayala: de divulgador a creador, reinterpretando a Nietzsche en clave regeneracionista. María Zambrano: exploró la dimensión trágica y la locura nietzscheana.

La obra *Hacia otra España*, de Ramiro de Maeztu, está impregnada de ideas nietzscheanas: regeneracionismo, superación, crítica moral, exaltación del individuo y del poder.

Hispanoamérica: Modernismo, política y espiritualidad

La primera recepción hispanoamericana (1890–1910) se dio en el contexto del Modernismo, con fuerte francofilia y mediada por autores como Guyau, Fouillé o Sorel. Rubén Darío: incorporó el vitalismo, la crítica moral y la estética del poder. José Enrique Rodó: en *Ariel*, reelaboró la tensión entre espíritu y barbarie, influido por un "Nietzsche francés". Carlos Reyles: exploró la figura del superhombre en clave nacional y política. A diferencia de España, en Hispanoamérica la influencia fue más literaria que filosófica, más política que sistemática, más cultural que universitaria. Nietzsche se convirtió en un símbolo de emancipación cultural, crítica al colonialismo, afirmación de nuevas identidades nacionales.

ORTEGA Y GASSET Y FRIEDRICH NIETZSCHE

La relación entre José Ortega y Gasset ((1883–1955) y Friedrich Nietzsche es una de las más fértiles y complejas de la filosofía contemporánea en lengua española. La idea central: Ortega leyó a Nietzsche intensamente, adoptó parte de su crítica a la razón y a la masa, pero transformó su vitalismo en un proyecto racional y humanista propio.

Ortega es heredero, pero no discípulo de Nietzsche: toma su crítica al racionalismo abstracto y su énfasis en la vida, pero los integra en una filosofía sistemática –la razón vital– que se distancia del irracionalismo nietzscheano. Ambos rechazan el

racionalismo cartesiano y la idea del ser humano como pura conciencia. Para los dos, la vida es el punto de partida del pensamiento.

Nietzsche lo expresa mediante el vitalismo y la crítica a la metafísica; Ortega lo convierte en razón vital, una forma de racionalidad encarnada en la existencia concreta. Nietzsche inaugura una visión perspectivista del conocimiento: no hay hechos, solo interpretaciones. Ortega desarrolla un perspectivismo racional, donde cada individuo aporta una visión parcial que puede integrarse en una comprensión más amplia, sin caer en relativismo absoluto.

Nietzsche denuncia la "moral de rebaño". Ortega formula su célebre teoría del hombre-masa en *La rebelión de las masas*, donde critica la mediocridad satisfecha y la falta de autoexigencia. Aunque Ortega suaviza el tono nietzscheano, la influencia es evidente. Nietzsche concibe al ser humano como un creador de valores y metáforas. Ortega incorpora esta dimensión en su idea del animal fantástico, capaz de poetizar y metaforizar la realidad como parte de la razón vital.

Ortega traduce a Nietzsche al contexto español y europeo del siglo XX: adopta su crítica a la razón pura, su énfasis en la vida, su rechazo a la masa, pero lo hace para construir una filosofía más equilibrada, racional y sistemática, donde la vida no destruye la razón, sino que la exige.

La "razón vital" de Ortega y Gasset es la idea central de su *raciovitalismo*: la vida humana es la realidad radical, y la razón no está por encima de la vida, sino al servicio de ella.

MARTIN HEIDEGGER Y SU INTERPRETACIÓN DE NIETZSCHE

Martin Heidegger (1889–1976) interpretó a Friedrich Nietzsche como el «último metafísico de Occidente», una tesis fundamental que desarrolló principalmente en sus lecciones de 1936–1940, publicadas póstumamente como *Nietzsche I y II* (1936–1940 – 1148 páginas). La tesis central de Heidegger es contundente: Nietzsche no supera la metafísica occidental; la culmina. Esta afirmación reorganiza por completo la recepción de Nietzsche y sitúa a Heidegger en un diálogo crítico que duró más de una década de cursos, conferencias y escritos.

A pesar de que Nietzsche se consideró superador de la metafísica y declaró el «sin sentido de toda metafísica», Heidegger sostiene que su pensamiento permanece dentro de la tradición metafísica como su culminación. El núcleo de la metafísica de Nietzsche es la voluntad de poder (*Wille zur Macht*), que para Heidegger representa el ser del ser mismo según la tradición metafísica de preguntar por el «ser del ente».

Nietzsche entendió su filosofía como «platonismo invertido» (sustituyendo valores suprasensibles por valores de este mundo), pero Heidegger argue que esta inversión permanece en el suelo del pensamiento metafísico.

Nietzsche es el primer pensador consciente del nihilismo, pero no logró pensarlo en su esencia ni superarlo, porque su «revaluación de todos los valores» sigue siendo pensamiento en valores, que caracteriza a toda metafísica. Toda la metafísica es nihilismo porque nunca preguntó por el Ser mismo (*Sein selbst*), sino solo por el ser del ente; así, la metafísica de Platón es «no menos nihilista» que la de Nietzsche.

Heidegger establece una dicotomía entre pensamiento metafísico (Nietzsche incluido): pregunta por el ser del ente, pero deja fuera el Ser mismo, y pensamiento «*seinsgeschichtlich*» (histórico-ontológico) de Heidegger: pregunta por el Ser como tal. Heidegger interpreta el nihilismo de Nietzsche como la experiencia de que «con el ente no hay nada», pero lo amplía a que en la historia de la metafísica «con el Ser no hay nada».

Esta interpretación es controvertida porque Nietzsche rechazaba explícitamente el pensamiento de sistemas (criticando a Fichte, Schelling, Hegel). Heidegger atribuye a Nietzsche una unidad oculta en su pensamiento, una idea sistemática. La interpretación de Heidegger solo puede entenderse desde la propia filosofía heideggeriana. Sin embargo, pensadores contemporáneos importantes como Foucault y Derrida conectaron tanto con Nietzsche como con Heidegger, reconociendo la actualidad de ambos.

Es notable que Nietzsche haya burlescamente llamado «Schleiermacher» a todos los metafísicos del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel). Friedrich Schleiermacher (1768-1834) fue uno de los teólogos protestantes más influyentes, una figura clave del Romanticismo y el fundador de la hermenéutica moderna.

Su obra combina de manera singular religión, filosofía, pedagogía y crítica cultural representa un estilo de pensamiento que Nietzsche habría visto como blando, conciliador, sentimental, opuesto a su propio estilo trágico y afirmativo.

El nombre funciona también como caricatura: decir “Schleiermacher” (“el que hace velos”) ya suena, para Nietzsche, como una ironía natural: un filósofo que “pone velos” sobre la realidad en vez de arrancarlos. Heidegger reconduce a Nietzsche de nuevo a esa tradición metafísica.

LA TENDENCIA GENERAL 'HISTORICISTA' EN EL SIGLO XIX LAS CORRIENTES "NEO-"

En el siglo XIX, las corrientes con el prefijo "neo-" designan movimientos filosóficos y artísticos que recuperaron y renovaron pensadores o estilos del pasado, principalmente como reacción contra el positivismo, el materialismo y el idealismo hegeliano.

El neokantismo fue, como reflexión crítica, una reacción, por un lado, contra la especulación idealista y, por otro, contra la interpretación materialista de la ciencia natural.

Pero es al mismo tiempo expresión de una tendencia general “historicista” en el espíritu europeo, y especialmente alemán, de finales del siglo XIX.

Del mismo modo que el arte de esta época muestra una serie de intentos por revivir los estilos de episodios pasados, también en la filosofía se produjo, en primer lugar, un renacimiento del interés por la historia de la filosofía –baste mencionar a Kuno Fischer (1824-1907) y Johann Eduard Erdmann (1805-1892)– y, en segundo lugar, numerosos intentos de reavivar sistemas del pasado o al menos de vincularse con ellos.

Junto al neokantismo, que es el más importante de estos intentos, surgieron un neofichteanismo, un neohegelianismo, un neofriesianismo y, en el ámbito católico el neotomismo, que intenta la recuperación y actualización de la filosofía de Tomás de Aquino; combate al materialismo, positivismo e idealismo; filosofía oficial de la Iglesia católica tras la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII.

El neokantismo tuvo su sede fuera de Alemania sobre todo en Francia con Charles Renouvier (1815–1903).

En Inglaterra e Italia surgieron escuelas neo-idealistas que, además de Kant, se inspiraban sobre todo en Platón y Hegel.

Así, en Inglaterra, Francis Herbert Bradley (1846–1924) y Bernard Bosanquet (1848–1923). En Italia, sobre todo Benedetto Croce (1866–1952).

El neohegelianismo reivindica el idealismo de Hegel en oposición al positivismo; desarrolla la identidad de lo finito y lo infinito; en Italia se orienta al historicismo inmanentista.

Benedetto Croce (1866–1952)

El núcleo del pensamiento de Benedetto Croce puede resumirse en una idea central: toda realidad es espíritu, y el espíritu humano se expresa históricamente en formas distintas pero complementarias. Su filosofía es un idealismo absoluto, pero muy diferente del hegeliano: más crítico, más ligado a la historia concreta y menos sistemático.

Para Croce, la realidad no es materia ni un sistema metafísico cerrado, sino actividad espiritual. Esta actividad se manifiesta en cuatro formas fundamentales, cada una con su propia lógica interna.

Estética: Es la forma primaria del espíritu. Para Croce, toda intuición es expresión, y el arte no es imitación ni técnica, sino creación de imágenes cargadas de significado. La estética es la base de todo conocimiento.

Lógica: Conocimiento conceptual. Mientras la estética produce intuiciones individuales, la lógica produce conceptos universales. Aquí se sitúa la ciencia.

Economía: La esfera de los fines individuales, la utilidad, la acción práctica orientada al interés.

Ética: La esfera de los fines universales, del deber y la moralidad. Es la forma superior de la acción práctica.

Estas cuatro formas no son compartimentos estancos: forman un ciclo continuo de la vida espiritual. La realidad es historia. Todo conocimiento es histórico. No existen leyes universales de la historia, solo interpretaciones.

La filosofía es siempre historia de la libertad. Su famosa frase: "Toda verdadera historia es historia contemporánea" significa que interpretamos el pasado desde las preguntas del presente. La importancia de las ideas de Benedetto Croce radica en que redefinieron la filosofía, la historiografía, la estética y el liberalismo europeo del siglo XX. Su influencia fue decisiva en Italia y más allá, tanto en el plano intelectual como político.

Giovanni Gentile (1875–1944)

Giovanni Gentile fue un filósofo idealista italiano y uno de los intelectuales más influyentes del fascismo italiano, conocido especialmente por desarrollar el idealismo actual, una forma radical de neohegelianismo. Fue un filósofo influyente pero también una figura muy controvertida, porque su pensamiento estuvo profundamente ligado a la justificación intelectual del fascismo.

Gentile desarrolló una corriente llamada "actualismo" (*attualismo*), una forma de idealismo filosófico. Sostenía que la realidad no existe independientemente del pensamiento: todo lo real es acto del pensamiento en el presente. Esta idea deriva del idealismo alemán (especialmente de Hegel), pero llevada a una versión más radical.

Gentile se nutre de Kant, Fichte y Hegel, pero radicalizando su idealismo: elimina cualquier resto de objetividad o historia en el espíritu. La tradición italiana (Bruno, Vico, Rosmini), reinterpretada desde un punto de vista estrictamente inmanentista. Aunque parte de Hegel, Gentile lo critica por basar su dialéctica en "pensamientos ya dados". Para Gentile, la dialéctica solo puede ser el acto vivo del pensar, no un sistema conceptual ya constituido.

Léon Brunschvicq (1889-1944)

Brunschvicq fue uno de los filósofos franceses más influyentes del idealismo crítico del siglo XX, una corriente que sostiene que el conocimiento no descubre un mundo dado, sino que lo construye a través del juicio. Para Brunschvicq, "el conocimiento crea el único mundo que conocemos".

Es especialmente reconocido por su trabajo en epistemología, historia de las ciencias y filosofía matemática.

Brunschvicq fue maestro de figuras como Vladimir Jankélévitch y un referente en la filosofía francesa entre guerras. Su influencia se extendió por Europa gracias a su defensa de la razón, la ciencia y el progreso espiritual de la humanidad.