



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**“FILOSOFÍA, CRÍTICA Y EMANCIPACIÓN. UN ACERCAMIENTO
HISTÓRICO-CRÍTICO A LA DIALÉCTICA HEGELIANA”**

Tesis que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía

Presenta

DANTE MACABEO GAXIOLA VALLES

Asesor: Dr. Carlos Oliva Mendoza

México, D.F.

Junio de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis amigos y a mis amores
Porque sin ellos esto no tendría sentido
Por la felicidad*

AGRADECIMIENTOS

Porque no hay auténtica individualidad sin la comunidad; porque no hay vida humana sin la otredad y la superación de esa otredad. A todos aquellos que han sido mis interlocutores, a veces intelectualmente, a menudo de tantas otras formas, y sin quienes no sería el mismo quien firma esta tesis. A mi gente, familiares, colegas, compañeros y amigos que, sin estar nombrados, permean por todos lados la obra aquí presentada.

A mis padres, claro, a mis padres. Por ser y por ayudarme a ser, por dar el primer empujón y por mantener siempre el apoyo y el sustento, no sólo y no principalmente material... Por lo que siempre han sido y por lo que vendrá. A mi madre, Ana María, por todo el amor, por el respeto y el interés... Por estar conmigo y aceptar nuestras diferencias, en un compromiso auténtico que siempre va más allá del que la sangre obliga... Por siempre estar ahí y creer en mí. A Manuel, Manu, Manuelito, padre querido. Por ser lector y escucha atento, por toda la ayuda y la confrontación... Por ayudarme a construir mi camino propio -sea infernal o divino, sea tan a menudo las dos cosas-, y por presionar siempre a dar más, a ser virtuoso. ...A los dos, los amo y admiro.

A mis compañeros de estudio, por todos los años que me han acompañado y confrontado; por hacer real el aprendizaje autogestivo, por cultivarnos comunitariamente. Especialmente a Pavel y Alejandra, por mantenerse ahí todos y cada uno de estos años, que ya son tantos. A todos los que pasaron y a los que llegan.

A la UNAM y a la Facultad de Filosofía y letras. Sí, a ellas. Por ser tan bellas, tan humanas, por darme y darnos tanto, a pesar de los pesares. A todos mis maestros, claro, pero especialmente a los que con su vocación e interés, y de modos tan distintos, cultivaron en mí la necesidad erótica del saber. A Bolívar Echeverría, Jorge Veraza, Andrés Barreda, Josu Landa, y a muchos otros y otras.

Quiero hacer también una mención especial de mi asesor y mis sinodales, por la confianza y el apoyo que me brindaron, por sus comentarios y dar vida al proceso burocrático con algo de amistad. Dr. Carlos Oliva, Dr. Pedro Enrique García, Lic. Alfonso Vázquez, Lic. Mario Chávez y en particular al Mtro. Ricardo Vázquez, por su empeño e interés, por abrirme perspectivas en el conocimiento de Hegel y de la filosofía alemana a lo largo de ya varios años.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES. HISTORIA DEL TÉRMINO Y ALGUNOS SIGNIFICADOS DE “DIALÉCTICA”	9
1. Utilización filosófica del término y equivocidad de su significado en la historia premoderna	10
2. Utilización y desarrollo del término en la filosofía moderna. De Kant a Hegel	13
CAPÍTULO 2. LAS, ¿DÓNDE ESTAMOS PARADOS? ALGUNAS BASES PARA ENTENDER LA DIALÉCTICA HEGELIANA	19
1. Marco histórico-social	19
2. Contexto Filosófico	22
3. Desarrollo cultural de Alemania	31
CAPÍTULO 3. LA DIALÉCTICA HEGELIANA ANTES DE LA <i>FENOMENOLOGÍA</i>	37
1. Estudios y formación hasta 1976. Tübingen y Berna o La crítica ilustrada de la religión	38
2. Frankfurt y el cambio de perspectiva. La primera formulación de la dialéctica en la obra de Hegel	49
3. Los primeros ensayos filosóficos y el sistema de Jena. Toma de postura frente a la filosofía de la época y el surgimiento del método dialéctico hegeliano	56
CAPÍTULO 4. RELACION ENTRE CIENCIA Y EXPERIENCIA. LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i>	75
1. El camino hacia la Fenomenología. La ruptura con Schelling y la consolidación del método dialéctico	76
2. Consideraciones generales sobre la filosofía especulativa y el método dialéctico. El Prólogo y la Introducción a la Fenomenología	81
3. El camino de la conciencia hacia la ciencia, o el devenir del Espíritu en su identidad consigo mismo. El despliegue concreto de la dialéctica en la Fenomenología	93
CAPÍTULO 5. LA <i>CIENCIA DE LA LÓGICA</i>	103
1. Representación general y reflexiones preliminares de la Ciencia de la Lógica	104
2. Desarrollo del <i>concepto</i> lógico. Contenido de la <i>Lógica</i> de Hegel y la forma final de la dialéctica hegeliana.	114
3. La dialéctica en la <i>Enciclopedia</i> y en el sistema hegeliano. A modo de indicación	136
RESULTADOS Y REFLEXIONES FINALES. UNA CONCLUSIÓN NO CONCLUSIVA	139
1. Dialéctica y Modernidad	139
2. Dialéctica y crítica, el camino de la emancipación	142
3. Hegel y la cancelación de la filosofía. Una provocación final	145
4. De círculos, vueltas y reflejos. Del <i>ser</i> al <i>hacerse</i> en nuestra propia investigación, a modo de conclusión	146
Bibliografía	149

INTRODUCCIÓN

"Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él llamaba pretenciosamente "lo Absoluto"... Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. Pero lo más chocante es que, pese a ser clara y demostrablemente falso, y a que desde hace tiempo es conocida su falsedad en los círculos académicos, este cliché de Hegel continúa repitiéndose en casi todas las historias breves del pensamiento o en las cortas entradas de un diccionario."

Terry Pinkard

He querido iniciar con la frase de Pinkard porque muestra de un modo sumamente plástico un hecho paradójico: Hegel es, sin duda alguna, uno de los más grandes pensadores de la historia de Occidente; genio filosófico como pocos ha habido, cuya filosofía, tanto en lo referido a su método como a sus doctrinas, ha tenido ecos, repercusiones y renacimientos como casi ninguna otra filosofía en toda la historia; y sin embargo resulta ser uno de los filósofos más superficialmente conocidos.

Hegel ha servido de base a planteamientos no sólo diversos, sino extremadamente opuestos. Algunas interpretaciones lo han vuelto un clásico del nazismo y el movimiento político revolucionario más importante de los dos últimos siglos (el marxismo) se ha proclamado como su heredero principal. Más recientemente, Fukuyama proclamaba, a partir de un supuesto seguimiento de Hegel, el fin de la Historia en las modernas sociedades democráticas mercantiles, tras la derrota del llamado "socialismo real". Pero a pesar de todo esto, lo que es absolutamente cierto es que su conocimiento, por lo menos en el grueso de la conciencia filosófica y académica de quienes le siguieron y hasta nuestros días, es marcadamente deficiente. La construcción y repetición de mitos sobre Hegel sobrepasa en mucho las tentativas de estudio serio, y su fuerza y arraigo es tal que cuando uno se dispone

al conocimiento profundo del autor, entregándose verdaderamente este objetivo, los prejuicios e ideas preconcebidas toman de inmediato el lugar del descubrimiento auténtico.

Tomemos como ejemplo la más conocida de las supuestas doctrinas hegelianas, la forma de la dialéctica a partir de tesis, antítesis y síntesis. Es altamente probable que aún a la fecha sea imposible encontrar un solo manual escolar o una historia breve del pensamiento filosófico que no sostenga esta figura, y la concepción del desarrollo “espiritual” como avance progresivo en el que ella se repite una y otra vez (en tanto cada síntesis es a la vez una nueva tesis, a la que se le contraponen una nueva antítesis y así indefinidamente), como la más original y característica aportación de Hegel a la historia de la filosofía. Digámoslo de una vez: Hegel nunca sostuvo que esta figura -que fue en realidad subrayada casi hasta la obsesión y valorada originalmente por Fichte, de quien caracteriza su dialéctica- definiera su método ni el contenido de su filosofía; y sólo una vez en todos sus escritos es posible encontrar estas palabras juntas, y ahí, como ha subrayado Walter Kaufmann, lo hace *sólo para criticarle a Kant el haber sembrado por todos lados tesis, antítesis y síntesis*.¹ Uno de los más importantes pensadores de la historia de la filosofía y al mismo tiempo uno de los peor conocidos. Esto ya bastaría como motivo académico de acercamiento a Hegel. Sin embargo, no es esta la razón fundamental para acercarnos nosotros a él.

En el trabajo que ofrecemos a continuación hemos realizado un esfuerzo, tan seriamente como nos ha sido posible, por comprender a Hegel y buscar en él la fuente de tan diversas interpretaciones. Se trata, claro, de un ejercicio exegético. Pero no solamente. Este trabajo parte de la idea de que en el estudio honesto de Hegel, y tras un esfuerzo por liberarse de las concepciones previas con que uno necesariamente se acerca, se descubre una imagen bastante alejada de la que se tiene comúnmente de él, una imagen mucho más fresca, pertinente y viva. Por eso hemos decidido pensar el hegelianismo, enfrentarnos con su sistema y con la pretensión de verdad que encierra.

Como en toda consideración histórica realmente comprensiva, tenemos que nadar constantemente entre dos aguas, que son, por lo demás, mutuamente excluyentes. Por un lado, se impone la necesidad de considerar la filosofía y la dialéctica hegeliana como una perspectiva abierta, intentando identificarnos con esa perspectiva y buscando eso que a

¹ En Kaufmann, W., *Hegel*, p. 164.

cada paso de la *Fenomenología* se busca sin cesar; mostrar esta figura de la conciencia como una figura viva, y utilizar nada menos que su propia pauta para enjuiciarla -o, mejor aún, no enjuiciarla en absoluto, sino permitir que ella misma realice tal examen-; por el otro, debemos afirmar también la distancia que media entre nuestra propia *episteme* y la perspectiva hegeliana, o, lo que es lo mismo, comprender la perspectiva hegeliana como una realidad cerrada².

Nuestro objeto específico de estudio es aquí, como el propio título indica, la dialéctica de Hegel. La dialéctica no es sin duda alguna una invención completamente original de Hegel, si bien la forma específica de ésta y, más que nada, la comprensión consciente de su contenido, se le debe casi con absoluta originalidad a él. No por que no haya tenido precursores, ni siquiera porque no fueran increíblemente lúcidos, sino porque hasta el desarrollo que Hegel le dio, y la “elevación a concepto” que realizó sobre ella - como a él le gustaba decir- la dialéctica no había alcanzado el lugar que le correspondió una vez que Hegel la abrazara como centro de su sistema. Sin embargo, hemos de reconocer que nuestro objeto es en realidad muchos objetos. La dialéctica de Hegel no es una sola, y él mismo desarrolló dialécticas particulares en distintos momentos y para distintos objetos. La dialéctica aparece en el mismo Hegel antes de la conformación del sistema, y aún en la *Fenomenología* encontramos, en la dialéctica del señor y el siervo, un caso especial de dialéctica que difícilmente nos hace pensar en “la imparable marcha hacia la meta”, hacia la Idea Absoluta. Sin embargo, la dialéctica no se desarrolla nunca tanto como cuando está en unidad con esa Idea Absoluta. Finalmente, la dialéctica mostrará que esa coraza le queda chica, que no puede, en su forma desarrollada, mantenerse unida a esa forma fija. Dialéctica y dialécticas hegelianas, nacimiento y muerte que, como siempre, no puede resultar en la pura nada.

A lo largo de nuestra investigación, mostraremos el desarrollo propio de la dialéctica hegeliana, su surgimiento en los escritos de juventud y las primeras formas en que se expresaba, así como la unidad de esas reflexiones con intereses sociales, políticos y

² Esta consideración de la aprehensión del pasado por el presente lleva a Jaques D’Hondt a preguntarse si recordar no significa, en última instancia, *ver doble* (en su obra *De Hegel a Marx*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1972). El mismo Hegel ha dado cuenta de la necesidad de una doble perspectiva para comprender auténticamente el pasado. Cuando estudiemos la *Fenomenología* tendremos ocasión de explicar esto con mucha más claridad.

existenciales de la mayor relevancia. El objetivo que perseguimos, es, en última instancia, la comprensión histórico-crítica de la dialéctica hegeliana.

Respecto del punto de vista histórico concreto, intentaremos explicar el complejo problemático al que responde la creación de la perspectiva dialéctica especulativa de Hegel. Se debe comprender, desde este punto de vista, que la obra de Hegel es al mismo tiempo el modo específico que construyó y ofreció para aprehender su momento, su época entera, y también la forma en que intentó superar sus limitaciones propias. La relación no es aquí de ningún modo simple, sino esencialmente contradictoria. Los ideales de la Revolución Francesa y las promesas que la modernidad había traído consigo son sostenidos y fundamentados por Hegel con tanta fuerza como la conciencia que tiene de que la estructura propia de la modernidad se encuentra en contradicción con dichos ideales. Su dialéctica en gran medida puede comprenderse como el esfuerzo por afirmar y realizar los más altos ideales de la burguesía en una figura que los contradice.

El aspecto crítico del acercamiento a la filosofía hegeliana tiene que enfrentarse a la pretensión de verdad que conlleva. No vale mantenerse sólo en la distancia, y hacer juicios sobre la cosa, si no se da un juicio también *desde* la cosa misma, y Hegel lo ha sabido bien. Si bien tiene razón Jaques D'Hondt cuando ironiza sobre embalsamar al férreo crítico de los embalsamadores, igual es ridículo desdeñar la filosofía de Hegel sin buscar hacer un esfuerzo por recordarla, y esto en el sentido de “re-interiorizar”, que sería la traducción literalizada de “*Er-innerung*”.

Los problemas fundamentales que se abren en estas dos direcciones pueden enunciarse del siguiente modo: ¿Cuál es la relación genético-concreta que relaciona la dialéctica hegeliana con su época, época de surgimiento y consolidación de la modernidad burguesa? ¿Qué relación específica mantiene la dialéctica hegeliana con las distintas fases de su desarrollo filosófico? ¿Cuál es la pertinencia de un diálogo vivo con una comprensión como la ofrecida por la dialéctica hegeliana? ¿Qué horizontes interpretativos ofrece, qué posibilidades heurísticas? Una relación fundamental que tenemos que intentar explicitar aquí críticamente es la de la dialéctica hegeliana con la Idea Absoluta. Esta relación, que no se terminará de elucidar sino hasta el capítulo dedicado a la *Ciencia de la lógica*, es el punto de anclaje entre las dos perspectivas fundamentales desde las que veremos a la dialéctica.

La filosofía hegeliana es sin duda alguna (aún desde la perspectiva de sus más feroces detractores) una de las más importantes y características de nuestra época, que en cierto sentido sigue siendo la de Hegel. La gran mayoría de los sistemas filosóficos posteriores y de las propuestas que se asumen por principio asistemáticas, se han levantado como una respuesta a tal o cual aspecto de la filosofía de Hegel. Éste llevó la tradición filosófica occidental a una de sus más altas cimas, y sus alcances interpretativos, la fuerza de su racionalidad, son comparables apenas con la desmesura de la empresa a que se atenía conscientemente. Su racionalidad dialéctica, en la forma de la filosofía especulativa, ha absolutizado de tal modo el logos humano que le ha abierto terrenos que antes no parecían siquiera posibles de alcanzar.

Sin embargo, algunas de las más terribles implicaciones (sean reales o ilusorias) de la dialéctica hegeliana han vuelto la lucha contra ésta algo verdaderamente visceral. Adorno ha escrito que “difícilmente habrá pensamiento teórico alguno de cierto aliento que sin haber atesorado en sí la filosofía hegeliana, pueda hoy hacer justicia a la experiencia de la conciencia”³. Sin embargo, es muy distinto atesorar dentro de uno tal o cuál aspecto de la filosofía hegeliana, a enfrentarse abiertamente con su obra y buscar un conocimiento auténtico. El conocimiento de Hegel es tremendamente deficiente porque la actitud reinante en buena parte de la vida filosófica actual es justo aquella que no se entrega a la cosa misma, sino que la enjuicia y aprecia desde fuera, cuando hay de hecho alguna apreciación. Hacer una revisión crítica a partir de la obra de Hegel y su desarrollo de la dialéctica, resulta entonces apremiante en muchos sentidos, y es sin duda un momento insoslayable en la construcción de un pensamiento crítico que pretenda tener verdadera significación. En verdad podemos decir que, por más grande que sea la filosofía después de Hegel, si no se ha apropiado de él, siempre le faltará algo.

Hay tres puntos que vamos a intentar demostrar a lo largo de este trabajo, y que desarrollaremos puntualmente en el último capítulo. El primero versa sobre la relación interna que hay entre la consolidación de la época moderna, su crítica y finalmente su aceptación como un hecho insuperable y la dialéctica hegeliana. Tal como intentaremos demostrarlo, aquí se verá el carácter histórico objetivo de esta dialéctica, en la medida en que responde a una sociedad donde las oposiciones se habían desarrollado hasta convertirse

³ Adorno, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, España, 1974, p. 16.

en contradicciones esenciales, verdaderos antagonismos que en esa figura más extrema vuelven una exigencia objetiva un tipo de racionalidad que pueda mantenerse a sí misma frente a la contradicción, que la pueda asumir dentro de sí de forma crítica, sin autodisolverse.

El segundo punto se refiere al carácter esencialmente crítico y emancipador de la dialéctica hegeliana. Por un lado, se trata de la fuerza negativa más poderosa que se haya desarrollado hasta ese momento, y se presenta en todo momento como superación de las representaciones comunes de la conciencia vulgar y del entendimiento reflexivo⁴. Por el otro, la dialéctica hegeliana pretende tener el resultado positivo de ofrecer racionalmente las condiciones para el establecimiento de la libertad.

El tercero y último punto, que es conclusión de todo el trabajo de esta tesis, tiene que ver con la autodisolución de la dialéctica hegeliana. En los propios términos de Hegel, hemos de hacer *experiencia* de su filosofía y su dialéctica. Ante todo, intentaremos mostrar que, sin necesidad de ofrecer una pauta externa (lo que sería, por ejemplo, contrastar la filosofía hegeliana con el materialismo histórico o cualquier filosofía diferente), la dialéctica hegeliana se “saca” de sí -se lleva más allá, se supera-, y concluye, como toda filosofía, en su cancelación. Su verdad y significación históricas se intentarán mostrar como llamamientos reales de la estructura social objetiva, de la experiencia histórica y de la vivencia real, singular, cotidiana. Pero por otro lado, la dialéctica hegeliana habrá de mostrar por sí misma la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria, según su figura particular (en unidad con el Idealismo Absoluto), a las exigencias que le dieron vida. Intentaremos mostrar que los problemas que la dialéctica hegeliana pone ante la reflexión filosófica, finalmente, requieren de una superación que en su figura idealista, la de la oposición entre teoría y práctica real, material, la dialéctica hegeliana no puede realizar. La filosofía dialéctica culminaría, según esta tesis, con la exigencia de una *cancelación* de la filosofía en su forma abstracta, su *sublimación* en una teoría práctico-social, y ya no más “espiritual”, sino de principio concretamente humana e histórica.

Antes de empezar con la exposición de la cosa misma, conviene explicar de modo general la división de la presente tesis. Los seis capítulos que la componen tratan del

⁴ Estas determinaciones, que por ahora poco pueden decir al lector que no esté familiarizado con Hegel, se irán aclarando y llenando de contenido en el desarrollo de este trabajo. Sirva esta exposición sólo con carácter provisional para ofrecer una representación general de su objetivo y método.

desarrollo de los puntos que hemos mencionado, en unidad con el propio desarrollo de la dialéctica en la obra de Hegel. La exposición histórica se ha detenido en la *Ciencia de la Lógica* por razones internas y externas al desarrollo mismo del asunto. En primera instancia, en esa obra se da la figura última de la dialéctica hegeliana, que ya no cambiará esencialmente en el desarrollo del sistema. Por ello para Marcuse representa “el último nivel del esfuerzo filosófico hegeliano”⁵. El estudio del posterior desarrollo de la filosofía hegeliana -si bien no representa cambios sustanciales respecto de la dialéctica- tendría el interés de mostrar las relaciones que ésta mantiene con las concepciones históricas y políticas del Hegel maduro, pero por razones de espacio hemos tenido que sacarlas del objetivo de esta tesis, pero queda, sin embargo, bien llevado a término con el desarrollo realizado.

El primer capítulo ofrece el panorama general en el que debe encuadrarse el contenido específico de la dialéctica hegeliana, que lo distingue de la utilización que el término había tenido con anterioridad, y el segundo da las bases histórico-sociales y filosóficas para comprender su surgimiento. Del tercero al quinto, seguimos con detenimiento el desarrollo de la dialéctica dentro de la obra de Hegel, y en el capítulo conclusivo se hace una recapitulación explícita de los puntos que se han ido desarrollando y que aquí hemos presentado de modo preliminar, con el fin de observarlos entonces permeados de todo su contenido.

Tanto la investigación específica como la exposición han terminado en la *Ciencia de la Lógica*, y el resto del sistema y la doctrina hegeliana sólo han sido problematizados a modo de indicación, sin su desarrollo concreto. Las razones de esto son por un lado de espacio, y por el otro tienen justificación en el contenido mismo de esa obra y su lugar en la filosofía de Hegel. El desarrollo del capítulo 5 lo aclarará, pero es importante hacer notar desde ahora que esta limitación, a pesar de no afectar el objetivo propuesto en nuestra introducción, sí vuelve su consecución tan sólo un estado provisional en la investigación sobre la filosofía y la dialéctica hegelianas.

Sobre las distintas escuelas o tradiciones interpretativas que se han construido sobre la obra de Hegel, aún conviene decir algo antes de entrar propiamente en materia. Nosotros hemos realizado una labor de comprensión original en la mayor medida en que nos ha sido

⁵ Marcuse, H., *Razón y Revolución*, España, 1971, p. 124.

posible. Al decir original, claro, no queremos decir que nadie haya ofrecido la perspectiva o las conclusiones que aquí se ofrecen antes que nosotros, sino justamente que, aún cuando hayan sido sugeridas o provocadas por otros textos y puntos de vista, sólo tienen cabida aquí porque nos resultan completamente válidas y fundamentadas. A pesar de esta búsqueda originalidad, seguramente será notoria la cercanía con cierta tradición del marxismo más abierto y heurístico (especialmente con Bloch y Marcuse, pero también con Lukacs y, claro, con el mismo Marx). Hemos, sin embargo, tomado distancia frente a ellos y siempre que hemos creído verlos, hemos indicado sus errores y límites, desde nuestra propia lectura de la obra de Hegel, pero también a menudo desde perspectivas abiertas por otras escuelas y tradiciones, como la del mismo Dilthey, Kaufmann o la francesa de Jean Hyppolite y Jaques D'Hondt.

Volver explícitas todas estas relaciones y ubicar nuestra propia perspectiva en el horizonte de interpretaciones no tendría poco valor, y un apéndice con este trabajo sería ciertamente interesante, pero en verdad en nada afectaría al valor real de nuestro trabajo, y jamás pasaría de ser un tal apéndice. Dispénsenos entonces de tal labor, considerando la naturaleza de una tesis de licenciatura como lo es ésta, así como los límites espaciales que es siempre importante tomar en cuenta.

Por último, y en cuanto al método que en esta investigación hemos empleado, intentamos contribuir, así sea modestamente, a la comprensión cabal de la dialéctica hegeliana, mostrándola en su propio desarrollo, no vista como un objeto aislado, por supuesto, sino en unidad con la totalidad epocal e histórica a la que pertenece y responde. No será difícil notar que el principio metodológico que aquí empleamos es a la vez resultado de la apropiación crítica (en la medida que ésta nos ha sido posible) del método hegeliano. No puede ser tarea del autor juzgar hasta qué punto ha logrado su objetivo, pero es su obligación ser completamente claro con el lector al proponérselo.

Una de las enseñanzas más importantes que Hegel ha dejado a la historia de la filosofía es que el pensamiento debe comprenderse como algo vivo, con un movimiento propio, que no puede mantenerse nunca como algo acabado, fijo. El pensamiento del pasado no es la excepción. La reflexión desde el presente le ofrece nueva vida, cuando es una reflexión honesta. Dejemos que Hegel viva de nuevo frente a nosotros, en la medida en que nos sea posible, y permitámosle moverse al movernos nosotros con él.

CAPÍTULO 1

ANTECEDENTES. HISTORIA DEL TÉRMINO Y ALGUNOS SIGNIFICADOS DE “DIALÉCTICA”

Vamos a empezar por ofrecer un marco en el que se haga posible la comprensión preeliminar de lo que es la dialéctica para Hegel. Para ello, hemos de ofrecer algunas indicaciones sobre el origen de este término, así como de sus múltiples usos en distintas concepciones filosóficas, que se distinguen específicamente del uso que Hegel hace del término.

Lo primero que hay que notar es que el término no tiene un sentido unívoco, que podamos encerrar en una definición simple. Es más, hasta cierto punto, el término ha denotado tantas cosas (y más en la historia filosófica e ideológica de los siglos XIX y XX) que pareciera casi una exigencia mejor dejarlo al olvido y buscar nuevas herramientas conceptuales que no estuvieran tan mal empleadas y afamadas. A menudo, el término *dialéctica* no suele ya indicar nada verdaderamente preciso o específico y su utilización entonces concluye en la falta total de cognoscibilidad más que en la aclaración de cualquier cosa¹. Sin embargo, todo este trabajo parte de la idea de que aún es pertinente -y no sólo de modo accidental, sino esencialmente pertinente-, el buscar un significado no ambiguo de esta expresión; buscar, decimos, una comprensión de la dialéctica que logre rescatar su esencia crítica y su fuerza comprensiva, su carácter heurístico y su amplitud no dogmática. Para esto, por otro lado, es fundamental distinguir el concepto de dialéctica desarrollado en la filosofía de Hegel, su contenido y figura propios, de otras utilizaciones también importantes en la historia de la filosofía de Occidente.

La historia de este término nos remite a su utilización en la antigüedad griega, especialmente en la expresión “arte dialéctica”. Su origen etimológico lo relaciona esencialmente, entonces, con un “arte del diálogo”. De acuerdo con esto, la dialéctica sería la relación que se encuentra entre, por lo menos, dos *logoi*, “razones” o “posiciones” que, a pesar de ser diversas, mantienen una especie de “acuerdo en el desacuerdo”, pues sólo así

¹ Durante algún tiempo, se volvió popular un chiste sobre toda esta problemática situación: se dice que en los grupos de discusión marxista, se llevó a la práctica la utilización de una mascota, un perico parlanchín debidamente entrenado para que cuando una discusión se volvía demasiado densa o confusa, dijera tan fuerte como pudiera: ‘¡Es dialéctico, es dialéctico!’ y de ese modo quedaba resuelta sin más la cuestión.

puede haber tal diálogo; una relación, por otro lado, que va transformándose a partir del encuentro entre estos *logoi*, y que los transforma a su vez.

Esta indicación, que puede ser completamente cierta, no agota, sin embargo, ni siquiera el sentido de la utilización del término en la expresión antigua de éste. No sólo se puede relacionar dialéctica con el sentido de lo referido al diálogo, sino también especialmente en la referencia a la razón, al *logos*, en una forma específica de éste. “Dialéctica” puede leerse, asimismo, como “el *logos* que se encuentra *a través de*”, en el sentido en que lo “diacrónico” significa aquello que es “atravesado por el tiempo”, en oposición a lo “sincrónico”. Este sentido del término dialéctica nos indica ya una dirección interesante que se irá desarrollando filosóficamente a lo largo del tiempo. Lo dialéctico sería, entonces, aquello que es atravesado por un *logos*, por una *razón*, y con ello, un proceso dialéctico es un proceso que tiene su razón en sí mismo.

1. Utilización filosófica del término y equivocidad de su significado en la historia premoderna

A pesar de esto, las primeras utilizaciones técnicas del término tienen un carácter más instrumental, y con ello, más bien formal. Así, se dice que Parménides utilizó el arte dialéctico para demostrar su famosa tesis, “el ser es y el no-ser no es”, al mostrar el absurdo de aceptar lo contrario, y que él y Zenón fueron los creadores de tal tipo de argumentación. En verdad, las célebres paradojas de Zenón de Elea muestran una razón que niega la certeza de los sentidos, su verdad última, y también muestran que en la consideración del mundo de acuerdo a ellos quedan involucradas contradicciones que sólo se resuelven aceptando que el mundo de los sentidos es sólo una apariencia, en el significado negativo de “ilusión”. En ese sentido, las proposiciones abstractas, unilaterales, se muestran como inadecuadas para la comprensión última de la verdad, que no sería otra que la profesada por Parménides. Veamos, de entrada, que la Dialéctica es aquí sólo una herramienta crítica, negativa en el sentido de que, partiendo del propio punto de vista de la conciencia común, subvierte sus propias consideraciones y muestra las contradicciones que conlleva.

A continuación explicitaremos la utilización del término en las distintas filosofías, pero es fundamental recordar antes otro gran filósofo de la antigüedad clásica griega, a

menudo considerado como el antípoda directo de Parménides. Nos referimos, obviamente, a Heráclito de Efeso, llamado también Heráclito el Oscuro. Si es válido considerar a Parménides como el filósofo del Ser, entonces Heráclito debe ser considerado como el filósofo del Devenir. Opuesto a la tradición física (en el sentido de búsqueda de la *physis* y no, claro, en el moderno sentido del término) de la filosofía griega, Heráclito considera que el principio del todo debe encontrarse en el todo mismo, y no separado de éste. No es la *physis* sino el *logos* lo que permite encontrar unidad en la diversidad de lo real y en su devenir. Todo cambia y se transforma en su opuesto, dice Heráclito, pero esta transformación obedece a un orden, es parte de un *cosmos*, entonces, que además es uno y común, según lo ven quienes están despiertos (frag. 28). El fragmento siguiente es tremendamente representativo del pensamiento de Heráclito:

Este orden del mundo [*cosmos*], el mismo para todos, no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego [*pyr*] siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas. (frag. 51)

El fuego no representa aquí, en verdad, el elemento sensible sino, ante todo, el principio material que es uno con su ley, con su medida, con su *logos*. Ante esto, la verdad no puede ser la inmutabilidad y la no contradicción, sino que “de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas”. Quien está dormido, quien no escucha a la razón (que está siempre ya en nosotros mismos), no comprende “cómo lo divergente converge consigo mismo; embalaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira.” (frag. 27). La realidad misma es contradictoria y, sin embargo, en esa contradicción se conserva la razón, el *logos*, que atraviesa todo lo real. No es casual que Hegel dijera que en su Lógica conserva todos y cada uno de los principios de Heráclito. No es necesario ir más allá en esta relación, sólo digamos que en Heráclito encontramos un punto de vista muy cercano al hegeliano en cuanto a la concepción de lo real se refiere, por más que no encontremos propiamente un método dialéctico ni una generación dialéctica de la novedad en él.

Platón posteriormente le dará a la dialéctica un nuevo significado, como técnica de búsqueda de la verdad a partir de la asociación de dos o más personas en la empresa común. La dialéctica, comprendida como tal técnica, tiene varios momentos, desarrollados igualmente en distintas partes de la obra de Platón, pero mantiene de cualquier manera una unidad esencial. Por un lado, ya desde el *Cratilo*, Platón pregunta en boca de Sócrates (en

390b) “¿Quién es el filósofo dialéctico sino el que posee el arte de preguntar y de responder?”. Se trata de un saber en doble sentido: en cuanto a saber preguntar, que se pone emblemáticamente en la labor mayéutica de Sócrates y que, en su primer momento, conduce a la *aporía*; y en cuanto a saber responder, que constituirá en la *República*, una vez conseguida la purificación que la ignorancia socrática supone, la labor por la cual se va ascendiendo desde las cosas dispersas y la multiplicidad, a una única *idea*.

La dialéctica es ahí el camino hacia la verdadera *episteme*, pero no ya en el sentido crítico en que esto se diera en Parménides y Zenón, sino permitiendo por sí mismo (aunque esto supone ya el momento crítico de la mayéutica socrática) el alcance del conocimiento de las “conclusiones últimas” (*República*, 511b-c). El segundo momento o la otra dirección por la que corre la dialéctica platónica es el proceso inverso, desarrollado explícitamente en diálogos posteriores, particularmente en el *Sofista*, donde se dice corresponde a la “ciencia dialéctica” el “dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma” (253a). Así, desde las formas superiores, se van introduciendo determinaciones que deben resultar las más adecuadas a la idea. Este sería propiamente el aspecto positivo de la dialéctica, en el sentido técnico de que de ella resulta conocimiento positivo (y no negativo, como en la mayéutica resultaba la *docta ignorantia*), y sería también el desarrollo propiamente platónico de ella, si bien mantiene como un momento suyo el aspecto negativo, como un momento necesario.

Platón desarrolla la forma específica de su dialéctica en el *Sofista*, donde va buscando y explicitando la relación de la idea del Ser con el no-ser, de acuerdo a su “técnica dialéctica”, que, como dice Abbagnano en su estudio sobre la dialéctica, “no es un método deductivo o analítico, sino inductivo y sintético”². De la relación entre la metafísica platónica y la hegeliana nos ocuparemos con más detalle en el capítulo sobre la *Lógica* de Hegel, particularmente al ocuparnos de su principio, la relación entre las categorías de Ser, Nada y Devenir. Remarquemos únicamente aquí que la dialéctica es aún concebida como un instrumento, ajeno de por sí a su objeto, en el que la contradicción no debe tener lugar.

Una tradición distinta fue iniciada por la filosofía de Aristóteles, que determinaba a la dialéctica, como parte de la Lógica en general, la “lógica de lo probable”, es decir, el procedimiento racional que no tiene un carácter demostrativo, necesario. En su obra hay un

² Abbagnano, N., et. al., *La evolución de la dialéctica*, Ed. Martínez Roca, España, 1971, p. 14.

oscilar entre la consideración de la dialéctica como meramente inferior a la analítica (lógica de lo necesario, que parte de premisas verdaderas y llega a conclusiones verdaderas), y un real desprecio de ésta y su utilización, en tanto no constituyen un auténtico saber, sino un mero “saber de la apariencia”. Aristóteles pone en el mismo nivel a la dialéctica, a la disputa y a la mera probabilidad.

Sin pretender continuar con una exposición puntual de la utilización del término en la tradición post-aristotélica, recordemos únicamente que después de Aristóteles la utilización del término siguió o bien la tradición platónica (como en los estoicos y en los neoplatónicos) o bien la aristotélica (como la escolástica medieval), con distintos matices, como es natural. Repasemos brevemente ahora la tradición iniciada por Kant y su desarrollo en el Idealismo Alemán hasta Hegel, comprendiendo sin embargo y desde ahora, que aquí sólo ofrecemos una perspectiva preliminar, que irá siendo desarrollada a lo largo de todo el trabajo.

2. Utilización y desarrollo del término en la filosofía moderna. De Kant a Hegel

En el siguiente capítulo explicaremos de modo mucho más concreto la relación que se fue creando entre la filosofía de Kant y los idealistas alemanes, siendo esta relación uno de los centros de comprensión del surgimiento de la filosofía hegeliana en general y de su dialéctica en particular. Veamos, por lo pronto, la reaparición del término dialéctica en el debate filosófico y su utilización específica en Kant, Fichte y Schelling, e indiquemos de modo general y como mero primer acercamiento las notas específicas que guarda la dialéctica en la filosofía hegeliana.

Kant dedica en su *Crítica de la Razón Pura* cerca de doscientas setenta páginas a la “Segunda división” de la Lógica trascendental, división que recibe el nombre de “Dialéctica trascendental”, distinguida aquí de la “Analítica trascendental”. Esta división correspondería, según él, a la división de la “Lógica en general” en *analítica* y *dialéctica*. Según Kant, la lógica, considerada como conjunto de reglas generales y necesarias del entendimiento, puede usarse de dos maneras contrapuestas: como un *canon*, que da cuenta de la “verdad lógica” (hoy diríamos la “validez argumental”) de un juicio, con independencia total respecto a su contenido; o como un *organon*, “destinado a la

producción efectiva, al menos en apariencia, de afirmaciones objetivas”, con lo cual la lógica “recibe el nombre de *dialéctica* [...] que no significaba para ellos [los antiguos, en lo que Kant se equivoca al menos respecto a Platón] sino la *lógica de la apariencia* [...] un arte sofisticado para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus ficciones intencionadas”³. Kant llega a decir, incluso, que “semejante enseñanza está en absoluto desacuerdo con la dignidad de la filosofía”⁴.

Pues bien, al llamar Kant a la dialéctica *lógica de la apariencia* obviamente no se refiere a la lógica de lo fenoménico, sino a la de la ilusión, y se refiere particularmente a cierta utilización de la lógica, a su utilización “trascendente” (que no trascendental en el sentido técnico de esta expresión en la filosofía kantiana). Tal utilización no es, sin embargo, accidental, sino que, dice Kant, “hay, pues una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, [...] que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos”⁵. La *dialéctica trascendental*, sería entonces el estudio de la *ilusión trascendental*, es decir, la utilización de principios de la razón en objetos que no proceden de la experiencia, o en la aplicación de las categorías en el objeto considerado como *cosa en sí*. Los objetos a los que se aplica entonces el entendimiento puro en ese su uso “ilegítimo” son el alma, el mundo *en tanto totalidad* y Dios.

Ya Kant desde la *Introducción* nos habla de ese trágico destino: “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.”⁶ En una perspectiva más amplia, a Kant le interesa ante todo demostrar la imposibilidad del conocimiento teórico de los *noúmenos* (objetos considerados como *cosas en sí*) para sostener entonces la necesidad de su *conocimiento práctico*, la necesidad de volverlos postulados de la razón pura práctica, que sólo se *realizan* en la experiencia práctica y específicamente moral (en el siguiente capítulo volveremos sobre esto).

La Dialéctica en Kant es entonces, por un lado, el mecanismo propio de la razón -su impulso a conocer lo incondicionado, lo absoluto- que la lleva una y otra vez a la ilusión y

³ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Argentina, 2002, p. 99.

⁴ *Ídem*, p. 100.

⁵ *Ídem*, p. 300.

⁶ *Ídem*, p. 7.

al error (por ser tal conocimiento de lo incondicionado una contradicción con el carácter *condicionante* del aparato cognoscitivo puro, del sujeto trascendental). Por otra parte, la Dialéctica trascendental es el estudio de ese mecanismo, su desarrollo hasta demostrar la ilusión en la que se basa, es decir, su consecución hasta mostrar los paralogismos, antinomias y contradicciones en las que se resuelve siempre que es consecuente. Por ser el desarrollo cabal de la herramienta con la que pueden frenarse las naturales inclinaciones “hyperfísicas” del entendimiento, Kant veía en su Dialéctica Trascendental uno de los más grandes logros de la filosofía crítica. Así vemos muy desarrollado el concepto de dialéctica al iniciarse el Idealismo Alemán, y seguramente la relación entre la dialéctica y la naturaleza de la razón que así se perfila es lo que vuelve a tal concepto un tema central en todo el desarrollo de éste.

Si Kant llevó el concepto de dialéctica a su forma más desvalorada (por más que fuera él mismo el que mostrara la relación esencial entre el operar de la razón y la utilización dialéctica de ésta), Fichte, su seguidor inmediato, le volvería a dar una valoración positiva e incluso central en su sistema. Fichte fue el creador de la figura de tesis-antítesis-síntesis, y la puso en el centro de su dialéctica. ¿Qué es la dialéctica para Fichte?

Si para Kant dialéctica era igual a lógica de la ilusión, en Fichte no lo será más. En el capítulo tres nos ocuparemos con cierto detalle del contenido de la filosofía de Fichte, pero es importante hacer notar desde ahora que en Fichte la dialéctica, a pesar de ser revalorada, no sale de la tradición que la considera un mero *instrumento*. Por más que parezca ser así en una primera vista, Fichte no llega nunca a aceptar ni concebir una realidad que sea *en sí misma* contradictoria. Para él, la contradicción sólo puede venir de la consideración errónea de la cuestión. Cuando habla de coincidencia de opuestos -por ejemplo, en la unidad entre Yo y no-Yo- lo hace concluyendo la *nulidad radical de la diferencia* entre una y otra determinación. El no-Yo *es* el Yo, en su oponerse a sí mismo, y la unidad aquí se da totalmente en el Sujeto. De hecho, no hay ahí para Fichte ninguna dialéctica. La dialéctica fichteana aparece justo al tratar de comprender esa unidad como base de toda experiencia, que *se presenta originalmente como contradictoria*, pero que debe ir avanzando para mostrar la ilusión de esa contradicción. La experiencia está toda

dada de antemano, antes de la reflexión dialéctica, y no es contradictoria, sólo su consideración puede serlo.

En Schelling, finalmente, encontramos la concepción de una auténtica unidad de contrarios *en la realidad*, tal como la piensa a partir de la *intuición intelectual*⁷; pero esta *unidad* es difícilmente concebible como una unidad dialéctica, pues, especialmente en el desarrollo de su teoría, se considera cada vez más un mero estado de identidad indiferenciado, en el que toda oposición termina por anularse. Por lo demás, Schelling mismo no llama a esa unidad absoluta “dialéctica”, sino que deja ese término, al modo de Kant, a la tendencia que hay en el entendimiento a anular sus posiciones unilaterales y a mostrar que éstas terminan desvaneciéndose a sí mismas. Es, aún, una concepción instrumental y sólo negativa de la dialéctica.

Será Hegel quien, finalmente, dará al término una significación radicalmente nueva. Entender cabalmente esta significación es tarea propia de todo este trabajo; pero, antes de pasar a la cosa misma, como decía el propio Hegel, indiquemos algunas cuantas características que nos adentrarán en la especificidad de la dialéctica hegeliana. De entrada, veamos que en oposición a toda la tradición que este término tiene, a partir de Hegel y especialmente de su crítica al instrumentalismo epistemológico -a la consideración del conocimiento como un medio o un instrumento de acceso a la verdad-, la dialéctica no puede considerarse un mero proceder que lleve a un fin no dialéctico. La dialéctica para Hegel es la estructura propia de la realidad. De toda la realidad, ciertamente, justo porque para este filósofo totalmente idealista el pensar y el ser son lo mismo (sin embargo, en un sentido mucho menos insensato de lo que puede parecer a la conciencia ingenua esta expresión). Si el conocimiento puede ser dialéctico, es justo porque su objeto es igualmente dialéctico, y la dialéctica es la estructura por la cuál la realidad es comprendida como *concepto*, en el sentido técnico que vamos a desarrollar más adelante: la sustancia es comprendida como sujeto, la verdad de su ser es su devenir, y la de su devenir, el automovimiento, la autoproducción del sujeto.

⁷ Todos estos conceptos, que ahora se deben presentar como tremendamente oscuros, se encuentran desarrollados a lo largo de los siguientes capítulos, que toman como punto de referencia constante al Idealismo Alemán. Por ahora, conformémonos con una mera especificación de la utilización del término dialéctica y de la concepción de la realidad como unidad de contrarios, comprendiendo que la comprensión se irá facilitando después mucho más.

Dialéctica en Hegel es aún el medio por el que se muestra la falsedad de cualquier posición fija, justo por su limitación; y es también, como en Kant, la disolución de las categorías del entendimiento en contradicciones cuando se aplican a la realidad en sí. Pero es además la superación efectiva de ese entendimiento, la esencia positiva de la razón como comprensión de la realidad de la contradicción, y la conservación de esa contradicción en una unidad superior, que sin embargo *no anula* la contradicción. Vale, sirva esto como presentación muy introductoria de la dialéctica de Hegel, para que sepamos de qué estamos hablando, y pasemos ahora a exponer el nacimiento y desarrollo real de esa dialéctica, no sin antes ofrecer las bases histórico-filosóficas que nos permitirán realmente comprenderla.

CAPÍTULO 2

MAS, ¿DÓNDE ESTAMOS PARADOS? ALGUNAS BASES PARA ENTENDER LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Intentar comprender el surgimiento de la dialéctica hegeliana de manera concreta supone que hagamos un esfuerzo por dar cuenta de su contexto. Sin embargo, hemos de partir de reconocer el hecho de la originalidad del pensamiento de Hegel como algo que no puede nunca *reducirse* a sus condiciones de surgimiento. Es más, una correcta consideración de la relación entre el pensamiento de Hegel y su contexto, nos terminará mostrando que el hecho nuevo, la formación de la dialéctica hegeliana, también permite o posibilita la correcta comprensión de ese contexto que le vio surgir. De cualquier modo, tenemos que partir aquí de simplemente *suponer* un tal conocimiento del carácter específico de la dialéctica hegeliana, y adentrarnos en tal contextualización.

1. Marco histórico-social

El primer nivel que debemos abordar es el del marco histórico social que le da suelo a la formulación de la dialéctica hegeliana. Hegel ha dicho en una famosa sentencia que la (verdadera) filosofía de una época no es sino esa misma época captada por el pensamiento, y su propia filosofía no es la excepción, sino más bien uno de los casos en que tal idea es más cierta. La época de Hegel es una de las que más acontecimientos históricamente claves han visto y, de alguna manera, asimilado en su pensamiento, y el de Hegel ha tomado esa tarea de manera consciente y altamente radical. Como comenta Walter Kaufmann, refiriéndose a Hegel, “lejos de ser una tela de araña tejida en una torre de marfil, su pensamiento guardaba una íntima relación con cuanto sucedía en su tiempo; lo cual no sólo es verdad en lo que respecta a su filosofía de la historia y filosofía política, sino también en cuanto al conjunto de su concepción de la filosofía y de su propia misión.”¹

Hegel vive entre 1770 y 1831, y es éste uno de los períodos más agitados e interesantes de la historia de Europa. De modo muy general, podemos caracterizar este período (aunque tal caracterización lo supere enormemente) como un período de lucha y

¹ Kaufmann, W., *Hegel*, Editorial Alianza, España, 1972, p. 24.

consolidación de la sociedad burguesa en el seno de la historia de Occidente. Aunque hay distintas formas de comprender la modernidad, de modo muy general podemos decir que ésta aparece como el resultado de dar cuenta de una técnica nueva (Revolución Industrial, *neotécnica* benjaminiana, etc.), así como de una aspiración del ser humano por dar un sentido racional a su organización social y política. En el marco del capitalismo, esto viene aparejado también con la adopción de una lógica autonomizada de la reproducción social, la lógica de la autovalorización del valor, lógica del capital; es decir, la renuncia a la autodeterminación del sentido de la reproducción social, el desplazamiento de tal determinación a un “sujeto” sustituto, autómeta, que surgiendo como un medio, adquiere una lógica propia y termina por imponerla como una sobredeterminación a toda esa reproducción social.

Pero, como todo periodo de transición, se trata de un período de lucha contra las tendencias todavía actuantes del feudalismo, un período revolucionario y crítico por ello. Sin embargo, el ascenso de la sociedad burguesa, su consolidación, significó en este período al mismo tiempo que la lucha contra las limitaciones reaccionarias y los lazos despóticos y de servidumbre, una lucha por controlar los impulsos revolucionarios desatados en el proceso, así como la instauración de un nuevo principio de dominación.

La Revolución Industrial se había vuelto una realidad altamente sensible, y en 1776 Adam Smith publica la obra clásica de economía política *La riqueza de las naciones*, dando cuenta de la necesidad de comprender las nuevas relaciones económicas que estaban consolidándose. La consolidación técnica de la modernidad, su profundización y ampliación, necesitaron al mismo tiempo un nuevo tipo de relaciones productivas, y con ello, en sus niveles más elevados, toda una reestructura del sistema político y su correlato programático e ideológico. En esa dinámica estalla la Revolución Francesa en 1789, que fuera vivida por buena parte de los más importantes pensadores del período como la aurora de una nueva era, el auténtico nacimiento de la era moderna, y particularmente, el reconocimiento del hombre de su capacidad de dar al mundo y a sí mismo la forma más adecuada al conjunto de sus capacidades y necesidades. Una forma racional, entonces. En una carta de 1795, Hegel le escribía a Schelling sobre la nueva era que se gestaba:

En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los

pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.²

Es así como, al modo en que la Revolución Francesa aparece como respuesta política a la exigencia técnica de aprehensión de la revolución industrial, “Los filósofos franceses de este período interpretaron la realización de la razón como liberación de la industria”, pues “la producción industrial en expansión parecía ser capaz de suministrar los medios de satisfacer todas las necesidades humanas”³, según nos lo recuerda Marcuse. El Idealismo Alemán puede entonces ser comprendido, hasta cierto punto, como la filosofía que más consecuentemente aceptó el reto de pensar la Revolución Francesa y lo que esta traía consigo. Marcuse piensa acertadamente que ese reto no es otro que plantear la posibilidad de un gobierno de la Razón sobre el mundo.⁴

Comprender el Idealismo Alemán (del que Hegel mismo se creyera culminación, y fuera, para la mayoría de los efectos, su auténtico término) pasa entonces necesariamente por una comprensión de la Revolución Francesa y el recibimiento de ésta por parte de Alemania. No encontramos en Alemania el interés práctico de llevar a cabo la Revolución, y sin embargo, en ella cala fuertemente la aprehensión de la nueva época que ésta apunta, junto con sus consecuencias (las fuerzas de la burguesía liberadas y la culminación de este proceso en el *Terror*, Termidor, y finalmente la forma de la nueva sociedad civil bajo el gobierno de Napoleón), tanto positivas como negativas.

Pero Alemania en la época del Idealismo Alemán se encontraba tremendamente atrasada respecto del resto de Europa. Especialmente cuando se la compara con el movimiento industrial de Inglaterra o el político de Francia, muestra un carácter profundamente anacrónico. La clase media alemana no se proponía seriamente siquiera la posibilidad de una revolución, “débil y esparcida en numerosos territorios de intereses divergentes”; era así que “El individuo en su existencia social o era un esclavo o mantenía en esclavitud a su prójimo”⁵, y las condiciones objetivas para el planteamiento de una actividad revolucionaria eran totalmente nulas. Sin embargo, lo que estaba objetivamente prohibido para el pueblo alemán parecía mostrarse como subjetivamente necesario para sus intelectuales y especialmente para el Idealismo.

² Hegel, *Carta a Schelling 16-4-1795*, en *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978.

³ Marcuse, H., *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, España, 1971, p. 10.

⁴ *Ídem*, pp. 11 y ss.

⁵ *Ídem*, p. 10.

Hegel, como tantos de sus compañeros de ese entonces, vieron en la Revolución Francesa la posibilidad real de traer a la tierra la razón y la libertad. Es altamente conocida la anécdota que pone a Hegel con sus compañeros de academia, ni más ni menos que Hölderling y Schelling, sembrando un árbol de la libertad y cantando alrededor de él himnos revolucionarios. La esencia de esa actitud caracteriza a la mayoría de las grandes mentes del período en Alemania, por más que —o justamente por ello— las condiciones de ésta no le permitieran vislumbrar una salida política real en corto término. En cuanto a su contenido concreto, el Idealismo alemán se ocupó teórica y filosóficamente de lo que la Revolución Francesa se había ocupado política y prácticamente: la realización de la razón.

Si los filósofos franceses como Saint-Simon interpretaron tal realización como la liberación de la industria, el esfuerzo al que se abocó el Idealismo Alemán fue el de la realización de la *idea de la razón*. En los siguientes capítulos intentaremos mostrar el núcleo crítico y praxiológico del concepto de razón de Hegel, pero es también fundamental observar la relación que la situación en Alemania y su atraso político y económico guarda con, por un lado, la importancia primordial que da la obra de Hegel a la actividad filosófica y a la razón, y por otro, el carácter idealista de su filosofía en el sentido de la preeminencia de la idea sobre la práctica material y la historia concreta.

2. Contexto Filosófico

Pasemos ahora al contexto filosófico y cultural que nos pueden permitir comprender el surgimiento y el carácter de la dialéctica hegeliana. El aspecto más amplio que debemos rescatar es el referido al apareamiento del pensamiento moderno y su desarrollo. Hegel fue bastante crítico con el método racionalista de Descartes, como una referencia en la Introducción a la *Fenomenología* puede mostrar, cuando habla de la duda o la desesperación como la característica esencial del camino que recorre la conciencia para llegar al saber absoluto, y distingue tal duda de “lo que se suele entender por duda, [...] una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio”⁶. Que esta referencia no es sobre la totalidad de la obra de

⁶ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 54.

Descartes es más que manifiesto por la valoración que de él hace Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, donde dice que es apenas con Descartes donde el pensamiento llega al fin a tierra firme y se siente como en casa. Es claro que Hegel no puede aceptar un método que se limita a la búsqueda de una verdad inamovible, con un criterio único y atemporal (pues, como veremos, para Hegel cada momento del devenir de lo real presenta su propio criterio y sus propias leyes formales y materiales) y sin embargo, en el racionalismo Hegel encontrará el momento en que finalmente el hombre se toma a sí y a su razón como el criterio último que debe gobernar lo real.

No sólo Descartes sino toda la filosofía racionalista han aceptado ese principio. Marcuse ha intentado mostrar que el desarrollo de la filosofía moderna, de Descartes al Idealismo Alemán, pasando por el empirismo (particularmente el de Hume), ha girado alrededor del descubrimiento de la capacidad práctica de dar un orden humano y racional al mundo. Esta pretensión, que aparece históricamente al tiempo que las nuevas fuerzas productivas parecen en verdad posibilitar materialmente una nueva forma de relación con la naturaleza y entre los hombres, habría visto su contraparte en el ataque del empirismo inglés en manos de Hume.

Aunado al concepto de razón que se iba construyendo en la filosofía moderna, aparecía una nueva concepción del *sujeto*, cuyas raíces difícilmente pueden comprenderse sin ver la relación de ésta con el carácter revolucionario que la burguesía tenía en su época de ascenso. Pero, si las nuevas fuerzas históricas aparecidas con la modernidad se expresaban filosóficamente en la voluntad de consecución de verdades universales y ciertas, su carácter contradictorio -el hecho de que la sociedad políticamente emancipada y la concurrencia de sujetos económicos libres trajera como resultado, no la realización de lo que fuera su bandera, la libertad y la igualdad, sino su contrario, la dependencia, la injusticia y las crisis recurrentes- su carácter contradictorio, decíamos, se manifestaba en una filosofía como la de Hume y el empirismo, mostrando las limitaciones de la razón y su dependencia. Antes que glorificar la razón y lo racional, así como la capacidad autodeterminativa del sujeto, mostraban su subordinación frente a las “impresiones”, lo que simplemente nos llegaba o se presentaba ante nosotros -los meros hechos-, por un lado, y por el otro, frente a los hábitos “naturales” que parecían determinarnos con anterioridad a todo uso de la razón. Pero antes de extendernos en esto, es necesario tocar algunos otros

aspectos que, influyendo en diversos momentos en la obra de Hegel, son fundamentales para comprender su contenido, y también su forma.

Por un lado, y corriendo paralelamente a la construcción del concepto de razón del Idealismo Alemán, tenemos un proceso mucho más amplio en el que en la historia de la filosofía (siempre ésta en unidad con el proceso histórico y nunca volando inmaculada) se va construyendo la mencionada noción de *sujeto*, y toma un carácter específicamente moderno a partir de un contenido revolucionario. El contenido de este concepto moderno de sujeto es el “motivo *primordial* de la *Fenomenología*”, según Bloch⁷. Este “yo revolucionario”, esta figura del sujeto como un Yo opuesto a su negación, al No-Yo, de acuerdo con cualquier tipo de contenido que esta forma tomara, desde Descartes venía conformándose como una posición crítica, como un Yo que ya no meramente acepta lo existente, sino que lo cuestiona y se pone a sí mismo como fundante y como criterio último de la realidad y la existencia. El sujeto trascendental kantiano pone sus leyes a la naturaleza y dicta frente a la tradición sus propias leyes morales. Con Fichte este proceso llega a la absolutización de no ver en el No-Yo otra cosa que el Yo, pues está puesto por él y su único sentido y significado es que el Yo se haga autoconsciente. Regresaremos a esto en distintos momentos, pero lo importante aquí es mostrar que las motivaciones históricas de tal construcción filosófica se han de buscar en un proceso igualmente profundo, pero más amplio, la construcción de la noción de sujeto revolucionario tal como la época de acenso de la burguesía lo necesitaba.

Según esta noción, el hombre había llegado al momento en que podía determinar con sus propias fuerzas, sin necesidad de la sumisión a la tradición o a los dogmas, la relación que lo mediaba con el mundo y con los otros hombres. Tal era el espíritu que imperaba en Europa y, según hemos dicho, sería apropiado por el Idealismo Alemán en la idea de que la razón debía gobernar el mundo,

Otro aspecto fundamental, que por ahora sólo mencionaremos, es el de la forma teológica que tantas problemáticas tenían en el período. Gran parte de la actividad crítica pasaba por una crítica de la Religión, que en su forma más periclitada y en relación con la organización feudal, se presentaba como el principal enemigo del movimiento revolucionario. Sin embargo, aún cuando algunos filósofos y pensadores en Inglaterra (v. g.

⁷ Bloch, E., *El pensamiento de Hegel*, CFE, México, 1949, p. 32 y *passim*.

John Toland, en 1696, etc.) y Francia (Diderot, Holbach) habían llevado a sus últimas consecuencias la crítica de la religión en el ateísmo y el materialismo abiertos, ninguno de los Idealistas Alemanes siquiera se acercaron a esto. Veremos también el modo en que esto ocurrió.

Para regresar al desarrollo filosófico, subrayemos únicamente un aspecto más, que había tomado fuerza en la filosofía moderna. Nos referimos al de la creación matemática del contenido del conocimiento. Aunque esto es ya notorio en Descartes, encontramos en Spinoza la más radical aceptación de tal principio *aplicado a todo espacio posible del conocimiento*, del conocimiento natural a la ética. Pero lo esencial no es la aplicación de la matemática al conocimiento del mundo, de la cuál el maestro indiscutible sería Galileo; lo que el conocimiento matemático del mundo parecía mostrar, era que todo lo dado al entendimiento, todos los hechos, las sensaciones, etc., podían reducirse, y de hecho lo hacían, a una necesidad racional. Pero Hegel y el Idealismo Alemán no se encuentran frente al orgullo de la razón matemática, no intentan ya mostrar su poder omniabarcante en el terreno del conocimiento ni necesitan justificar frente a la antigua sociedad el poder que el conocimiento racional tiene en su aplicabilidad técnica. Entre Descartes y Spinoza y el Idealismo Alemán ha ocurrido ya una gran crisis filosófica para tal orgullo y las más originales pretensiones modernas. El proceso histórico ha sido ya apuntado. Nos referimos a las consecuencias que la nueva organización industrial de la vida, especialmente en Inglaterra, ha manifestado. El empirismo de Hume es la auténtica filosofía de respuesta a ese nuevo período.

Según él y su filosofía, el lugar de la razón es verdaderamente limitado cuando al conocimiento se refiere, y más aún en cuanto a hábitos y costumbres tiene lugar. Según su conocida crítica del principio de razón, todas las inferencias, las generalizaciones, y especialmente las ideas universales y toda verdad con esa pretensión, descansan sobre una base irracional, y lo único que nos hace darles validez es la fuerza del hábito. Se encuentra entonces en el fondo de su doctrina una especie de naturalismo del conocimiento, que, poniendo en los hábitos naturales del hombre el criterio último del conocimiento y la justificación de nuestra moral, concluye que la razón y su unidad apenas tienen sentido en una dependencia respecto de los hechos, y nunca puede pretender por tanto gobernarlos. En términos prácticos, esto parecía responder al hecho observable de que la razón, y

especialmente la aplicación técnica de la razón, así como los intentos políticos por realizarla, parecían no poder hacer otra cosa que aceptar y conformarse con las contradictorias consecuencias que su propio proyecto parecía traer. Como hemos aludido, la liberación de las fuerzas de la sociedad civil en vez de culminar el proceso por el que los hombres llegarían a una igualdad y una libertad reales, lo que había traído consigo era la realización de la desigualdad económica a extremos cada vez más amplios y la servidumbre material, la dependencia radical de la mayor parte de la población a los poseedores y a la caótica lógica de acumulación de capital. La liberación de la industria parecía mostrar la profundización en un nuevo tipo de esclavitud material de buena parte de los hombres, y este hecho parecía ser insuperable.

A pesar de la falta de una concepción clara y consecuente de la contradicción social que quedaba expresada en este hecho, era algo que en Inglaterra calaba hondo y que llegaría a su expresión más interesante en la obra de Adam Smith. En su libro sobre *La Riqueza de las Naciones*, encontramos una de las más sinceras muestras del carácter contradictorio de la modernidad y el modo en que sus pensadores más consecuentes la apropiaron. Al tiempo que afirma que el camino ofrecido por su política económica, el liberalismo, ofrece el mejor de los escenarios posibles para el desarrollo de la riqueza de las naciones, comprendida ésta como la mayor cantidad de valor posible, más adelante, al analizar los distintos tipos de caracteres que puede mostrar una sociedad tal (una sociedad con ganancias en ascenso, una sociedad estacionaria y una sociedad en decadencia), da cuenta de que en cualquiera de ellas, el salario del obrero no pasará nunca mucho más allá del mínimo, cuando las mejores condiciones lo permitan. Es así que el obrero a penas conseguirá un salario suficiente para mantenerlo a él en cuanto trabajador y a su familia en tanto garante de la continuidad de su clase. Estamos hablando de una obra publicada en 1776, el mismo año en que Hume muere, pero es claro que aunque corresponde el mérito a Adam Smith de reconocer antes que nadie este carácter contradictorio de la modernidad capitalista como resultado de una investigación científica, o de reconocer contradictoriamente sus determinaciones opuestas aun sin conciencia clara de la contradicción que suponían, era toda la Inglaterra del período la que se enfrentaba con tal carácter.

Pues bien, Hume se anticipa a Smith en la actitud al mismo tiempo tranquila y poco desesperada frente a una realidad que parecía no satisfacer más las altas pretensiones de la modernidad, pero que parecía, después de todo, no ser tan terrible. A fin de cuentas, la tesis empirista de que no es la razón la guía de la vida, sino la costumbre, llevaba como corolario la renuncia a la desesperación, y no sólo a la necesidad, sino a la posibilidad revolucionarias: “Pues nada es más cierto que el hecho de que la desesperación tiene casi el mismo efecto en nosotros que el goce y que tan pronto como nos damos cuenta de la imposibilidad de satisfacer cualquier deseo, este deseo desaparece. Cuando vemos que hemos llegado al máximo extremo de la razón humana nos quedamos satisfechos.”⁸

Para el Idealismo Alemán las repercusiones de estos planteamientos en la práctica no eran de ningún modo secundarias o indirectas. Todos sus expositores relacionaron la razón teórica con la práctica; todos ellos encontraron no sólo equivocada sino francamente peligrosa, si no terrible, la limitación de la capacidad de la razón para guiar nuestra práctica. Aún el proyecto kantiano de crítica de la razón, que intentaba mostrarle sus límites últimos en la misma dirección que el empirismo intentara hacerlo (pero con un contenido muy diferente, que rescataba el uso puro de la razón), tenía como objetivo primordial el de fundamentar la capacidad de la razón y el conocimiento puro de ésta en el descubrimiento y postulación de principios universales que sirvieran de guía a la acción, a la moral, a la política, etc.

Pero aún en cuanto al conocimiento teórico se refiere, Kant se opuso al mero empirismo humeano. En su *Crítica de la razón pura* (teórica, según él mismo explicara en la *Crítica de la Razón Práctica*, que también tiene su modo “puro”), Kant parte del reconocimiento empirista de que todo conocimiento empieza con la experiencia, en tanto *quid factis*. Sin embargo, la primera consideración sustancial que hace en el camino de la construcción del sistema de la *CRP*, es que de esta *quid factis* se puede distinguir una *quid iuris*, es decir, que “aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”⁹. Según él, la experiencia ofrece el material para todo conocimiento de los objetos. Sin embargo, es claro que no basta con tal material para constituir el conocimiento objetivo, pues las meras impresiones (que con él toman el nombre de “intuiciones”), los datos de los sentidos, nunca serían suficientes para constituir

⁸ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Argentina, 2005, Introducción, p. XXII

⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Argentina, 2002, p. 42.

la objetividad misma. Es necesario, como condición última de posibilidad, que además de los datos de los sentidos, de la experiencia sensible, poseamos unas ciertas “formas” universales, que antecedan, si no cronológicamente, sí al menos *lógicamente* a tales datos.

Las formas puras de la subjetividad, divididas en *intuiciones puras* y *categorías puras*, formas a priori de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento respectivamente, serían los universales que sirven como mediación entre nosotros y las cosas en sí, independientes de nosotros. Tales universales organizarían las sensaciones caóticas en una experiencia ordenada, y darían al conocimiento ciertas relaciones de universalidad y necesidad (al conocimiento *sintético a priori*, tal como se encontraría ya mucho antes de Kant en las matemáticas y, a partir de Newton, en la física matemática). El conocimiento de tal estructura trascendental del sujeto, es decir, de las condiciones últimas de posibilidad de la experiencia de éste y de su conocimiento, sería el objeto de la metafísica, en tanto se refiere al conocimiento teórico, conocimiento de los objetos de la experiencia.

Pero además de tales estructuras puras o *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento, hay aún una función de la conciencia trascendental que es fundamental tener en mientes cuando se quiere comprender el desarrollo del Idealismo Alemán. Se trata de la “síntesis trascendental de la apercepción” o “apercepción trascendental”, que relaciona toda experiencia con el “yo pienso”, permitiendo dar a la multiplicidad de la experiencia la unidad de ser *mi* experiencia. A través de ella el sujeto se conoce a sí mismo, y en ella se basan la universalidad y la necesidad de todas las relaciones objetivas. Ahora, la cuestión es que con la formulación kantiana del problema del conocimiento, con la fundamentación que hace de la ciencia y el conocimiento *sintético a priori*, y la aceptación del criterio empirista del conocimiento objetivo, quedaban dos aspectos ante los que el Idealismo Alemán posterior a Kant se levantaría.

El primero, es el tema clásico de la *cosa en sí* kantiana. La conclusión de las dos primeras partes de la *Crítica* sería resumida por él en la idea del “idealismo *trascendental* y realismo *empírico*”. Idealismo trascendental porque concluye que la objetividad se basa en la estructura del sujeto, que las condiciones de posibilidad de la experiencia son condiciones trascendentales de un sujeto *lógico*, anterior a toda experiencia posible. Realismo empírico, porque al dar respuesta a las exigencias gnoseológicas del empirismo de Hume (a quién Kant tuviera en el lugar más alto del espíritu “auténticamente filosófico y

fecundo”), Kant había tenido que llevar a cabo su famosa “revolución copernicana”, según la cual, la objetividad que nos es accesible a través de la sensibilidad y el entendimiento, necesaria e interpersonal, no es nunca la objetividad de lo *incondicionado*. Lo absoluto, el objeto tal como este es en sí mismo sin mediación de nuestro entendimiento y sus formas puras (las *categorías puras a priori*, la substancialidad, la causalidad, etc.), y de nuestro aparato perceptivo trascendental (las intuiciones puras del espacio y el tiempo), nunca se presenta ante nosotros. El conocimiento teórico nunca llega a “sobrepasar los límites de la experiencia”; es decir, no llega nunca al conocimiento de lo que las cosas son *en sí mismas*, como origen de las impresiones. El objeto que nos es dado es siempre entonces un objeto de la experiencia, pero nunca una cosa en sí, fuera de ella, sino que, incluso aceptando su objetividad y necesidad, ambas dependen de la subjetividad trascendental del sujeto. De esta manera, las “formas” puras del entendimiento y la sensibilidad dan cuenta de la *posibilidad a priori* de la experiencia; el contenido o la “materia”, lo dado a la sensibilidad, da cuenta de su *realidad* empírica; y finalmente, la unidad de ambas, la aplicación “legítima” de las categorías del entendimiento a los datos de la sensibilidad, muestra su *necesidad*.

Para Hegel esta limitación escéptica de la filosofía de Kant al campo de lo fenoménico, su abdicación del absoluto en el conocimiento real, implicaría una abdicación de la verdad, y con ello, del derecho de la Razón a gobernar lo real. Pero hay aún otro aspecto, menos conocido, que quedaba suelto en la filosofía de Kant según lo interpretara el posterior Idealismo. Se trata del problema de la *especificidad en la naturaleza*, al que nos llamara la atención el estudio de E. Bloch¹⁰. No es un problema estudiado directamente sino en la *Crítica del Juicio*, y tiene que ver con la designación, por parte de la filosofía crítica (kantiana), de “un límite muy determinado, más aún, una catástrofe del conocimiento de la naturaleza, que se lleva a cabo con arreglo a leyes generales. En efecto, estas leyes no permiten derivar de ellas ni las *leyes especiales de la naturaleza*, ni, mucho menos, la *multiforme variedad de contenido* que la razón matemática, la razón de la mecánica clásica, subsume.”¹¹ Tanto el residuo material, las leyes especiales, como la inalcanzable “*cosa en sí*” resultaron a la generación de Hegel puntos fundamentales y no resueltos por la filosofía de Kant.

¹⁰ Bloch, E., *El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1949. pp.49 y ss.

¹¹ *Ídem*, p. 49.

Sin embargo, los idealistas alemanes encontraron en su sistema el principio correcto, la dirección adecuada, de una empresa que, el mismo tiempo que increíblemente ambiciosa y lejana, parecía de pronto alcanzable. Al finalizar la *Crítica de la Razón Pura*, Kant habla de su método, los principios de su proceder, del siguiente modo:

Sólo queda el camino *crítico*. Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, puede ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real, para conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido todavía capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy.¹²

Verdaderamente, creo que Kant creía que él mismo podría llegar a ese cometido. *Dar plena satisfacción a la razón humana*, había dicho, y todo el Idealismo Alemán pretendió responder al terrible y grandioso reto que Kant estaba lanzando. Desde el proyecto de la Doctrina de la Ciencia de Fichte, pasando por el *Sistema del Idealismo Trascendental* de Schelling hasta la *Fenomenología* de Hegel, todos ellos intentaron dar una respuesta definitiva, la culminación del proyecto kantiano de la razón especulativa.

Regresemos al aspecto práctico de la razón, ya indicado en la *Crítica de la Razón Pura*, según la cual, en las ciencias objetivas, debe de conocerse algo *a priori*, ya sea “para determinar simplemente [al objeto] y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*.”¹³ En cuanto al conocimiento práctico de la razón, encontramos que el sujeto no sólo determina formalmente al objeto y a su concepto, al modo que lo hace en el conocimiento teórico, aplicable al campo de la experiencia posible. Aquí, tenemos que el sujeto *realiza* a su objeto en la práctica. Pero no se trata de una realización objetiva en el sentido en que es objetivo el mundo externo, experimentable, sino en el sentido en que adquiere una validez *necesaria*, dictada por la razón pura, sin apoyo de ninguna experiencia, y así, las condiciones de posibilidad de la moralidad son postuladas por tal razón y realizadas en la práctica. La razón se da sus propias leyes, oponiéndose a la pasión, y fundando metafísicamente la *Moralität*.

Antes de pasar al último de los motivos o bases necesarias para la comprensión del Idealismo Alemán en general y de la dialéctica hegeliana en particular, notemos que la

¹² Kant, I., *Op. Cit.*, p. 661.

¹³ *Ídem*, p.16.

filosofía de Kant había dejado completamente escindido al sujeto, específicamente en sus dos primeras *Críticas*, entre un sujeto del conocimiento teórico completamente confinado a los límites de la experiencia dada (y tal adjetivo, con su oscura relación metafísica con un acto otorgante, no es realmente casual), y un sujeto del conocimiento práctico, que tenía como única manera de hacerse verdaderamente moral y autónomo, por lo tanto libre, dictarse leyes que se encontraban directamente opuestas a sus inclinaciones (o cuando menos esta oposición se mostraba como el garante más acabado de la moralidad en la aceptación de la ley). Y esto último es lo que conecta justamente con el Romanticismo Alemán como fondo necesario para la comprensión de la obra de Hegel.

3. El marco cultural

Lukacs ha llamado la atención sobre lo que él considera que es una interpretación burguesa, irracionalista y mistificadora de la relación de Hegel con el Romanticismo, defendiendo que la línea de su pensamiento se encuentra, en lo esencial, todo el tiempo en sintonía con la Ilustración Alemana. En el siguiente capítulo discutiremos esta interpretación igual que la de Dilthey y otros, particularmente en relación con la época juvenil de Hegel y la importancia que tiene en la configuración de su obra. Por lo pronto queremos subrayar el carácter contradictorio de este movimiento en su especificidad, pues sólo así se podrá comprender correctamente la relación que guarda con la formación de la dialéctica hegeliana.

En el aspecto social, hemos de recordar que no todo el Romanticismo Alemán, y especialmente no en sus comienzos más originales, es una mera manifestación del irracionalismo reaccionario tal como lo caracterizaría Lukacs en su obra clásica sobre *El Joven Hegel*. Como dijera Marx refiriéndose a la Guerra de Independencia Española contra Napoleón, y el mismo Lukacs lo recuerda, en esta época “se aparea la reacción con la regeneración”. Es Bloch quien nos recuerda que el punto de vista del Romanticismo Alemán tiene orígenes absolutamente revolucionarios¹⁴, particularmente con el *Sturm und Drang* burgués. La lucha del Romanticismo contra la Razón de la Ilustración “surgió originariamente [...] como reacción contra el imperio de las reglas abstractas, contra lo

¹⁴ Bloch, E., *El pensamiento de Hegel*, pp. 52 y ss.

convencional y lo arbitrario de las ingerencias gubernamentales, contra la alianza sellada entre la burocracia y el despotismo.” El romanticismo temprano en Alemania opuso a la razón y al entendimiento matemático legal un concepto de naturaleza que nada tenía que ver con el de éste, sino con el de una naturaleza en el sentido de una *natura naturans*, que, a pesar de no ser captable por el entendimiento según la escuela romántica, exigía para el conocimiento de los contenidos la misma creación que para el movimiento mecánico, o aún mejor, veía tal “generación” sólo en el fluir de la realidad desde el origen genético de todas las cosas –acaso al modo de un Spinoza-, que terminaría siendo un motivo fundamental para el desarrollo de la *escuela histórica*. “Pese al mandato reaccionario a que esta escuela obedecía”, dice Bloch, “al principio sin saberlo, más tarde sabiéndolo, hay que reconocerle el mérito de haber despertado un sentido histórico como el mundo no había vuelto a conocer, probablemente, desde los últimos tiempos de Egipto.”¹⁵ La Ilustración Alemana, como prácticamente toda la Ilustración, por su determinación propia, consideraba casi unánimemente al pasado como carga pesada y terrible, periclitada y totalmente devaluada. En oposición a esto, el Romanticismo encontraba al pasado como algo encantador, y tenía una devoción por la historia. En buena parte del contacto con él brota el sentido de lo histórico concreto observable en toda la obra de Hegel.

Es así como se unen el sentido francamente reaccionario del Romanticismo con ciertas concepciones altamente progresistas y novedosas. El otro aspecto del Romanticismo que necesita subrayarse para ayudarnos en la comprensión de Hegel, se refiere a la importancia que los clásicos del *Sturm und Drang* tuvieron tanto en él como en su compañero y amigo Hölderling. El Romanticismo le había enseñado a Hegel a mirar hacia los griegos, y esto le habría de permitir una posición crítica respecto de Kant como resultado de la escisión del hombre en partes en conflicto mutuo (la razón práctica, que le dictaba leyes universales y necesarias para su conducta, y las pasiones o la inclinación que se mantenían separadas de estas leyes). Dos obras resultan fundamentales para comprender esto, y Hegel reconoció ambas.

La primera es la *Ifigenia* de Goethe, en la que, según Walter Kaufmann, se encuentra la *eticidad* griega¹⁶ realizada en el personaje que da nombre al drama. Aquí

¹⁵ *Ídem*, p. 46.

¹⁶ En algún lugar hemos leído la sugerencia de que no es necesaria la utilización del neologismo “*eticidad*” para traducir *Sittlichkeit*, pues, de acuerdo a la utilización misma del término en alemán, bastaría llamar a ésta “moral”. Lo importante, en cualquier caso, es distinguirla del concepto kantiano de *Moralität*, que es la acción

lograría Goethe como ningún alemán antes que él regresar la vivacidad y actualidad de los griegos frente a la Ilustración kantiana. Habría convertido a Ifigenia en una encarnación de la *Sittlichkeit* análoga a la *Antígona* de Sófocles. Según la historia de este drama, Ifigenia terminaría mostrándose como “la protectora de la casa”, por ser al mismo tiempo la hermana de Orestes y la imagen divina. En sus conferencias sobre la estética, Hegel da cuenta de esto subrayando que “Ifigenia se convierte en una diosa que confía la verdad a sí misma, al corazón humano.”¹⁷

La segunda es el ensayo de Schiller *Cartas sobre la educación estética del Hombre*. A través de ella Schiller influyó profundamente en el joven Hegel, y en la misma carta a Schelling que hemos citado, menciona la impresión que le ha dejado llamándola “una obra maestra”. Schiller es abiertamente cercano a Kant y a Fichte, pero, verdaderamente, su postura es altamente crítica respecto a la de estos. Opina contra Fichte que lo material no debe comprenderse como un obstáculo para la razón; y frente a la moralidad kantiana, que concluye una contraposición insuperable entre la razón y su moralidad y las inclinaciones, Schiller está totalmente del lado de Goethe y la *Sittlichkeit* que éste defendía.

Así, lo que Goethe había logrado poéticamente, Schiller intentaba conseguirlo en el nivel filosófico con sus *Cartas*: presentar una imagen del hombre como una totalidad armoniosa. Y lo hace a partir del contraste entre la propia época y la Antigüedad Clásica. En la sexta carta, la unidad y armonía del griego clásico, su totalidad, se contrastan con la fragmentación y escisión del hombre moderno. Pero tal contraste (que recorrerá toda la obra de juventud del joven Hegel) no es lo único que afectaría profundamente a nuestro filósofo, sino la consideración de que la fragmentación del sujeto moderno era necesaria para superar la originaria armonía de los griegos, para llegar a una formación superior y desarrollar los múltiples dones humanos. La carta termina con una llamada a la reconstitución de la armonía perdida, pero no en el sentido de una mera vuelta a la eticidad griega, sino en la consecución de una armonía más amplia, más desarrollada, más alta y avanzada que la de los griegos, pues mantendría en sí todos los privilegios (modernos) que el sacrificio de tal armonía había conseguido.

llevada a cabo de acuerdo a la ley moral, y opuesta a la inclinación. El núcleo del término *Sittlichkeit* se encuentra entonces en una personalidad ética completamente armoniosa, no internamente dividida y opuesta a sí misma.

¹⁷ Hegel, citado por Kaufmann, W., en su *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 39.

Schiller ha presentado que la disección kantiana de la subjetividad es reflejo de la fragmentación real del hombre en la modernidad. Hegel aceptará ésta y otras sugerencias, especialmente en cuanto al contenido histórico se refiere. Particularmente, guardará la idea schilleriana de que la *Sittlichkeit* es superior a la *Moralität* kantiana, aún cuando se presentara históricamente en los griegos con una forma limitada. Cuando en obras posteriores a la *Fenomenología* (en la que la *Sittlichkeit* aparece -en la figura de la *Antígona* de Sófocles y representando el espíritu de la Ciudad Estado griega- con anterioridad a la moralidad kantiana, aún cuando la primera sea vista con gran admiración y la última con una actitud altamente crítica) el orden es invertido y la eticidad se presenta como esfera superior y superación auténtica de la moralidad, no es porque esencialmente cambiara la valoración que de estas hacía Hegel, sino porque considera entonces a la eticidad ya no de una forma específicamente griega, sino como forma de la conciencia que habría de llegar después de Kant.

Recordemos finalmente que Schiller fue, posiblemente, el primero en dar cuenta de una auténtica superación dialéctica en la filosofía moderna. Cuando Schiller quiere explicar el impulso lúdico, que es el concepto más conocido de su ensayo, distingue anteriormente al impulso sensual y al impulso formal, identificándolos respectivamente como el impulso de *vida* e impulso de *forma*. De esta manera, el impulso lúdico representaría la unidad de estos, y su objeto no sería otra cosa que la *forma vida*. Kaufmann reconoce en esta tríada una formulación casi totalmente desarrollada de lo que sería después conocido como el *aufheben* hegeliano, la “superación”, “sublimación”, que es un ir más allá o llevar algo más allá, al mismo tiempo a partir de su negación o cancelación y de su conservación: “se sintetizan dos impulsos opuestos, y sus objetos, que aparentemente se excluyen mutuamente (la vida y la forma), dejan paso a una forma viva. Si no se supiese que lo había dicho Schiller hacia el final de la carta decimoquinta, podría sin duda suponerse que había sido Hegel: ‘[...] no es ninguna de las dos cosas porque son ambas a la vez’”¹⁸. En fin, estas y otras semejanzas entre la obra de Schiller y la de Hegel deberían bastar para comprender la gran influencia que uno representó en el otro. La distinción de dos tipos de infinitud, una *vacía* o determinada a partir de la carencia, y otra *llena*, determinada a su vez por la

¹⁸ Kaufmann, W., *Op. Cit.*, p. 44.

“libertad estética de determinación”, anticipan esa distinción hegeliana entre una *infinitud mala* e *infinitud buena*, a la que tendremos ocasión de regresar.

Creo que con esto hemos proporcionado un panorama suficientemente amplio, sin pretender ni por un momento agotar el contexto que permite comprender el surgimiento de la filosofía hegeliana y particularmente su dialéctica. Que buena parte de la época y la intelectualidad alemana se preparaban para apropiarse el pensamiento dialéctico, queda mostrado con todo lo dicho. Iremos retomando varios de los puntos hasta ahora sólo indicados, pero a partir de ahora siguiendo el desarrollo que en los escritos del mismo Hegel van teniendo. No sólo en Hegel vemos confluír tantos y tan (aparentemente) dispares motivos e ideas. Sin embargo, la fuerza con que son contenidos en su filosofía, su radicalidad (la unidad a la que deben llegar no debe ser nunca alcanzada por la pérdida de intensidad de estos), hacen de su filosofía algo verdaderamente especial. Y aún más cuando su propia concepción de los alcances de la razón, su falta de limitaciones, le exige para su consecución una absoluta fidelidad al concepto, por más especial que resulte el concepto en Hegel: “en filosofía no tienen derecho a entremeterse los que quieren hablar sin concepto.”¹⁹ Ahora, baste con decir que hablar “con concepto” no es para Hegel olvidarse de la pasión. Ya hemos mencionado que su separación inicial frente a Kant poco tuvo que ver con la religión, con un concepto más elevado de éste frente al que Kant tenía, sino que más bien tal separación tiene como médula la crítica a la *Moralität* y su oposición ante las inclinaciones y la pasión. Tomemos, como introducción a la exposición específica del desarrollo intelectual de Hegel, la siguiente frase suya como punto de partida: “tenemos que decir de un modo general que no se ha llevado *nada grande* en el mundo *sin pasión*”²⁰.

¹⁹ Hegel, *Filosofía del Derecho*, UNAM, México, 1975, p. 163.

²⁰ Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, citado por W. Kaufmann, *Op. Cit.*, p.26.

CAPÍTULO 3

LA DIALÉCTICA HEGELIANA ANTES DE LA *FENOMENOLOGÍA*

Hegel vivió de 1770 a 1831. Ya hemos aludido a la intensidad de acontecimientos que marcaron a Europa en esta época. Ahora vamos a acercarnos al desarrollo específico de la vida y la obra de Hegel. En este capítulo, abarcaremos dos períodos que, siendo de una cierta diversidad temática, conviene tener en consideración como conteniendo una unidad interna que no se debe perder de vista. El primero, de 1790 a 1800, período a veces llamado de juventud¹, tiene como objeto inmediato de la reflexión problemáticas histórico-religiosas o ético-religiosas, y comprende los llamados *Theologische Jugendschriften*. En el segundo, de 1800 a 1806, tenemos el desarrollo de los principales puntos de vista e intereses filosóficos de Hegel a través de, en un primer momento, la discusión y toma de posición frente a los principales sistemas filosóficos de su tiempo, particularmente los de Kant, Fichte y Schelling, y luego en la forma primitiva de su sistema completo, en el llamado Sistema de Jena.

Pero antes de explicar el contenido concreto de los distintos escritos de Hegel de esta época, recordemos algo de lo que hemos dicho sobre la Ilustración Alemana, y el modo en que adoptaba los ideales de la Revolución Francesa sin tener una perspectiva clara de su realización política. Muchos de los aspectos medulares trabajados por los filósofos de la Revolución Francesa, la problemática política y social en ellos vertida, se traducían en los intelectuales alemanes en cuestiones de índole moral y subjetivizante. La Reforma alemana de Lutero había conseguido establecer a la libertad cristiana como un valor interior, que debía ser realizado independientemente de cualquier condición externa. La esencia del hombre, para esta visión, podía alcanzar la libertad aún al tiempo de cualquier forma de servidumbre objetiva, incluso, se había concebido la obediencia de la autoridad externa como requisito para la salvación eterna. Pues bien, el Idealismo Alemán desde un principio tomó la realización de la razón como objetivo concreto de su programa, y sin embargo, el

¹ Ciertamente resulta muy complicado definir cuándo un pensador pasa de su “juventud” a su madurez, y si acaso tal paso tiene un momento específico de viraje, y no se trata de un proceso con distintos movimientos y pasos. Lukacs ha determinado como periodo de juventud todos los trabajos de Hegel anteriores a la formulación madura del sistema, incluyendo de ese modo la *Fenomenología* en tal periodo. Algunos otros limitan tal denominación sólo a los escritos “teológicos”. Por nuestra parte, sin buscar fidelidad filológica, hemos agrupado en este capítulo el período anterior a la *Fenomenología*, en tanto que en ella encontramos un punto de inflexión fundamental en el pensamiento de Hegel.

deseo de reconciliación con la realidad social nunca fue abdicado radicalmente. El ideal que la beta más crítica del Idealismo proclamaba, fue transformándose inevitablemente en un valor espiritual. Y esta tendencia es algo que se ve también a todo lo largo de su desarrollo. La lucha entre tal reconciliación y conservadurismo protestante, y la apropiación de los aspectos e ideales críticos de la Revolución Francesa, se encuentran desde el inicio en la obra de Hegel.

Esta reacción frente a la imposibilidad material de una salida práctico-política a la situación despótica de Alemania se traduciría en los primeros trabajos de Hegel, como puede comprenderse sin dificultad, en un matiz moralizante y subjetivante de su concepción de la problemática histórica y de su entorno concreto. No es de extrañar que tal contenido moral se tradujera en un interés por la teología. Pero la forma teológica externa de manifestación de las problemáticas que interesaban a Hegel en este periodo no debe llevarnos a conclusiones apresuradas. Lo que sería totalmente incomprensible sería que un joven estudiante de Tubinga pudiera escapar a esta determinación. Lo importante es aquí no limitarnos al nivel de la apariencia en este desarrollo inicial del pensamiento de Hegel. Ante todo, hay que buscar comprender esa apariencia a partir de un contenido más profundo, que, podemos decirlo desde ahora, nos mostrará una problemática profundamente social en el fondo de las reflexiones de Hegel. Y finalmente, explicar la razón por la que tal contenido tenía que expresarse en la forma de unas reflexiones de orden “teológico”.

1. Estudios y formación hasta 1976. Tübingen y Berna o La crítica ilustrada de la religión

En 1788 Hegel se gradúa en el *Gymnasium* de la ciudad de Stuttgart, donde 18 años antes había nacido un 27 de Agosto. Ese mismo año entra a la Universidad de Tübingen, o Tubinga, donde inicia su formación filosófica. De esta época, hemos de rescatar apenas algunos datos importantes. Citando a un compañero de escuela de Hegel en esta época, Kaufmann nos recuerda un artículo periodístico en que éste así recordaba: “Se dice que Hegel era el orador más entusiasta acerca de la libertad y la igualdad, y que, como todos

los jóvenes de aquella época, admiraba las ideas de la Revolución [francesa].”² Inmediatamente después menciona la muy conocida anécdota, ya aludida aquí, según la cuál él, Schelling y otros compañeros (entre ellos seguramente Hölderling) habrían ido una mañana de domingo a plantar un “árbol de la libertad” y cantado himnos revolucionarios a su alrededor.

No serían los únicos en hacer esto. En general, la teología periclitada enseñada en Tübingen no conseguía mucho más en buena parte de los alumnos que un ánimo de crítica y rechazo. La teología había recibido, pese a cierto Kant y gracias a cierto Kant, si se me permite tal expresión, un impulso de reanimación, en la forma de una teología ética supuestamente derivada de la filosofía crítica. Sin embargo, el advenimiento de la Revolución Francesa había conseguido que tales esfuerzos fueran bastante malmirados por los jóvenes alemanes, que veían con gran impresión el contraste entre las condiciones reales de decadencia de Alemania y las nuevas fuerzas triunfantes de la burguesía en Francia.

Los intereses de Hegel en Tübingen difícilmente pueden ser considerados auténticamente metafísicos o teológicos en esta etapa. Se interesaba especialmente por los clásicos griegos y la *Antígona* de Sófocles, que “a sus ojos representaba con la máxima perfección la belleza y profundidad del espíritu griego”³. Siguió con atención los acontecimientos en Francia y en verdad no mostró ningún interés especial en la religión, más de lo que cualquier estudiante haya mostrado, especialmente cuando todo camino profesional en la filosofía o como preceptor requería tal formación teológica. Sin embargo, de esta época, hemos de observar que tampoco los problemas más puramente filosóficos le atraían con demasía. Tenía poca familiaridad con Kant y en verdad las opiniones filosóficas de éste debían resultarle muy ajenas a las problemáticas sociales que eran centro de su interés.

En 1793 viaja a Berna a trabajar como preceptor particular, y ahí se encuentra por primera vez enteramente solo, manteniendo apenas relaciones epistolares con sus antiguos amigos, y emprende la tarea de aclararse a sí mismo sus pensamientos sobre la religión. Por ese entonces aparece el texto de Kant sobre la religión, el mismo gracias a cuya tardanza en ser publicado y algunas circunstancias más bien casuales, permitiera a Fichte entrar en por la puerta grande al mundo del reconocimiento filosófico, con su primera publicación, la

² Kaufmann, *Hegel*, p. 29.

³ Kaufmann, W., *Op. Cit.*, p. 32.

Crítica de toda revelación. Pero antes de que la filosofía moral kantiana y su concepción de una religión racional según los dictados de la razón pura influyeran definitiva y profundamente en Hegel, éste ya se había formado una posición bastante crítica frente a la teología dominante en su tiempo y frente al cristianismo de su época, tal como lo hubiera aprendido de sus profesores en Tübingen.

Es muy difícil determinar si Hegel leyó el libro de Kant que recién hemos aludido (titulado *La religión dentro de los límites de la mera razón*) antes, durante o después de escribir los *Fragmentos sobre la Religión Popular*, o *Volksreligion*, los que, a pesar de su gran importancia, no se encuentran aún traducidos al español. Sin embargo, es claro que la gran influencia que la filosofía de la religión kantiana habría de tener en él (primero de manera directa, dando forma a buena parte de los contenidos de su pensamiento, luego como referente directo de confrontación y de toma de posición crítica), aún no se había desarrollado ni mucho menos profundizado.

De cualquier modo, es cierto también que ya para 1793 (año de redacción de los mencionados *Fragmentos*) Hegel tenía una actitud crítica bastante radical frente al cristianismo. Sin embargo, los comentaristas por los que tenemos noticia de estos fragmentos coinciden en su mayoría en que tras la crítica religiosa que se muestra inmediatamente, se oculta una problemática básicamente político-moral. Y lo decimos en esa unidad porque para un intelectual alemán de esa época, los problemas políticos y sociales tenían que revestir necesariamente una forma moral, por las razones que ya hemos aludido. El paso de tal forma moral a la problemática religiosa es mucho más corto.

En los fragmentos sobre la religión popular tenemos como centro de la problemática un tema de apariencia histórico-metafísica; encontramos en ella una valoración del presente altamente negativa y, de acuerdo al idealismo de la intelectualidad alemana de entonces y del propio joven Hegel, una explicación de tal situación por una problemática religioso-moral. Es quizá en este escrito donde se encuentre la postura más radical de Hegel contra el cristianismo de su época, y la más consecuente crítica de la figura de Jesús como en buena parte responsable de tal situación.

Hemos dicho que la filosofía de la religión de Kant aún no había impregnado en Hegel con mucha profundidad, si es que acaso la había estudiado antes de escribir estos fragmentos. Pero por otro lado, sin que se tengan constancias de un estudio acusado y

riguroso, es mucho más probable que estuviera imbuido de la filosofía moral de Kant y el kantismo. Pues bien, en los *Fragmentos sobre la Religión Popular* encontramos una contraposición entre la Antigüedad clásica y el Cristianismo, en la que “Hegel se vale de imágenes vívidas y contrastes sarcásticos entre la lastimosa cristiandad y la gloriosa Grecia”⁴, según palabras de Kaufmann, quien nos ofrece algunos interesantes ejemplos:

Los cristianos han ‘apilado tal montón de razones para reconfortar en la desgracia... que a fin de cuentas deberíamos entristecernos por no poder perder un padre o una madre una vez por semana’, mientras que para los griegos, que eran honrados y valerosos, ‘la desgracia era desgracia y el dolor, dolor’.⁵

Y sobre la confrontación entre la figura de Sócrates y la de Jesús:

[...] en el contraste que dibuja Hegel es patente que no considera, en absoluto, que Jesús haya sido el más admirable maestro de virtud que haya existido, sino que lo reputa inferior a Sócrates y, en realidad, bastante poco atractivo. [...] Pues Sócrates pretendía dar luces a los hombres, en lugar de lanzar sermones; no limitaba el número de sus amigos íntimos a doce, sino que ‘el decimotercero, el decimocuarto y todos los demás eran tan bien acogidos como los anteriores’; no insistía en la uniformidad ni quería crear ‘un *corps* que tuviera el mismo espíritu y llevase para siempre su nombre’, y se vinculó a personas de calibre muy superior. Además, Sócrates, frente a lo que hizo Jesús, ‘no ofendió a nadie dándose aires de importancia ni empleando frases altisonantes y misteriosas del tipo que impresiona sólo a los ignorantes y los crédulos’⁶

Estos pasajes citados por Kaufmann son especialmente interesantes por varias razones. En cuanto a la cuestión estilística, nos muestran una faceta de Hegel muy poco conocida, de gran viveza y hasta cierto humor bastante inesperado. Pero respecto al contenido, y especialmente en cuanto a la valoración de la figura de Jesús, nos muestran un Hegel que se toma en serio la posición crítica frente al cristianismo, yendo incluso más allá que las polémicas de la ilustración, que la crítica de Lessing a la religión cristiana y que los libros de Kant sobre la religión, pues aún en ellos la figura de Jesús se encontraba siempre a salvo de la crítica. Una correcta apreciación de este texto y de los pasajes aludidos, ayudan a comprender la verdadera posición de Hegel frente a la religión cristiana en esta época, en un momento de tremenda frescura, y claro, sin las limitaciones que tendrían que tomarse en cuenta para un texto que tuviera como finalidad la publicación y no la propia claridad.⁷

⁴ Kaufmann, *Op. Cit.*, p. 51.

⁵ *Ídem, Ídem.*

⁶ *Ídem*, p. 52.

⁷ Hay un doble movimiento que poco se tiene en cuenta al intentar comprender los trabajos de Hegel en su época de juventud, al igual que la relación que tienen con otras polémicas religiosas impulsadas por el espíritu ilustrado, que en ese año en Francia había declarado la abolición del cristianismo y proclamado el culto a la razón. Hegel nunca tuvo que preocuparse de la crítica, y eso le ayudó a tomar una posición altamente radical. A diferencia de Schelling, que mostró abiertamente su formación publicando libro tras libro, Hegel se guardó

Pues bien, la discusión en la que entra Hegel gira en torno al significado que la religión ha tenido en la historia humana. Y de ese modo relaciona la Religión Popular con la sociedad griega, una sociedad donde los distintos niveles de su vida estaban interrelacionados íntimamente, donde las fiestas y ritos religiosos estaban entrelazados armónicamente con la vida cotidiana, y la religión era una con la cultura y la vida, la sensibilidad y la emocionalidad del pueblo griego. A diferencia de ella y en franca oposición, el cristianismo reflejaba la situación de una sociedad decadente, completamente desgajada y falsa, y la figura de Jesús, que aunque como hemos visto, es en cierta medida criticada por Hegel, no es más como fuera originalmente un modelo de virtud a seguir, sino un objeto de veneración dependiente de una religión estatutaria, autoritaria y en ese sentido “positiva”⁸, llena además de contenidos de conformismo y aceptación de la infelicidad, la falta de libertad y de autonomía. El cristianismo habría respondido a una sociedad en la que la figura del *citoyen* de la *polis* griega había dejado lugar al mero “hombre privado” de la modernidad, y se constituiría así como la religión de la pérdida de la libertad y la religión del despotismo y la servidumbre.

Pero Hegel no se pone en la posición clásica de la “religión natural” profesada por la Ilustración, sino que frente a ella pide la realización de una *religión popular*, al estilo de la del pueblo griego, que mediara entre tal religión racional y la religión estatutaria, que, a pesar de ser también una religión de la razón, prendiera en el pueblo y se hiciera una con él. Esta visión iniciaría un camino que puso como centro de sus preocupaciones la restauración de la armonía de la Antigüedad, la crítica de la escisión moderna del sujeto, su enajenamiento respecto de la comunidad (que en términos hegelianos posteriores se trataría de la pérdida de su carácter universal) y la escisión de sus facultades, que culminarían en su contraposición y franca contradicción.

Es hora de hablar un poco del contenido del libro de Kant sobre la religión, aparecido el mismo año en que Hegel escribe los *Fragmentos sobre la Religión Popular*, pero que no se harían tan patentes en sus escritos sino hasta un par de años después, en 1795, aún en Berna, en dos textos claramente marcados por la influencia kantiana, que sin

para sí todo el movimiento de su reflexión filosófica, social y religiosa hasta su traslado a Jena. Al mismo tiempo, la recepción por parte de la juventud alemana de la polémica ilustrada sobre la religión, tenía que ser también mucho más radical de lo que los límites institucionales permitían que surgiera a la superficie.

⁸ Respecto de los siguientes escritos de Hegel este concepto quedará mucho más claro. Baste ahora decir que se refiere a una religión basada en mandamientos y leyes externas al individuo y su razón.

embargo, tienen algunas diferencias esenciales. El libro de Kant se tituló *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), y era una especie de aplicación a la problemática religiosa de las conclusiones de su *Crítica de la Razón Práctica*. Sin embargo, en esta obra Kant se muestra bastante más crítico en lo referente a la valoración de cualquier tipo de religión institucionalizada. Habla de la “ilusión religiosa” y del “fetichismo” como categorías esenciales de tal tipo de religión, e identifica muchos aspectos de la religión de su época con los de cualquier religión primitiva, que en nada ayudan a la elevación del hombre, incluyendo en ellos gran cantidad de ritos cristianos.

Una religión racional, según Kant, sólo puede tener como contenidos los dictados de la razón pura práctica, la ley que la razón autónoma se prescribe a sí misma, y se distingue de *toda* forma de tradición y autoridad ajena a la autonomía del individuo. Kant ataca la creencia en los milagros y considera a la oración como completamente secundaria respecto de la consecución de una vida moral y acorde con la religión racional, acaso útil como un medio para aquél que la necesita, superflua para la valoración de la verdadera acción conforme al deber. En términos técnicos, una religión racional sólo puede aceptar como preceptos los imperativos categóricos, fundados en la mera razón, y huir del todo de los llamados imperativos hipotéticos, que la convierten en una religión estatutaria que degenera necesariamente en el autoritarismo y la arbitrariedad.

El escrito sobre la *Religión* sería el libro que provocaría el inicial entusiasmo de Hegel respecto a Kant, y no la *Crítica de la Razón Pura*, que habría de volverse importante sólo con posterioridad, y mediada por la obra de Schelling y de Fichte. Hemos recordado que Hegel tenía ya, antes de ser fuertemente influido por la moralidad kantiana, una gran admiración por la Antigüedad griega y la grandeza que representaba frente a la decadente realidad de Alemania. Y hemos indicado también que esta admiración lo había llevado a buscar una restauración de la armonía del individuo y la comunidad, en la forma de una religión pública que, al ser parte esencial de la constitución del individuo y no una mera imposición externa, configuraba la totalidad de su vida o mediaba la interrelación y compenetración de los diferentes niveles en que tal vida se organizaba.

Hegel parte entonces de la aceptación de la *Sittlichkeit* griega, tal como Goethe la había revivido en su *Ifigenia*, y al mismo tiempo del rechazo de cualquier forma de religiosidad suprarracional y estatutaria. En 1795, tras un estudio serio de la filosofía moral

kantiana y la filosofía de la religión de éste, escribe una *Vida de Jesús*, género que, si bien tomaría mucha importancia durante el siglo XIX, cuando Hegel la escribe presentaba ciertamente una novedad y un esfuerzo muy interesante. Por el mismo tiempo, quizá un poco después escribe otro texto, titulado *La positividad de la religión cristiana*. Ambos se encuentran en una relación esencial, y aunque resulta difícil determinar el lugar exacto que tienen, podemos decir que probablemente el escrito sobre la *Vida de Jesús* estuviera pensado más directamente como presentación de la posibilidad de una *Volksreligion* como la que había intuido en los fragmentos sobre la *Religión popular*, con el pueblo como su posible o hipotético destinatario, mientras que el escrito sobre la *Positividad* tendría como su objetivo a una cierta aristocracia intelectual, con la que convenía una dureza y radicalidad que difícilmente podía pensar el joven Hegel como conveniente de entregar al pueblo.

Recordemos a este respecto que en 1793 se había desatado lo que fue llamado el Reino del Terror en Francia, y en 1794, el mismo Robespierre era guillotinado. El impacto de estos hechos en Hegel habría de hacerle, como a la mayoría de los intelectuales de la época, tomar distancia de la Revolución Francesa. Sin embargo, la originalidad de Hegel está en haber visto siempre la necesidad histórica de dicha Revolución, y el carácter fundante que tenía para la moderna sociedad burguesa.

En la *Vida de Jesús* se encuentra básicamente una aplicación de la filosofía moral de Kant a la figura de Jesús, una reinterpretación de tal figura en clave kantiana. Esta interpretación representaría para Hegel el punto de anclaje de una crítica a la religión cristiana de su tiempo. Como hemos indicado, no se trata de un escrito pensado para la publicación, lo que le permitía cierto margen de libertad. En este escrito se encuentra poco interés en el Jesús de los cristianos, y más bien tenemos un intento por dar un contenido a la Religión Popular que habría pensado un par de años antes, una religión opuesta a la religión positiva, estatutaria, de la que compartiera con Kant la radicalidad del rechazo.

El Jesús de Hegel no predica lo que el de los Evangelios, sino simplemente la observancia de la virtud, tal como la razón pura la presenta. Lo divino es aquí también nada que no sea la razón pura, al grado de iniciar el texto con la siguiente aseveración (según la recogiera Kaufmann): “La razón pura, no susceptible de limitación alguna, es la deidad

misma”⁹. Esta interpretación de la figura de Jesús tiene el doble sentido de, por un lado, dar una dirección nueva a la religión cristiana, quizá pensando Hegel en que ese sería el camino más efectivo en la búsqueda una nueva religión del pueblo, lo cual está de acuerdo con que nunca pensara, por más radical que fuera su oposición al cristianismo tradicional, que tendría sentido buscar la reinstauración de la religión griega.

A diferencia de varios otros comentaristas, Kaufmann es de la opinión de que tal esfuerzo de hacer a Jesús el portavoz de la *Moralität* kantiana no es más que un absurdo, reconocido seguramente por el propio Hegel, “pero Hegel no tenía intención alguna de publicarlo; por el contrario, puede muy bien haber sucedido que –al menos en parte- lo grotesco de tal esfuerzo le haya persuadido de una vez para siempre de que el hombre *no* puede ser restaurado en su totalidad y armonía por la religión.”¹⁰ Quizá sea un poco exagerada la última afirmación, especialmente a la luz del escrito de Hegel sobre *El espíritu del cristianismo*, del que después hablaremos. Sin embargo, creo que atina en lo central. Es difícil creer que Hegel creyera en la veracidad de la figura que intentaba pintar. Más pareciera ser una especie de experimento pedagógico, que permitiera que los contenidos de la ética kantiana y la religión racional prendieran en el pueblo. Las pocas perspectivas que el propio Hegel encontraría en este proyecto pueden ser la razón de que lo hubiera guardado definitivamente, sin interés en recuperarlo o mejorarlo.

El otro ensayo que hemos aludido, escrito en este año y titulado *La positividad de la religión cristiana*, en bastante sintonía con la *Vida*, tiene sin embargo algunas betas bastante originales. Aquí, después de aceptar la separación entre la enseñanza original de Jesús respecto de su posterior constitución, en el cristianismo, en una religión positiva, Hegel se ocupa de las causas histórico metafísicas de que esto haya ocurrido. Hegel, yendo más allá incluso que la crítica ilustrada del cristianismo (acorde con la fuerza juvenil de Hegel, y la despreocupación ante toda censura y crítica, toda vez que no pensaba publicar sus ensayos), refería a ciertas prácticas y enseñanzas de Jesús al menos cierta responsabilidad de que el cristianismo se volviera una religión positiva.

Ciertamente, “positiva” no quiere decir de ningún modo una valoración moral, en el sentido más usual del término, sino lo que Kant había llamada una “religión estatutaria”,

⁹ Hegel, *La vida de Jesús*, citado en Kaufmann, op. cit., p. 54.

¹⁰ Kaufmann, *Ídem*, p. 55.

una religión “fundada en la autoridad y que no pone el valor del hombre en lo moral”¹¹, según las propias palabras de Hegel. Aquí se ocupa Hegel de las razones por las que el cristianismo, que en la enseñanza de Jesús era esencialmente una religión moral, se convierte en una religión positiva. Según Hegel, estas razones serían fundamentalmente la situación religiosa del pueblo hebreo y la desintegración política de la natural armonía de la Antigüedad Clásica. Esta visión histórica de la problemática vuelve la investigación religiosa de Hegel incluso más concreta y aguda en ciertos aspectos que la de Kant y lleva más allá los principios críticos idealistas de ésta. Según Hegel, el tipo de religión natural que se tenía en la Antigüedad no era suficientemente fuerte para lidiar con el desarrollo de la desigualdad de las fortunas, desigualdad que acarrea la pérdida de la libertad.

A partir de ahora, Hegel intentará mostrar cierta superioridad moral de la religión de cristo frente a la naturalidad de la religión griega, y una reconformada religión cristiana, comprendida como una religión de la virtud y de la aceptación de la ley moral dictada por la razón práctica, y que no reconoce nada divino más allá de eso, sería tomada como una salida posible al cristianismo tal como había evolucionado en Europa hasta ser el de la Alemania de su época. Sin embargo, el aprecio que puede sentir Hegel por Jesús como fundador de una doctrina moral pura no evita que lo ponga en un lugar bastante inferior a Sócrates, ni que critique distintos contenidos de su enseñanza y de sus acciones, aunque intente justificarlos como históricamente necesarios para prender entre el pueblo judío.

Según hemos dicho, la religión cristiana, de acuerdo a su desarrollo hasta convertirse en nada más que una religión positiva y autoritaria, es una religión de esclavos, ligada a una sociedad que no confía en sus propias fuerzas, que ha perdido la armonía política y comunitaria, es decir, es la religión del “hombre privado”. Sin duda esta crítica de la religión cristiana es la expresión idealista, la única posible para el joven Hegel en este momento, de la crítica de las condiciones de la sociedad en la que la pérdida de la libertad, el despotismo y la servidumbre son notas esenciales.

Lukacs ha intentado demostrar que los motivos religiosos de las investigaciones de Hegel de este periodo no tienen verdaderamente un carácter que en esencia pueda ser llamado “teológico”. Al contrario, “su contenido fundamental es precisamente antiteológico”, y en todo el periodo, “la básica cuestión histórica de Hegel, [no es otra cosa

¹¹ Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, en *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, p. 76.

que] el problema de la desigualdad de las fortunas”, del cuál derivarían el resto de las problemáticas abordadas¹². Que esto sea así es difícil de sostener, pero lo esencial es, por un lado, que aún en el período cuyo centro reflexivo es aparentemente más metafísico y teológico, subyace una consideración crítica muy concreta de la historia y del presente, así como de algunos hechos de carácter totalmente económico; y por otro lado, su crítica y oposición al cristianismo se encuentran empapadas del entusiasmo que la revolución le había generado.

En 1795, Hegel estudia a Schiller, sus ya referidas *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Entonces entra en un proceso bastante complejo que tomará un par de direcciones aparentemente contradictorias. Por un lado, su crítica de la religión se vuelve más radical y entra conscientemente dentro de la perspectiva crítica de la ilustración. Pero por el otro, su actitud crítica racionalista, que se había extremado en la aceptación de la *Moralität* kantiana, parece mostrarse cada vez más como muy poco efectiva para entrar en “la vida de los hombres”.

Ya hemos aludido a la relación epistolar que mantenía con algunos ex compañeros suyos. Pero por mucho, las más importantes son las que comparte con su amigo Schelling. En el capítulo anterior citábamos un fragmento de una de ellas, de fecha del 16 de Abril de 1795. Esa carta, que traíamos a cuento por la bienvenida que da Hegel a la “nueva época”, iniciada por la Revolución Francesa, y que le daba a la filosofía el papel de guía en el camino de los hombres por hacer del mundo un lugar racional, continúa del siguiente modo:

Religión y política han obrado de *común* acuerdo; aquélla ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo. Con la difusión de las ideas sobre como *deben* ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma siempre todo como es. Esta fuerza vivificadora de las ideas –incluso cuando siguen siendo limitadas como patria, Constitución, etc.- levantará los ánimos y éstos llegarán a sacrificarse por ellas, mientras que actualmente el espíritu de las Constituciones ha contraído una alianza con el egoísmo individual y en él basa su imperio.¹³

Este fragmento es especialmente importante por mostrar varios puntos fundamentales. Primero, la valoración de la religión no está limitada al cristianismo de la época de Hegel, sino que se la toma como un todo. Y el contenido de la religión es, hasta su

¹² Lukacs, *El Joven Hegel*, Grijalbo, España, 1970, p. 89.

¹³ Hegel, *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 61.

presente, nada más que aquello que el despotismo requería, a saber, *el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo* (!). La cercanía con la moralidad kantiana es patente en la oposición *deber* ante lo que simplemente es, y la esperanza de que una mera difusión de las ideas prenderá como una “fuerza vivificadora”. Sin embargo, desde este momento hay una clara diferencia respecto a la pura moralidad kantiana, pues la contraposición entre el *deber ser* y el *ser* no se refiere, como en Kant, a la contraposición entre el yo empírico (sujeto, por lo tanto, a la determinación objetiva propia de lo natural, la causalidad estricta) y el yo inteligible, libre como resultado de los postulados de la razón pura práctica. Aquí en cambio el *deber* tiene una significación directamente político-social, y la contraposición es entre dos determinaciones igualmente objetivas (y subjetivas), las tendencias progresivas y las tendencias reaccionarias de la dinámica social, que para Hegel llegaban a un momento de determinación histórica. Y luego, el carácter despótico, servil, de la religión, se relaciona con el mismo carácter en lo político, al referir las “constituciones actuales” al “egoísmo individual”, propio, como hemos visto, del hombre privado, que ha perdido todos sus lazos políticos, propio, entonces, del hombre burgués. En la misma carta Hegel registra su lectura de las *Cartas* de Schiller, a las que califica de “obra maestra”, y de cuyo contenido hemos ya hablado.

Lo interesante es que a partir de ahora sus textos perderán ese carácter kantiano, y se alejará de la *Möralitat* de Kant, acercándose más bien a la *Sittlichkeit* defendida por Schiller y ya antes ejemplificada en la *Ifigenia* goethiana. Ese término literalmente habría de traducirse por “constumbreidad”, y tendría el sentido de una moralidad realizada en las costumbres, y desde el movimiento del *Sutrm un Drang*, no opuesta a las leyes morales, sino en armonía con ellas y con las inclinaciones. Tradicionalmente se le traduce con el neologismo “eticidad”, y debido a la amplia difusión que ha tenido, decidimos conservarlo sin más explicitaciones desde ahora.

2. Frankfurt y el cambio de perspectiva. La primera formulación de la dialéctica en la obra de Hegel

En 1796 Hegel abandona Berna y viaja hacia Frankfurt, invitado por Hölderling. Ahí escribe unos años después, en 1799, el último de los ensayos de su periodo “teológico”, titulado *El espíritu del cristianismo y su destino*. La valoración de los comentaristas al respecto de este periodo es muy diversa, seguramente más que la de cualquier otro período. Walter Kaufmann ve ahí, y especialmente en el ensayo sobre el *Espíritu del cristianismo*, un ensayo con “escasas originalidad e importancia”, apenas un intento arrebatado de poner en boca de Jesús la *Sittlichkeit* griega, que tanto impacto habría tenido en él desde las *Cartas* de Schiller: “tiene tan poco objeto como dificultad el leer en la ética de Jesús la propia ética, sea la que fuere.”¹⁴ Sin duda, tiene razón Kaufmann cuando encuentra muy difícil pensar que el propio Hegel pudiera estar convencido de la posibilidad histórica de la interpretación que hace de Jesús en Frankfurt, y cuando encuentra mucho más interesante y radical al Hegel de los primeros ensayos. Sin embargo, perdemos mucho si no intentamos una visión más comprensiva de este periodo, por lo demás muy importante, que nos ofrezca cierta unidad de captación mayor a la mera descripción de un extraño intento fallido, al que, de acuerdo con Kaufmann, su lugar correspondiente sería archivado dentro de un cajón¹⁵.

El ensayo sobre *El espíritu del cristianismo* muestra, sin lugar a dudas, algunos aspectos bastante novedosos en el desarrollo de Hegel. Este texto ha sido considerado por Lukacs como el resultado de una crisis profunda en las concepciones de Hegel¹⁶, y ha llevado a Dilthey¹⁷ y a otros a partir de él a plantear la dialéctica hegeliana como cierta forma de “panteísmo místico”, que en los más extremos intérpretes tendría la forma del irracionalismo filosófico¹⁸. Como sea, quizá la diferencia más clara respecto a los textos anteriores es la valoración que Hegel tiene de la religión y el contenido que le da a la enseñanza de Jesús.

Según este texto, Jesús habría enseñado una religión opuesta radicalmente a la de los Judíos, que, con su insistencia en la ley, y enseñando una cierta *Moralität* completamente contraria a las inclinaciones de los individuos, había llevado al ser humano

¹⁴ Kaufmann, op. cit., p. 57.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Lukacs, op. cit., Capítulo II, “La crisis de las concepciones sociales de Hegel y los comienzos de su método dialéctico”, pp. 113-245.

¹⁷ Dilthey, *Hegel y el Idealismo Alemán*, FCE, México, 1956.

¹⁸ En la Introducción a *El joven Hegel...*, Lukacs cita a Richard Kroner, quien “ha dicho en su libro *Von Kant zu Hegel*, que es una obra decisiva para el posterior desarrollo del neohegelianismo: ‘La dialéctica es el irracionalismo hecho método, el irracionalismo hecho racional.’” (p. 21) Es bastante patente la lejanía de una concepción así respecto a la que el propio Hegel habría poseído.

a un estado de radical escisión, servidumbre y pasividad. Y esto porque “Lo sagrado estaba siempre fuera de ellos, sin ser visto ni ser sentido”¹⁹. Jesús, en cambio, se enfrenta contra el judaísmo en su principio esencial: “A los mandamientos que exigían mero servicio al Señor, servidumbre inmediata, obediencia sin alegría, sin placer y sin amor; es decir, a los mandamientos del culto Jesús opuso precisamente lo contrario: el impulso y hasta la necesidad humana.”²⁰ En este texto, la enseñanza fundamental de Jesús no es una enseñanza moralista, de respeto a las leyes, por más que fueran dadas por la razón misma, tal como fue comprendida en el periodo de Berna. Por el contrario, y tras la marcada influencia de las *Cartas* de Schiller como de la abdicación romántica de la razón, Jesús no enseña ley alguna con pretensiones de objetividad, aún cuando fueran resultado de una de las facultades del hombre.

Según una nueva interpretación del Sermón de la Montaña, el “espíritu de Jesús [...] se eleva por encima de la moral, se muestra como directamente opuesto a las leyes [...]. Éste es un intento, llevado a cabo por medio del ejemplo de varias leyes, de quitar a las leyes lo legal, la forma de leyes. El sermón no predica el respeto ante la ley, sino que muestra aquello que la cumple, pero que la cancela en cuanto ley, y que es superior a la obediencia frente a ella y la hace –a la ley- superflua.”²¹ No se trata entonces de una simple oposición a la ley, sino de una especie de complementación, que al mismo tiempo que la conserva, la *cancela* en su forma de ley. Y tampoco se trata de la mera inclinación arbitraria, sino de la unión real de esa inclinación con “aquella manera que hubiera sido mandada por las leyes”²². Es, efectivamente, el primer momento en que Hegel utiliza la noción dialéctica de *Aufheben*, que debe traducirse como conservación, cancelación, superación o elevación, dependiendo del contexto, y en Hegel, cuando la utiliza de forma técnica, casi siempre será con *todas esas acepciones*. Veamos cómo lo expresa Hegel respecto al tipo de unidad que se consigue tras tal *conservación-cancelación*:

“La concordancia entre la inclinación y la ley es tal que ley e inclinación no se distinguen; por eso la expresión ‘concordancia entre la inclinación y la ley’ es totalmente inadecuada, ya que en ella la ley y la inclinación aparecen como particulares, como

¹⁹ Hegel, op. cit., “El Espíritu del cristianismo y su destino”, p.293.

²⁰ Hegel, *Ídem*, p.304.

²¹ *Ídem*, p. 309.

²² *Ídem*, p. 310.

opuestos.”²³ La instancia superior que logra tal unidad es para Hegel en esta época el amor que Jesús profesa. Y se distingue radicalmente de la moralidad kantiana, que ha visto en la forma accidental, externa de los mandamientos (justamente la forma de “mandamientos”) el punto de apoyo para “su sutil reducción de este ‘mandamiento’ a su imperativo moral”²⁴. Frente a esto, Jesús ofrece la reconciliación de la experiencia amorosa. En el centro de la enseñanza de Jesús hay una exaltación de lo subjetivo frente a toda forma de objetividad.

Como vemos, hay un giro esencial respecto al Jesús de Berna. Igualmente, el subjetivismo de Frankfurt no es, como en Berna, un subjetivismo de la razón, al modo kantiano, e incluso llevado más allá como centro de la problemática político-social. Por el contrario, Hegel ha avanzado en dirección de un subjetivismo francamente individualista. Y hay otro punto fundamental. Para Hegel, el meollo de la equivocación kantiana está en haberse quedado al nivel del concepto y del conocimiento, sin lograr ir más allá, hasta la auténtica experiencia religiosa, experiencia que permite la unidad entre inclinación y ley, en su cancelación recíproca. Hemos visto que Hegel piensa que es una equivocación hablar de “concordancia” entre inclinación y ley, por el hecho de que con eso se consigue nada más que una unidad aparente, y meramente externa. Lo mismo pasa con la reflexión. Sin importar el camino que tome, el concepto no lograría nunca superar la oposición en que se encuentran ley e inclinación, pues estos se mantendrían como opuestos. En la reconciliación ofrecida por el amor, en cambio, la ley deja de ser ley, la vida toma el lugar del concepto, la ley pierde universalidad y el sujeto su particularidad. No es nada difícil traer a la mente la ya explicada triada schilleriana, en la cual el impulso formal y el impulso vital cesan paso a un nuevo impulso, el lúdico, que “no es ninguna de las dos cosas porque es ambas a la vez”²⁵.

Ciertamente es aquí donde encontramos la primera formulación de una superación dialéctica en clave hegeliana. Pero, como hemos visto, la figura de tal superación, tiene el doble sentido de oponerse a la *Moralität* kantiana, y de superar la dimensión ética o moral a través de la experiencia religiosa (el amor enseñado por Jesús), manteniendo la oposición de tal experiencia frente a la reflexión conceptual, que se quedaría del lado de las oposiciones.

²³ *Ídem*, p. 310.

²⁴ *Ídem*, p. 309.

²⁵ Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Carta decimoquinta, citado por Kaufmann, *op. cit.*, p. 44.

¿Cómo se puede explicar tal cambio de punto de vista? Como hemos dicho, por esta época Hegel parece haber perdido la esperanza en la capacidad pedagógica de la religión basada en la *Möralitat*. Pero por este momento, la alternativa (representada para él por la *Sittlichkeit* griega) implicaba una relectura del cristianismo, que pudiera acercarlo más a una religión verdaderamente viva. En el camino, sin embargo, Hegel ha perdido el interés por fundamentar una auténtica *incidencia política* de la experiencia religiosa, y, al quitarle toda universalidad, la ha relegado necesariamente al ámbito de lo privado. Lo que vemos aquí es un tanteo un tanto confuso, casi perdido, que nos lleva a considerar seriamente la conclusión de Lukacs: “La nueva etapa del desarrollo de Hegel se caracteriza sobre todo por el hecho de que empieza a ver en la sociedad burguesa un dato básico e inmutable ya, con cuya esencia y con cuya legalidad objetiva tiene que enfrentarse en el pensamiento y en la práctica. [...] Su problema es más bien cómo debe comportarse el hombre individual con la sociedad burguesa”²⁶

En el periodo de Berna, Hegel veía como principal signo de decadencia de la sociedad la pérdida del sentido comunitario, *político* en el sentido griego del término, y la constitución del hombre como sujeto privado. Ahora, esa constitución parece irrenunciable para el proyecto de la nueva época anunciada por la Revolución Francesa. La incidencia no puede, por tanto, intentar negarla en el sentido de una vuelta al pasado, sino aceptarla y buscar el medio de integrar tal constitución (esencia de la sociedad civil) en una nueva reunificación del hombre, que, sin embargo, no altere la objetividad política, o al menos no lo pretenda como su principio. La religión del amor, tal como la expone Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino*, parece ofrecer tal solución, y más aún en oposición directa a la filosofía, que no podría nunca llegar al nivel de lo infinito, pues se queda en el terreno insuperable de la oposición.

Esta posición será reafirmada en el conocido opúsculo llamado posteriormente “Fragmento de sistema”. Ahí se describe a la filosofía, con su labor reflexiva, como la productora de las oposiciones, de la escisión, que sin embargo se esfuerza constantemente por superar, pero lo hace en un progreso que por su propia naturaleza no tiene final. Su propia esencia hace que la filosofía deje paso a la religión, que sería entonces su única verdadera culminación, y es así que, “porque lo finito es en sí vida, lleva consigo la

²⁶ Lukacs, *op. cit.*, p. 118.

posibilidad de elevarse a la vida infinita.” “Por eso mismo la filosofía tiene que terminar con la religión.”²⁷

Hegel perdió pronto esa confianza en la capacidad de la religión para lograr verdaderamente unificar al hombre y llevarlo al nivel de lo absoluto. A partir de ahora, la religión siempre se encontrará como un nivel o esfera anterior a la filosofía, que por lo tanto tendrá que tomar una dirección y un carácter completamente nuevo para Hegel. Esto, que pareciera fundamentar la idea de la crisis radical de Lukacs y del misticismo hegeliano según Dilthey, sin embargo, creemos que oculta una continuidad que puede ayudarnos a comprender de mucho mejor manera la esencia de la dialéctica y la filosofía hegelianas.

Al terminar su libro sobre Hegel, Kaufmann hace una muy interesante comparación entre la vida de éste y la de Nietzsche, en relación con el desarrollo de sus obras. En la trayectoria que utiliza para describir a Hegel, da cuenta del cambio general de su posición frente a la religión a lo largo de los años. En los primeros escritos, comenta, la vivacidad y la audacia de Hegel es tremenda. La crítica que realiza a la religión es altamente radical y llena de fuerza. Con los años, esta crítica perderá toda su potencia, y se transformará progresivamente en una consciente lucha por sostener la compatibilidad, y más aún, la identidad entre su filosofía y el cristianismo. Para Kaufmann esto da cuenta del cansancio y el debilitamiento de Hegel, por más que se vuelva comprensible al estudiar su vida. No hay en esto error, pero creo que olvida un aspecto igualmente esencial, que ahora desarrollaremos.

Con la siguiente reflexión cerramos la etapa que se ha llamado “teológica”. Para ello, queremos traer a la mente una idea de José María Ripalda que se nos ha grabado, justamente en un estudio introductorio a los textos del joven Hegel publicados en español, por el traductor mismo: “El Hegel maduro fue coherente con su juventud [...]. Sólo comprendiendo el conservadurismo del joven revolucionario se comprende la entraña revolucionaria de sus años maduros”²⁸ Verdaderamente, es muy difícil encontrar una auténtica crisis religiosa en toda la vida de Hegel. Lo que creo necesario entender, al mismo tiempo que la multiplicidad de interpretaciones del cristianismo en ésta época, así como el radical cambio de punto de vista parte de la comprensión de que lo que esencialmente Hegel siempre crítico a la religión es su carácter ajeno al hombre. Nunca estuvo

²⁷ Hegel, “Fragmento de Sistema”, en *Escritos de Juventud*, p. 402

²⁸ “Introducción”, por José María Ripalda a los *Escritos de Juventud* de Hegel, ed. cit., p. 28.

completamente conforme con este carácter, y en verdad cada una de las reivindicaciones que hizo (como se ha visto hasta ahora), tienen que ver con la lucha contra la forma tradicional de la religión que, según la carta a Schelling que hemos recordado aquí, habría enseñado “el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, *de ser algo por sí mismo*”²⁹. Que el hombre pueda ser algo por sí mismo. ¿No es esto lo que todo el tiempo ha pedido Hegel a la religión? Desde su crítica a la figura de Jesús y al cristianismo en los fragmentos sobre la *Religión Popular*, pasando por la exaltación de la *Moralität* kantiana en *La vida de Jesús* y ahora en la forma de esta *Sittlichkeit*, la experiencia de la *reconciliación* que cancela la forma exterior de la ley, Hegel siempre ha reducido la experiencia religiosa a lo humano, o cuando menos ha luchado por borrar la barrera que separa eso humano de lo religioso, de lo sagrado. El panteísmo hegeliano, su “teología”, no es en ningún momento menos que su humanismo, absolutizado progresivamente.

Si hay un cambio patente en la actitud de Hegel frente a la religión en este periodo de Frankfurt, no es un cambio verdaderamente esencial. Nuevamente, dos direcciones aparentemente opuestas muestran una unidad más profunda. Al mismo tiempo que Hegel pierde definitivamente la esperanza en que la religión pueda reconstituir al sujeto moderno como un todo, pierde el sentido crítico más radical hacia él. Si bien la religión (y mucho menos la forma tradicional del cristianismo con la que Hegel se enfrentaba) no puede conseguir la meta prevista, única verdaderamente importante, debe haber una razón de que la religión existiera, y tiene que tener algún alcance y, en términos del Hegel posterior, debe contener alguna verdad. Continuar el camino de la crítica debe haberle parecido a Hegel después de sus años en Frankfurt tan poco productivo como sus intentos por encontrar en él la reconciliación añorada. En 1800 Hegel decidió volver a escribir su ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana*; sin embargo, no avanzó más allá de la introducción. Una cita de esta introducción nos mostrará la convicción que hizo cambiar a Hegel su perspectiva sobre el cristianismo, por más que el contenido de su concepción sobre la religión no hubiera cambiado nunca, no al menos con la radicalidad que a menudo se le supone:

[...] el siguiente tratado no tiene la intención de investigar si hay o no doctrinas o mandamientos positivos en la religión cristiana. La contestación de esta pregunta, de acuerdo a los conceptos generales sobre la naturaleza humana y sobre las propiedades de Dios, es

²⁹ Hegel, *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 61. El subrayado es nuestro.

demasiado vacua; la horrorosa monserga que se extendía en este tono se hizo (a causa de sus repeticiones infinitas y de su vacuidad interna) demasiado aburrida y perdió demasiado de su interés para ser una necesidad de la época [!]. Podría ser que la necesidad de la época esté más bien en escuchar la prueba de lo contrario de este uso ‘iluminador’ de los conceptos generales [...]. Tal intento presupone la creencia de que la convicción de tantos siglos, aquello por lo que millones de hombres vivieron y murieron en estos siglos estimándolo como su deber y como verdad sagrada no era, por lo menos en su juicio, puro disparate o, acaso, inmoralidad.³⁰

A partir de ahora, Hegel siente que él mismo ha superado distintos estados en su formación en cuanto a una posición frente al cristianismo. Pero desde este momento, Hegel hará un esfuerzo consciente por aprehender, desde su vivencia personal, no sólo las contradicciones en que su experiencia entra, sino las contradicciones propias del mundo que le ha tocado experimentar y vivir. Tiene razón Lukacs cuando subraya como principal aventajamiento de Hegel respecto de sus contemporáneos “el hecho de que partiendo de esa mera expresión de la contradicción vivida en su existencia personal ha llegado no sólo a conocer la contradictoriedad de la sociedad burguesa [...], sin incluso a recabar de esa contradictoriedad el carácter dialéctico general de toda vida, de todo ser y de todo pensamiento.”³¹

De esta época de Frankfurt, es importante señalar que en Hegel se quedarán algunas ideas muy marcadas. El concepto de espíritu (*Geist*) es utilizado técnicamente por primera vez en la obra de Hegel, con cierta cercanía a la utilización que le diera Schiller en sus *Cartas*. Se trata en Hegel de una nueva formulación de lo que hasta entonces venía llamado “vida”, para aludir a la unidad radical entre lo finito y lo infinito. De aquí en adelante, Hegel utilizará esta figura para expresar una suerte de *fuerza creadora*, que, aunque tenga cierta familiaridad con el sujeto trascendental de Kant, o con el Yo puro de Fichte, no se debe limitar nunca a una facultad *meramente* epistemológica, y su realidad no puede estar nunca separada de su existencia concreta (así, aún para el Hegel maduro, el ser del Espíritu en la Idea tal como ésta es “*en sí*”, según es explicado en su *Lógica*, no es aún verdaderamente real, pues, justamente, sólo es en sí).

También es importante subrayar la importantísima noción de la “reconciliación” que tiene su origen en éste periodo. Ciertamente, como lo hemos indicado, su origen histórico social debe buscarse en una clase media alemana que comienza por aceptar como hecho inevitable la consolidación de la sociedad burguesa, y, al mismo tiempo, sus aspectos

³⁰ *Ídem*, p. 423.

³¹ Lukacs, G., op. cit., p. 125.

contradictorios. Pero su alcance tiene también rasgos altamente progresistas. De acuerdo con el tipo de la reconciliación que nace para Hegel en este periodo y le permite valorar a partir de ahora desde una perspectiva nueva al cristianismo, toda crítica y consideración de un momento histórico, de una filosofía, de una religión o cualquiera formación cultural histórica, debe hacerse no ya desde el contraste con una idea de lo que debería ser eternamente la religión, la filosofía, etc., sino de acuerdo a su contexto, a su realidad, y, por decirlo con la forma que usa Hegel en la *Fenomenología*, de acuerdo con la *pauta* que la misma conciencia se da a sí misma. Más adelante nos ocuparemos a detalle de esta idea fundamental para la dialéctica hegeliana.

3. Los primeros ensayos filosóficos y el sistema de Jena. Toma de postura frente a la filosofía de la época y el surgimiento del método dialéctico hegeliano

Antes de avanzar a la primera gran obra filosófica de Hegel (y posiblemente la más influyente y rica de todas ellas), la *Fenomenología*, hay aún algunos rasgos del periodo de Jena antes de la redacción de ésta que es importante comprender y subrayar. En 1801 Hegel se traslada a Jena, e ingresa en su Universidad, con la intención clara de emprender una carrera académica. Es interesante, y sostiene nuestra concepción de la poca confianza que guardó siempre Hegel (incluso más que nunca en su período supuestamente “teológico”) en la religión, el hecho de que se decidiera inmediatamente por el camino de la filosofía al llegar ahí. Si bien el carácter de este trabajo así como sus dimensiones imposibilitan un estudio y una exposición realmente exhaustivos de los escritos de Hegel en este periodo o siquiera del desarrollo de los distintos conceptos, no debemos pasar por alto las líneas fundamentales que le han llevado a la formulación de su concepción dialéctica.

La obra que presentara a Hegel públicamente como filósofo (o de cualquier manera, si tomamos en cuenta que una traducción anónima era lo único que había publicado) fue titulada *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, conocida como *Escrito sobre la Diferencia*. Es manifiesto que Hegel consideró en este momento que su principal tarea filosófica sería conseguir una comprensión clara de las filosofías de esos dos autores, y lo hizo, en este escrito, tomando partido por el segundo, con quien iniciara el proyecto de publicación de la “Revista crítica de filosofía”. Nos dedicaremos a expresar las

ideas más importantes en este ensayo, pero para ello, aprovecharemos la utilidad de explicar cuando menos en sus líneas generales el desarrollo del Idealismo Alemán, en los aspectos que más influencia habrían de tener en la filosofía hegeliana.

Ya hemos hecho un recorrido por algunos de los puntos fundamentales de la obra kantiana tal como quedarían retomados y problematizados por el Idealismo que le proseguiría. Tres problemáticas fundamentales quedaban así subrayadas: 1) El problema de la “cosa en sí” que debía ser supuesta como fundamento de la experiencia aunque escapara de toda captación y conocimiento teórico posible por parte del sujeto; 2) La situación de escisión radical en la que el sujeto quedaba al volver el mundo de la moralidad -único mundo esencial al que tendría acceso tal sujeto- algo completamente ajeno al mundo objetivo, exterior y experimentable (científico); y 3) El problema de la *especificación en la naturaleza*, que volvía incomprensibles científicamente tanto los contenidos materiales de la experiencia como las leyes *particulares* de esta (especialmente las referidas a la naturaleza orgánica).

Para Kant plantear la existencia de una “cosa en sí”, según lo vemos, no resultaba algo tan problemático en la medida en que podía acercarse a ella (aunque fuera a partir de “postulados” de la razón pura práctica) en la moralidad. En verdad debía parecerle algo más consecuente que simplemente negar su existencia, pues postular su necesidad apuntaba ya a una posible facultad, distinta de la razón teórica, capaz de alcanzarla. Como hemos recordado, tal facultad es la razón práctica que dicta leyes morales universales y se relaciona por medio de sus postulados necesarios con Dios, el alma, etc. Sin embargo, esto resultó al posterior Idealismo Alemán una especie de buhardilla para el escepticismo y las consecuencias le resultaban inaceptables.

Fichte consideraba que tal separación entre el mundo experimentable, susceptible de conocimiento científico y el “mundo” moral, volvía al sujeto impotente y débil, pues su libertad quedaba limitada únicamente al campo de lo interno. Sin buscar oponerse nunca a Kant, fue seguramente el principal promotor de esa idea, corriente en la época, que oponía a la “letra” kantiana (lo que aquél efectivamente había dicho y escrito) su “espíritu”. En 1799 Kant decidió separarse públicamente de Fichte y su *Doctrina de la ciencia*, aduciendo que el espíritu de su obra tenía que buscarse *en su letra*, y no más allá que esta. No es nada casual que uno de los motivos fundamentales a partir de los cuales hacía tal separación, fuera el

intento de Fichte de fundamentar la determinación del contenido a partir de la lógica, que para Kant tenía que abstraerlo totalmente. Esta introducción del contenido en la lógica forma parte esencial en la formulación de la dialéctica hegeliana y su crítica de la lógica formal. Sin embargo, aunque existiera tal problemática ya desde la lógica kantiana, que – casi inconscientemente- involucra cuestiones de contenido, y en Fichte se vuelve un proyecto consciente, en verdad, no es hasta Hegel que tal construcción consciente opone la dialéctica a la lógica formal, en la figura de su crítica.

Fichte había emprendido la batalla contra la incognoscibilidad de la cosa en sí kantiana, intentando, con ello, fundamentar consecuentemente el idealismo trascendental. Pero lo hace del modo radicalmente subjetivista de *negar su existencia*, en vez de afirmar su cognoscibilidad. Es decir que la razón por la que la cosa en sí no es incognoscible es simplemente que no existe. El mundo, con todo su contenido, es puesto por el Yo puro; no es un mundo independiente de cosas con existencia en sí mismas, sino un mundo dependiente del sujeto, y más aún, sólo como una parte de él. Del modo en que Kant, a partir de la analítica trascendental había llegado a deducir de la experiencia científica la necesidad de un sujeto trascendental, y más aún, de un yo al cuál estuviera referida toda percepción y experiencia, Fichte intenta, siguiendo el camino inverso, *deducir* las categorías y todo el contenido de la experiencia de esa figura (el yo trascendental), culminación de la filosofía trascendental a los ojos de Fichte.

El sistema fichteano hace entonces depender al mundo del Yo, concebido como actividad pura, que, para realizarse, *pone* al No-Yo, primero inconscientemente, para luego tomar en él consciencia de sí. El doble movimiento de Fichte, que marcaría su distancia definitiva de la filosofía kantiana, significa entonces, por un lado, negar la existencia de cosas en sí incognoscibles, haciendo depender la totalidad de la experiencia del yo –tanto sus *formas* como sus *contenidos*-, y por el otro, al ampliar el concepto de experiencia de Kant, buscar un principio unitario de explicación de la experiencia científica, de la moral y del sentimiento.

Recordemos que desde la *Crítica de la razón pura*, Kant había hablado de la imposibilidad, para un sujeto humano, de intuir intelectualmente la realidad. Ya desde el planteamiento mismo del problema, que separaba inevitablemente –y como presupuesto de toda experiencia objetiva posible en el sentido de sujeta a leyes e intersubjetiva- la intuición

(la sensibilidad) del entendimiento (el pensamiento y sus categorías), llevaba éste a la conclusión necesaria de una imposibilidad de *intuir* (es decir, relacionarse directamente con los objetos) *intelectualmente*, conociendo los objetos directamente, sin mediación de la sensibilidad. Una tal intuición intelectual sólo podía ser pensada como posibilidad para un “*intellectus archetipicum*” propio de un ser racional infinito, divino. El hombre, ser racional finito, debía excluir tal posibilidad si quería mantenerse en el ámbito de lo científico.

Fichte ha partido de esta idea para postular la intuición trascendental como fundamento de todo el sistema de la ciencia. La *intuición trascendental* sería, según él, la capacidad de autoconocimiento que tiene el yo de su actividad esencial, no como fenómeno, sino como esencia, principio absoluto, como única auténtica cosa en sí. A partir de tal intuición, que no puede ser fundamentada en la experiencia, Fichte busca formular un método que permita comprender la concatenación de condiciones que hagan comprensible la actividad del yo que ha puesto el mundo como dependiente de sí mismo. Se trata, claro, de la dialéctica que, según Fichte, permite construir las categorías del entendimiento, pero no sólo esto, sino la totalidad del contenido ofrecido a la conciencia. Fichte ofrece la conocidísima figura de la tríada de *tesis*, *antítesis* y *síntesis*, que se ha adjudicado a Hegel tan frecuente como erróneamente³².

Fichte trae a este respecto una discusión que habrá de ser esencial en todo el desarrollo del Idealismo Alemán, la introducción de la contradicción en el sistema. Kant había llevado la dialéctica, en la ya referida (ver *supra*, Cap. 1) “Dialéctica trascendental” a la disolución de la experiencia en sus límites antinómicos. Los objetos tradicionales de la metafísica, se encontraban todos ellos sujetos a la contradicción y por lo tanto escapaban a la capacidad de la razón para conocerlos. El método fichteano pone en el centro la problemática de la contradicción, haciendo surgir todas las categorías kantianas deductivamente del yo trascendental, que en Fichte se vuelve yo absoluto. Así, del principio de identidad $A = A$, Fichte llega, a partir de la intuición trascendental, al conocimiento del Yo = Yo como el “yo en sí” o la actividad pura que hay en nosotros, que se *pone* a sí mismo, no sólo formalmente, sino realmente, como un contenido; pero el principio de identidad requiere así mismo, para ser comprensible, su opuesto, es decir, el A no es “no A”, o en términos de contenido, el no-yo no es el yo. Hay aquí otra vez un poner, pero el

³² Sobre este punto esencial daremos una explicación amplia cuando enfoquemos la dialéctica propiamente hegeliana.

poner de la contraposición, que Fichte llama *antítesis*, la posición de un no-yo, que sin embargo, aún cuando niega al yo, lo hace sólo en relación a éste. Una tercera acción del pensamiento se vuelve necesaria al comprender que el no-yo es totalmente dependiente del yo, de tal manera que permita comprender estas dos posiciones *sin que se anulen*. Se trata, obviamente, de la *síntesis*, y resulta así la divisibilidad, limitación o cantidad. Así se van armando –conforme al principio de la deducción fichteana de que cada acción de la conciencia necesita de otra para ser comprendida- todas las categorías kantianas, a partir de una deducción sintética, que pone algo nuevo cada vez (pues en la mera conciencia del Yo no está “contenida”, en el sentido analítico, la conciencia de su negación ni de la limitación), de acuerdo con una producción *teleológica*, que tiene como finalidad (como *telos*) hacer comprensible la experiencia, que siempre se da en forma de conciencia.

Vemos aquí que las contradicciones en que entra la conciencia la hacen ir más allá y producir nuevas figuras de sí misma, pero es importante subrayar que no se trata, en la dialéctica fichteana, de una auténtica aceptación o asimilación del carácter contradictorio de la realidad y ni siquiera de la experiencia. Ante todo, se trata de un *método* meramente teórico, que busca llegar, a partir de la superación de sus propias contradicciones, a la comprensión de una experiencia que por sí misma no es contradictoria, pues se encuentra toda ella dada de antemano. El resultado final debería ser, para Fichte, la comprensión cabal y ya no más contradictoria de la experiencia, concebida como una unidad. Así, el resultado teórico de la dependencia de todo el mundo objetivo a la conciencia, ofrece al sujeto la certeza de su libertad, y le da el fundamento de su observancia de la ley moral.

Schelling, quien durante mucho tiempo se proclamó discípulo y seguidor de Fichte, y a quien el mismo Fichte considerara continuador de su propia doctrina de la ciencia, tomaría gradualmente una distancia importante frente a su maestro. Es muy interesante el papel que Hegel jugó en la separación de estos dos pensadores. Sin intentar hacer un seguimiento puntual de este proceso, hemos de subrayar que fue a partir de su *Escrito sobre la Diferencia* que Schelling fue tomando conciencia de los puntos que lo separaban definitivamente de Fichte.

De cualquier modo, si Fichte se había centrado en las dos primeras críticas de Kant, Schelling lo hará en la *Crítica del Juicio*. Esta crítica, que pone en el centro de su visión al “sentir”, tiene por objeto al juicio *teleológico*, como fundamento de la comprensión de la

Naturaleza (como un todo) y del arte. De alguna manera, el mismo Kant había buscado aquí cierto puente entre la razón teórica y la práctica. A pesar de negarle al juicio teleológico una auténtica validez científica, e influido por los nuevos conocimientos naturales del campo de la biología, Kant acepta la necesidad de comprender a la naturaleza orgánica de modo teleológico, como tuviera en sí misma una finalidad objetiva. Se trata de la postulación, no meramente cognoscitiva, sino *reflexivo estimativa*, de un nuevo tipo de causalidad que hiciera comprensible la actividad de los *organismos vivientes*, en los cuales cada parte está referida al todo, y se encuentran por ello en acción recíproca unas con otras. Schelling estaba de acuerdo con esta estimación kantiana, pero no podía aceptar la insistencia de Kant en que sólo las relaciones causales mecanicistas podían tener valor científico.

La *intuición trascendental*, que en Fichte se limitaba a la comprensión o captación directa de la actividad pura del “Yo en sí” dentro de cada uno de nosotros, se vuelve en Schelling el principio de captación de toda la Naturaleza. La experiencia sensible nos ofrece un mundo de cosas muertas, hechos sin espíritu, pero a partir de la intuición trascendental es posible comprender a la Naturaleza, considerada en su totalidad como conteniendo una finalidad. No se trataba ya, como en Kant, de un mero principio reflexivo regulativo, sino del fundamento originario de una consideración racional de la Naturaleza en cuanto totalidad -Kant había expresamente limitado el uso del juicio reflexivo a los organismos vivos, excluyendo de éste la Naturaleza como totalidad-, que tendría como fin propio el despertar del espíritu. Así, habría una unidad esencial entre las distintas formaciones naturales y el *espíritu* en su figura más acabada, la conciencia humana, pues los distintos organismos podían ser considerados como teniendo cierto “espíritu” en ellos, máxime cuando se comprendía la formación del hombre como finalidad de la naturaleza.

En cuanto a la dialéctica fichteana de producción del mundo de la experiencia, Schelling contrapone una visión objetiva del idealismo, que considera en unidad al sujeto y al objeto también en el objeto, y ahí fundamentalmente. Schelling está de acuerdo con Fichte en negar la existencia de cosas en sí incognoscibles, pero va un paso más allá al negar su inexistencia, manteniendo sin embargo su dependencia al sujeto pero *en la misma medida en que el sujeto es dependiente del objeto*. El “yo puro” de alguna manera se pone aquí como *creador* del mundo objetivo, de una forma bastante más oscura que en Fichte,

pero también más “realista”. La intuición trascendental permite encontrar el conocimiento de la identidad última y la compenetración de los contrarios que el mero entendimiento no puede alcanzar. En el Absoluto, alcanzable únicamente por esta mística intuición, está más allá de la contraposición sujeto-objeto, y es un Todo-Uno, idéntico a sí mismo, y al mismo tiempo condición de la diferenciación en la experiencia de sujeto y objeto. Es clara la influencia del Spinozismo y justamente Hegel comprenderá a ambas posteriormente como filosofías de la identidad.

En medio del proceso de diferenciación del Idealismo Alemán (en relativamente pocos años, Kant, Fichte y Schelling, que venían pensándose como una especie de aliados filosóficos, se separan definitivamente en la afirmación de sus propios sistemas), Hegel publica su *Escrito sobre la Diferencia*. Hemos indicado que, en este momento de la formación de Hegel, y hasta la publicación de su *Fenomenología del Espíritu* en 1807, éste se asumiría, si no seguidor, al menos sí partidario de la filosofía de Schelling, a la que se refería como el sistema de la nueva época, y el único auténticamente especulativo y por lo tanto racional. Sin embargo, es característico que en todo este periodo hablara muy poco del contenido de tal sistema, desarrollando más bien la crítica de la filosofía de Kant, Fichte y otros idealistas alemanes. Sin hacerlo público, Hegel fue desarrollando su propio sistema, posiblemente manteniendo todo este tiempo diferencias conscientes con Schelling, que tal vez pensara no convenientes para hacer públicas, por cuanto su colaboración era fundamental en su carrera académica y para el reconocimiento filosófico. Se trata, sin duda, de una obra menor en el desarrollo filosófico hegeliano, pero muestra algunos aspectos que es esencial comprender porque son el resultado de toda su formación anterior, las problemáticas sociales, económicas, políticas y religiosas tal como se han impreso en su concepción. Además, muestran un momento en que algunos de los más interesantes puntos de vista hegelianos se encuentran en formación, pero con su carácter propio ya determinado, y con independencia de algunas conclusiones de su sistema maduro que los vuelven aún más interesantes.

Inevitable es traer aquí la multicitada carta que le escribe Hegel a Schelling el 2 de noviembre de 1800, antes de salir hacia Jena:

Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión,

convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres.³³

Es claro, desde este momento, que Hegel cierra un periodo de su vida y se dispone a emprender un nuevo camino; que buscará de algún modo dejar de lado sus “necesidades humanas de carácter secundario”, para entregarse a la actividad puramente filosófica (la Ciencia, como consideraba el Idealismo Alemán a la filosofía después de Kant) y sistemática. En su nueva etapa, Hegel intentará retener todo lo que ha aprendido en sus reflexiones anteriores, pero dándoles una determinación filosófica, lo cuál es notorio en el radical cambio de posición sobre la relación entre filosofía y religión.

Como hemos indicado, en el periodo de Frankfurt Hegel hace a la filosofía -por su carácter intelectual, incapaz de superar las oposiciones fundamentales, especialmente entre lo finito (lo individual, el sujeto opuesto al mundo) y lo infinito (la vida, lo Absoluto, la totalidad)- culminar, con su autodisolución, en la religión, específicamente en el sentimiento religioso del amor. El sentimiento del amor permitiría la unidad última entre finitud e infinitud, entre sujeto y objeto, y justamente porque no contiene determinación conceptual. Pero a partir de ahora, Hegel pedirá a la filosofía lo que en Frankfurt le pedía a tal sentimiento religioso.

El *Escrito sobre la diferencia* consta de tres capítulos y un proemio, posiblemente escrito con posterioridad, como sería el caso del famoso Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*. Probable es, también, que el último capítulo que escribió resultara el primero en el orden del escrito, titulado “Diversas formas que aparecen en el filosofar contemporáneo”, y que ofrece más que en cualquier otro de los capítulos la posición de Hegel, resultante de su confrontación con las filosofías de Fichte y Schelling, analizadas y contrastadas en los últimos dos capítulos. Es, sin lugar a dudas, el capítulo más interesante para nosotros y tanto en él como en el proemio debemos detenernos un poco.

Hegel presenta su escrito como respuesta, por un lado, a la confusión que Reinhold (quien para la época tuviera una importancia mucho mayor a la que ahora le concedemos) introducía al sostener una supuesta identidad entre los sistemas de Fichte y Schelling, y por otro, a la falta de claridad que había sobre la diferencia entre sus sistemas, que surgía de las mismas declaraciones de estos filósofos. Inmediatamente, Hegel hace centro de su reflexión

³³ En Hegel, *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 433.

la distinción esencial entre entendimiento y razón, éste último el primer concepto que adquirirá con Hegel una reinterpretación dialéctica. Ambos conceptos han sido tomados de la jerga kantiana, pero ahora tendrán un significado radicalmente distinto, cuyo esclarecimiento ofrece el punto de partida de la construcción de su nuevo método.

Según Hegel, Kant había realizado esa distinción fundamental, pero termina en una confusión que rebaja a la razón al ámbito del entendimiento. Kant había cargado al entendimiento, en la deducción de sus categorías, con la fuerza de la unidad de sujeto y objeto, que permitiría concebir a partir de ellas su unidad. En ese nivel, “el entendimiento había sido interpretado racionalmente”, y sin embargo, a partir de allí y por el contrario, “la razón es interpretada intelectivamente.”³⁴ Más allá de las categorías y su interpretación como fundamento de la objetividad en sus determinaciones universales y formales, más allá, dice Hegel,

[...] queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta, para la cual no se ofrece ninguna otra aprioridad que la máxima meramente subjetiva del juicio reflexionante; es decir, la no-identidad se eleva a principio absoluto, como no podía ser de otro modo después de que la identidad, esto es, lo racional, había sido separada de la idea, del producto de la razón y opuesta al ser absolutamente –después de que la razón había sido expuesta como facultad práctica, no como identidad absoluta, sino en una oposición infinita como facultad de la unidad pura del entendimiento, tal como debe ser pensada por el pensar finito, es decir, por el entendimiento-.³⁵

En este fragmento encontramos muchos de los aspectos que conforman el panorama filosófico tal como Hegel lo ve en esos años. La “aposterioridad absoluta” de la que nos habla Hegel no es sino el contenido de la experiencia, simplemente “dado” a la sensibilidad, que había recibido a penas una relativa consideración “reflexionante” (según la idea de juicio reflexivo teleológico que hemos explicado y desarrolla Kant en su *Crítica del Juicio*), específicamente no-científica. Así, la identidad de sujeto y objeto, esencia del concepto hegeliano de razón, quedaba limitada en Kant a la razón práctica, pero no como tal identidad, sino como diferencia absoluta del mundo objetivo, científico, objeto de la razón teórica.

Fichte, en cambio, habría puesto como principio fundamental de su filosofía la identidad de sujeto objeto, y en ese sentido, “el sistema de Fichte es auténtica especulación,

³⁴ Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Ed. Tecnos., 1990, p. 5.

³⁵ *Ídem*, pp. 5s.

y por tanto filosofía”³⁶, pero ahí la identidad de sujeto y objeto se da siempre sólo en el ámbito del sujeto, y nunca llega a tocar la auténtica realidad. En tal sistema, “La razón, puesta en la oposición absoluta y, por tanto, depotenciada en entendimiento, deviene por ende principio de las figuras que lo absoluto ha de darse, y de sus ciencias”³⁷, y esto porque la razón no logra nunca volver a sí, pues la identidad que sirve de principio (en Fichte, el Yo = Yo) se envuelve en un proceso infinito que culmina por ello en la mera figura de que “yo debe ser igual a yo” sin lograrlo nunca. La razón no supera al final el ámbito del entendimiento.

La filosofía de Schelling, a partir de sus *Ideas de una filosofía de la naturaleza* (1797), se distinguiría de la de Fichte justamente porque “contrapone al sujeto-objeto subjetivo el sujeto-objeto objetivo [...], exponiendo ambos unificados en algo que es superior a lo que es el sujeto”³⁸. Esto algo superior al sujeto no es sino el Absoluto, identidad última entre sujeto y objeto. Así han aparecido frente a nosotros las nociones de entendimiento y de razón, la reflexión y la especulación, así como la oposición de sujeto y objeto y su unidad última. Se trata aquí sin duda de la primera exposición filosófica de la dialéctica hegeliana, pero resulta interesante y primordial observar que en todo este escrito, su fundamentación tendrá un carácter esencialmente crítico.

En el primer capítulo, Hegel intenta desarrollar estas ideas, y si ha caracterizado de modo general a los sistemas de Kant y de Fichte como incapaces de superar el nivel del entendimiento, es lógico que se dedique a exponer las características de éste en oposición a la razón. Ya aquí encontramos un motivo esencial en Hegel, cuyo desarrollo en la *Fenomenología* llevará a Bloch a considerarlo como su “pensamiento medular”, contenido en la sentencia delfica -lema del socratismo- “Conócete a ti mismo”³⁹. La filosofía auténtica es comprendida por Hegel bajo la forma de la especulación, que “es la actividad de la razón única y universal hacia sí misma”, y por ello, la comprensión histórica que debe tener de los sistemas anteriores es la comprensión de sí misma, en distintas formaciones, que sin embargo deben comprenderse como una totalidad. Resulta interesantísimo el modo en que Hegel se burla de las posiciones que pretenden ver en las filosofías anteriores meras

³⁶ *Ídem*, p. 7.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Bloch, *El pensamiento de Hegel*, ed. cit., pp. 29-43.

preparaciones para el sistema propio, en una imagen irónica poco esperable del filósofo que llegara a considerar su sistema como la culminación de toda la historia de occidente:

Cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí. Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y de Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos –sino una fuerza afin del espíritu-, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella. Y, por lo mismo que Virgilio ha tomado a Homero por semejante ejercicio previo con respecto a él y a su refinada época, su obra ha quedado en un ejercicio de imitación.⁴⁰

Regresaremos a esta problemática más adelante, en la forma más madura que recibe su formulación en la Fenomenología. Veamos, por lo pronto, que ya desde este momento el sentido histórico de Hegel es muy distinto del que usualmente se le atribuye. Pasemos entonces a considerar lo que representa para Hegel la necesidad de la filosofía, punto donde se cristaliza con mayor fuerza la ruptura con su periodo de Frankfurt, y que pone de algún modo los cimientos de buena parte de la concepción madura de la obra hegeliana.

Según Hegel, la filosofía en general surge de la escisión (*Entzweidung*), y al mismo tiempo, cada sistema es respuesta del tipo de escisión particular de su época. Así, la “Escisión es la fuente de *la necesidad de la filosofía* y en cuanto formación de la época, el aspecto no-libre, dado de la figura”⁴¹; es decir, representa el vínculo entre la época y el sistema. De entrada y en un primer nivel, hemos de considerar como análogas las dicotomías entendimiento-razón y escisión-reunificación. Sin embargo, como es costumbre en las concepciones hegelianas, estas relaciones no son nunca puras o inmóviles, y su contenido concreto es mucho más dinámico que lo que la separación parece indicar.

El entendimiento es considerado por Hegel, a partir de ahora y en adelante, como la facultad de la separación, del análisis, de la oposición. El entendimiento, con su inmenso poder (no por nada es considerado en la *Fenomenología* como la “potencia absoluta”) y a través de toda la historia humana, habría llevado a todo tipo de oposiciones, cuyas formas específicas responden a las distintas épocas, “y el entendimiento se ha afanado con ellas”⁴². Sin embargo, estas oposiciones, el mundo considerado como una multiplicidad de cosas determinadas, fijas, acabadas, como sublimándose de los distintos “intereses humanos” y “con el avance de la formación han pasado a la forma de contraposiciones entre razón y

⁴⁰ Hegel, *Ídem*, p. 17.

⁴¹ *Ibidem*, p. 18.

⁴² *Ídem*, p. 19.

sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, hablando en conceptos generales, a la contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta”⁴³.

La razón, en cambio, surge de tal escisión, de tal oposición como la fuerza necesaria para superarla. Tal superación es su único interés, y sin embargo, “no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es *un* factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema.”⁴⁴ Así, encontramos expuestos en términos abstractos la problemática que venía desarrollándose tanto social como metafísicamente en toda la formación previa de Hegel. Como hemos dicho, la razón cumple ahora el papel que antes Hegel asignara al amor, pero la consideración de fondo sigue siendo la misma. Viendo la continuación de la exposición de Hegel encontramos esta relación de modo manifiesto:

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres [!], y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía. En esta medida la necesidad de la filosofía es una accidentalidad, pero, en la escisión dada, es el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser-devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y por consiguiente, como un producir.⁴⁵

De esta formulación resultan comprensibles las interpretaciones que ponen en el centro de la comprensión hegeliana de la escisión la idea de la enajenación, respecto a los otros hombres y respecto al mundo, que será desarrollada técnicamente sólo más adelante. Curiosamente, la visión idealista del filósofo lo lleva a volver una mera *accidentalidad* la relación concreta existente entre la época y la necesidad filosófica. Pero esto quiere decir aquí no un carácter superfluo, sino su relación necesaria con la forma ideal, que es justamente la contraposición entre subjetividad y objetividad en tanto ésta es considerada como algo fijo. La razón vendría, pues, a retomar la unidad original de estas dos determinaciones generales, y, sin perder su diferencia, a mostrar su unidad. Así, la tarea de la filosofía consistiría en “poner el ser en el no-ser -como devenir-, la escisión en lo absoluto -como su manifestación-, lo finito en lo infinito -como vida-.”⁴⁶ Se trata, como se comprende inmediatamente, de la primera exposición consecuente del método dialéctico,

⁴³ *Ídem*, pp. 19-20.

⁴⁴ *Ídem*, p. 20.

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ *Ídem*, p. 24.

que en este momento, frente al entendimiento, regido por el principio de identidad y de la oposición, se identifica con el “auténtico filosofar”, o con el aspecto racional de la filosofía. Entendimiento reflexivo frente a razón especulativa.

Pues bien, como hemos mostrado, la necesidad de esta razón especulativa, en la forma de la filosofía, debe buscarse metafísicamente en la escisión, e históricamente en un mundo en el cual las oposiciones teóricas de sensibilidad y entendimiento, alma y cuerpo, libertad y necesidad, y finalmente subjetividad y objetividad se han vuelto oposiciones reales de la vida humana. En este mundo en que tales antagonismos se ponen como fijos e irreconciliables tras haber sido llevados a la oposición máxima -mundo al que Hegel hubiera descrito antes como mundo de la persona privada, cuya relación esencial es la propiedad privada, en una palabra, el mundo moderno-, la filosofía debe surgir para restaurar la totalidad, captando tras los antagonismos la unidad profunda, y sublimando las oposiciones en una verdadera unidad. Esta relación entre la situación concreta de la época y sus exigencias prácticas lleva correctamente a Marcuse a concluir que llevar a cabo la tarea de la filosofía, de la razón, “implicaría también restaurar la unidad perdida en las relaciones sociales de los hombres”⁴⁷; sin embargo, Hegel no llega a una claridad tal en este momento, muy influenciado por Schelling, como veremos de inmediato.

Sobre la fluidez de los conceptos de entendimiento y de razón a los que estamos prestando especial atención por su importancia en una consideración viva de la obra de Hegel, reconstruyamos lo que nos dice Hegel, en un apartado ilustrativamente llamado “La reflexión como instrumento del filosofar”. De entrada, ya ha relacionado esencialmente al entendimiento con el modo de ser reflexivo de la conciencia, que no se limita a la consideración inmediata del mundo sino que introduce en este la oposición. Siguiendo con la metáfora de los espejos, Hegel llama al modo propio de la razón *especulación*, que reúne los opuestos supuestamente irreconciliables en una unidad más elevada.

Sin embargo, la reflexión y el entendimiento no se oponen absolutamente a la razón y la especulación, pues, “como razón la reflexión tiene referencia a lo absoluto, y es razón sólo mediante esta referencia; la reflexión se aniquila a sí misma, a todo ser y a todo lo limitado en la medida en que se pone en referencia a lo absoluto”⁴⁸, y aunque la reflexión, en tanto “facultad del ser y la limitación” parezca sólo intelectual (referida al

⁴⁷ Marcuse, *Razón y Revolución*, ed. cit., p. 50.

⁴⁸ Hegel, *op. cit.*, p. 25.

entendimiento), debido a que su actividad propia de oposición exige de cada ser determinado su limitación, es decir su opuesto, y la lanza así en una actividad infinita, “esta dirección hacia la totalidad de la necesidad es la participación y la secreta eficacia de la razón [!]. En tanto que la razón quita los límites del entendimiento, éste y su mundo objetivo encuentran su ocaso en la riqueza infinita”⁴⁹. Entendimiento y razón se encuentran así no esencialmente contrapuestos, sino unidos necesariamente. Sin embargo, lo esencial del entendimiento, cuando se lo considera racionalmente, es su propia cancelación: “no hay, por tanto, ninguna verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, sino la de su aniquilar”⁵⁰, y tal aniquilar –aniquilar que es sólo en cuanto a su forma fija, opuesta a lo absoluto, pues en lo absoluto lo esencial es su conservación- es la tarea de la razón.

De ahí podría pensarse que el desarrollo sólo pasa por estos momentos, como si la historia fuera esta transformación abstracta de figuras (una especie de unidad originaria inconsciente, la escisión y finalmente la reconciliación en la razón). Sin embargo, la consideración correcta de la crítica que realiza Hegel al punto de vista historicista que, en manos de Reinhold y según el propio Hegel, considera en los sistemas anteriores meros ejercicios preparativos y no “un esfuerzo afín del espíritu”, debería bastar para comprender el profundo sentido histórico dialéctico que ya en esta formulación general aparece manifestado. La dialéctica de la escisión practicada por el entendimiento y su reunificación en la razón es un proceso histórico, y más aún, no gradualista en el sentido técnico o tecnológico de la expresión. Así, cada sistema filosófico, en lo que éste tiene de razón, es una cierta forma de superación de la escisión provocada por el entendimiento, y, particularmente, por la forma histórico específica en que la escisión se realiza.

Las consideraciones que siguen respecto a la relación de la filosofía frente al sentido común sólo son comprensibles a partir de la influencia que Schelling ha tenido en esta época del desarrollo de Hegel, y aunque algunas de ellas serán conservadas, otras cambiarán profundamente. Inmediatamente, se le presenta a Hegel el problema de la necesidad de la filosofía frente al sentido común, que no necesariamente se encuentra perdido en las oposiciones del entendimiento. En primera instancia, el sentido común se presentaría como opuesto a éste y a la reflexión, y con una seguridad total en sí mismo. Curiosamente no es esto lo que Hegel le reprocha, pues hay algo de verdad en tal posición,

⁴⁹ *Ídem*, p. 26.

⁵⁰ *Ídem*, p. 30.

pues “le acompaña un sentimiento de lo absoluto y únicamente esto le da sentido”⁵¹. Este sentimiento, sin embargo, se traiciona a sí mismo al entrar en contacto con la reflexión, pues con ella renuncia al fundamento que le ofrece tal sentimiento al sentido común. Así, las verdades que ofrece el sentido común no pueden pasar de ser medias verdades, pues tanto ofrecen en una dirección como en otra (como también suele pasar con la Escritura y los proverbios populares), pero no logran integrarlas en unidad como sí lo hace la filosofía. Por ello, la “especulación comprende bien el sentido común, pero el sentido común no comprende el hacer de la especulación”⁵². Y no sólo no puede comprender la especulación, sino que, en la medida en que se presenta ante ella como negación de su verdad y su referencia a lo absoluto, termina odiándola.

El apartado sobre el sentido común concluye con el siguiente párrafo, particularmente oscuro, pero que es fundamental para comprender las limitaciones del propio Hegel en este periodo y de su concepto de razón y absoluto, tremendamente influenciado por el misticismo romántico de Schelling y su intuición intelectual:

Si para el sentido común sólo aparece el aspecto aniquilante de la especulación, tampoco se le muestra este aniquilar en todo su alcance. Si pudiera captar este alcance, no tendría a la especulación por enemiga suya; pues la especulación exige asimismo, en la síntesis suprema de lo consciente y lo inconsciente, la aniquilación de la conciencia misma [!] y, por ende, la razón hunde su reflexión sobre la identidad absoluta y su saber, y se hunde a sí misma, en su propio abismo, y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambas.⁵³

Con el fin de comprender al sentido común, la Filosofía debe constituirse en sistema; y, al tiempo en que subraya esta necesidad, Hegel niega la posibilidad de comprender a la filosofía en unos cuantos principios aislados, o “en la forma de una proposición fundamental absoluta”. Sin embargo, no cuenta aún Hegel con las herramientas conceptuales y los contenidos específicos que le permitan hablar de la realidad de dicho sistema, y en este momento se dedica intencionalmente a subrayar la función negativa de la razón, que se opone tanto al entendimiento como al sentido común. El absoluto, la totalidad en la que cada parte tiene sentido sólo en referencia al todo y en esa referencia es ella misma tal totalidad, es descrito una y otra vez con expresiones del tipo “el abismo de la razón”, la “noche”, la “nada” y, tal como acabamos de ver, la “aniquilación de la

⁵¹ *Ídem*, p. 31.

⁵² *Ídem*, p. 32.

⁵³ *Ídem*, p. 37.

conciencia misma”, todo ello alrededor de la idea schellingiana de intuición trascendental, tal como la hubiera desarrollado a partir de Kant y como lo hemos expuesto anteriormente.

Ante todo, la razón se va construyendo aquí a partir de su esencia crítica, y concretamente, en contra de la oposición subjetivista entre el mundo objetivo y la libertad subjetiva, pues, como dice Marcuse, de todo esto se desprende que, para Hegel, “En la realidad última no puede haber ningún aislamiento entre el sujeto libre y el mundo objetivo; este antagonismo tiene que ser resuelto, junto con todos los demás creados por el entendimiento.”⁵⁴ A partir de aquí comienza Hegel con la exposición del sistema de Fichte y su comparación con el de Schelling, cuyo análisis supera los intereses de nuestro trabajo. Hasta ahí con el *Escrito sobre la Diferencia*.

En los siguientes ensayos filosóficos publicados en este periodo, Hegel insistirá sobre estos aspectos, desarrollándolos en distinta medida en camino de una formulación más acabada en la publicación de la *Fenomenología*, por lo que no nos detendremos demasiado en ellos. Se trata de publicaciones que aparecen publicadas en la *Revista crítica de filosofía*, que fundó con Schelling y de la cual aparecieron únicamente dos tomos. En el primero Hegel publica “Sobre la esencia de la crítica filosófica...”, “Cómo interpreta el sentido común la filosofía...” y “Relación entre el escepticismo y la filosofía”, interesantes los tres, con temas que aparecerán más desarrollados y con algunas variantes en la *Fenomenología*. Particularmente, en el ensayo sobre el sentido común, Hegel desarrolla lo ya trabajado en el *Escrito sobre la Diferencia*, pero poniendo especial énfasis -seguramente influenciado por Schelling, quien creía que la intuición intelectual era algo absoluto, únicamente entregado a “los elegidos”, y en una posición que después abandonará totalmente- en el carácter “esotérico” de la filosofía especulativa, y en la incapacidad del sentido común para acercarse a ésta.

En el ensayo sobre el escepticismo, Hegel insiste en el valor positivo que éste tiene, subrayando nuevamente el carácter crítico de la filosofía, su *negatividad*. Pero ahora, Hegel lidia con dos formas distintas y opuestas de escepticismo, que por ese entonces denomina “escepticismo antiguo” y “moderno”, refiriéndose con este último al escepticismo del filósofo Schulze. Ahí Hegel hace una dura crítica contra el escepticismo moderno, que niega toda certeza que no sea la de los llamados “hechos de conciencia”, pero más

⁵⁴ Marcuse, *op. cit.*, p. 52.

interesante que esto, Hegel enaltece al escepticismo antiguo de Pirrón y su escuela, y más allá, llega a considerar al escepticismo, en tanto su “lado negativo”, parte esencial de toda verdadera filosofía, que, sin embargo, presupone a la razón como su lado positivo.

En *Fe y Saber* (1802), publicada en el segundo y último tomo de la *Revista crítica*, Hegel hace un balance crítico de toda la llamada “filosofía de la reflexión”, tal como aparece en la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. Más allá de lo que hemos ya desarrollado hasta ahora, es interesante que el mismo Hegel se dedique a subrayar que tanto la filosofía kantiana como la de Fichte han superado en varios aspectos los límites propios de la reflexión y el entendimiento.

Un estudio más detenido de este periodo y de las distintas publicaciones de la *Revista* mostraría la complejidad de la personalidad de Hegel y la relación que guardaba con su mundo, su carácter contradictorio, la lucha entre un activismo y un quietismo. Quedémonos con esta imagen, ofrecida por Walter Kaufmann, que arroja cierta luz en lo que queremos expresar, y cuyo desarrollo supera por mucho los alcances y posibilidades del presente estudio:

El joven Hegel [se refiere aquí particularmente a su época en Jena] no era un profesor que, sentado ante la mesa de trabajo, tuviera confianza en su omnisciencia (bien que tal sea, poco más o menos, la imagen popular de esta persona): en realidad no estaba de acuerdo ni consigo mismo ni con el mundo, y necesitaba desesperadamente la terapia de la filosofía, aunque durante mucho años no llegó a dominarla lo suficiente como para curarse a sí mismo.⁵⁵

⁵⁵ Kaufmann, *op. cit.*, p. 101.

CAPÍTULO 4.
RELACION ENTRE CIENCIA Y EXPERIENCIA.
LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

En 1807 se publica la primera gran obra de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu*, en esta época considerada aún la primera parte (introdutoria) de su sistema. Se trata sin duda alguna de una de las más grandes obras que la historia de la filosofía ha creado. Llena de vivacidad, de profundidad crítica y de comprensión penetrante, sigue siendo seguramente la obra más atrayente de la filosofía de Hegel. Las comparaciones con otras obras, curiosamente, se dan más en el campo de lo literario que en el de lo filosófico, donde difícilmente tiene paralelo. El *Fausto* y las *Aventuras del Joven Werther*, de Goethe; *La Divina Comedia*, de Dante; *La Odisea* homérica; todas ellas ofrecen más puntos de cercanía que las obras filosóficas clásicas. Pero el contenido de la *Fenomenología* es esencialmente filosófico. El esfuerzo del concepto, como le gustaba llamarlo Hegel, se encuentra en ella en una de sus más altas expresiones, especialmente porque -a diferencia de lo que sucede en la *Lógica*- se encuentra aquí una concreción histórica, social, existencial, como en pocas otras obras.

Vamos ahora a intentar ofrecer un cuadro comprensivo de esta obra, sin pretender, como es natural, agotar sus contenidos o explorar todas sus veredas, sino tomando aquellos aspectos que resultan más esenciales para nuestro objetivo. Y es que un estudio a fondo, o siquiera un intento de exposición exhaustiva de la *Fenomenología* requeriría, de por sí, más de un volumen.¹ Pero antes de pasar a eso, revisaremos de modo panorámico el camino que llevó a Hegel de las publicaciones en la *Revista Crítica* a las que hemos aludido, a la consolidación de su método y su concepción dialécticos, a partir del distanciamiento -velado primero, luego en franca y abierta crítica- de la filosofía de Schelling.

¹ Piénsese en la obra de Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, mucho más extensa que la propia *Fenomenología*, o en la reciente traducción de Manuel Jiménez Redondo (Pre-Textos, 2006), que, dedicado únicamente a hacer más comprensible la *Fenomenología*, duplica la extensión de la obra original.

1. El camino hacia la *Fenomenología*. La ruptura con Schelling y la consolidación del método dialéctico

En 1803, Schelling deja la Universidad de Jena y viaja a Würzburg, con lo que el período de colaboración en la *Revista Crítica* termina. Hasta este momento no aparece ninguna diferencia explícita entre la filosofía de Schelling y la de Hegel, y resulta por ello un tanto sorprendente el tono que adquiere la polémica en el Prólogo de Hegel, donde la ruptura es ya hecho consumado. Pero entre 1803 y la publicación de la *Fenomenología* en 1807 han pasado varias cosas.

Nosotros hemos referido aquí algunos puntos de la filosofía de Hegel, y sin embargo, lo hemos hecho más a modo de contraste y para mostrar el carácter propio de la filosofía de Hegel que observando el desarrollo de la obra schellingiana. El resultado de esto puede ser el error de creer que la crítica de Hegel en 1807 es contra el mismo Schelling que fuera a partir de 1801 su aliado frente al idealismo subjetivo de Fichte. En verdad, al mismo tiempo que Hegel se desarrollaba en la dirección que permitiría consolidar su concepción dialéctico objetiva, Schelling se decantaba por un desarrollo en dirección contraria.

En 1800 Schelling publica su *Sistema del Idealismo Trascendental*, y en 1801, tras la publicación por parte de Hegel del *Escrito sobre la Diferencia*, su *Exposición de mi sistema de filosofía*, en el que se apartaba de modo mucho más claro de la filosofía subjetivista de Fichte. En ese texto, se encuentra un desarrollo fundamental de la obra de Schelling, donde se levanta contra el idealismo subjetivista de Fichte, afirmando la cognoscibilidad concreta de la cosa en sí, del absoluto. Sin embargo, a partir de ese año el desarrollo de tendencias contrarias a ésta se hacen palpables. Sobre ello nos dice Lukacs, con toda razón, que “Al estudiar la crítica hegeliana a Schelling, con su creciente dureza, no hay, pues, que olvidar que ella se debe no sólo al desarrollo del pensamiento de Hegel, sino también al de Schelling por una línea opuesta.”²

Estas tendencias se manifiestan fundamentalmente en dos direcciones: primero, la exacerbación del punto de vista estético, de acuerdo con la defensa que hace Schelling de la *intuición intelectual*, que como hemos indicado, guarda ya desde Kant una relación esencial

² Lukacs, *op. cit.*, p. 416.

con la comprensión de la estética; y segundo, la oposición cada vez más antinómica entre el entendimiento y el conocimiento del absoluto, que tendría su lugar único de apropiación en el arte y en la Religión. Esta concepción llega a su madurez en 1804 en su obra *Filosofía y Religión*, pero va gestándose en sus trabajos intermedios. Al mismo tiempo que la filosofía de Schelling se acerca progresivamente así al aristocratismo propio del romanticismo más reaccionario y del irracionalismo religioso del estilo de Jacob Böhme, Hegel va desarrollando su propio sistema en una dirección muy diferente.

Si en un principio se había aliado a Schelling en la lucha contra el idealismo fichteano, afirmando conjuntamente con él el conocimiento del absoluto como conocimiento de la realidad objetiva, ahora habría de desarrollar algunos aspectos ya insinuados en sus primeros ensayos filosóficos, tal como lo hemos expuesto en relación al *Escrito sobre la Diferencia*. A partir de este momento, sus esfuerzos se centrarán en dos direcciones íntimamente relacionadas: las conferencias que habría de dar como profesor extraordinario en la Universidad de Jena y la preparación de su sistema para ser publicado.

De 1801 a 1806 Hegel dicta conferencias sobre “Lógica y Metafísica”, el “Sistema de filosofía especulativa”, historia de la filosofía y finalmente sobre Fenomenología. Al mismo tiempo, escribe una gran cantidad de material con el que esperaba conformar su sistema, del que anunció distintas publicaciones a lo largo de los años, que no se concretaron hasta la aparición de la *Fenomenología* en 1807. De estas conferencias se han editado en alemán algunos apuntes y manuscritos, conocidos como el *sistema de Jena*. No vamos a hacer aquí una exposición del contenido de éstas, pues veremos buena parte de sus tesis centrales formuladas de manera más madura y acabada en las grandes obras hegelianas de épocas posteriores. Sin embargo, es importante señalar aquí que la reflexión social, económica y política seguía en estos escritos influenciando profundamente las concepciones más abstractas y generales de la obra de Hegel.

Respecto a la relación con Schelling, el punto central de controversia se vuelve pronto el modo de acercamiento al Absoluto. Fichte había considerado el conocimiento del absoluto (que en su filosofía se reduce a la identidad inmediata y originaria de Yo y No-Yo en el Yo), a partir de su concepción especial de la intuición intelectual, como un conocimiento en el que no cabía diferenciación alguna; no podía darse, pues, “bajo forma alguna”, y esa tal determinación volvía el supuesto conocimiento del absoluto un mero

dogmatismo, tal como reprochaba Fichte a Schelling sobre su sistema. Tanto Hegel como Schelling afirmaban la cognoscibilidad del Absoluto, pero no en lo que consideraban que era una abstracción vacía en la filosofía de Fichte, sino en la riqueza de las determinaciones, lo cuál apuntaba a considerar el conocimiento de lo absoluto como conocimiento de la realidad objetiva. Sin embargo, Schelling había hecho tanto del arte y su *intuición intelectual* -otorgada únicamente al genio, según la tradición romántica- como de la religión y su conocimiento inmediato *las únicas vías de acceso a lo absoluto*. Esta determinación teórica no tenía definitivamente una mera significación filosófica, sino que repercutía profundamente en puntos esencialmente políticos y sociales.

Sostener que sólo un grupo de seres especialmente dotados podían acercarse al conocimiento de lo absoluto resultaba una manifestación paralela a la ideología de la Restauración alemana que construía un abismo infranqueable entre unos pocos “elegidos” y la plebe en el terreno de la política. La interiorización de los ideales de la Ilustración alemana y más aún de la Revolución Francesa volvía la necesidad de una crítica a esta concepción un asunto apasionado para Hegel. Así, en el periodo de Jena lleva la crítica del intuicionismo hasta la exageración, despreciando al arte mientras lo concibe como “espíritu oscuro”, incapaz por cualquier lado de alcanzar verdaderamente al absoluto. De este periodo es la durísima frase “La belleza es más bien el velo que recubre la verdad, y no la exposición de la verdad”³. Sin embargo, ya en la *Fenomenología* esta actitud está matizada con mucha más justeza. Esta negación de la capacidad del arte para ofrecer el absoluto resulta en Hegel una respuesta a la consideración de Schelling del arte como única forma de acceso al absoluto, que negaba al pensamiento conceptual tal estatus, por un lado, y la expresión del combate de Hegel al aristocratismo resultante de las posiciones schellingianas.

Por el contrario, Hegel va desarrollando en este período la concepción de que la filosofía -y con ella el conocimiento del absoluto- debe ser por principio *accesible* para todos, por más que no todos accedan realmente a ella. Esta consideración es esencial para comprender la historia de la *Fenomenología*. Permítasenos reproducir un fragmento de la época de Jena en el que tal exigencia queda manifestada de manera excepcional, tras exigir

³ Hegel citado por Lukacs en *op. cit.*, p. 421.

Hegel al conocimiento real, absoluto, un ascenso que, partiendo de la intuición sensible y pasando por el entendimiento llega a la razón, *sin perder* lo ganado en los primeros niveles:

La verdad de su individualidad, que le prescribe precisamente la ruta de su existencia, es conocida por el individuo, pero éste espera de la filosofía la conciencia de la vida general. Aquí aparecería frustrada la esperanza si en lugar de la plétora de la vida aparecen conceptos y pobres abstracciones enfrentadas con la riqueza del mundo inmediato. Pero el concepto *sería mediador entre sí mismo y la vida*, pues enseña a encontrar la vida en el concepto, y el concepto en la vida. De lo cual, naturalmente, no podría convencer sino la ciencia.⁴

Tal ciencia, única que podría responder a tal esperanza, estaba siendo construida esmeradamente por Hegel. Por otro lado, también tenía clara la necesidad de dar respuesta a esa exigencia de la conciencia que volvería tal ciencia algo accesible para todos. En 1806, entendía que no era suficiente con ofrecer, frente a otros sistemas filosóficos, un nuevo sistema y una defensa del mismo. Hegel intentaba con su nuevo sistema responder al desafío que Kant había lanzado al final de su *Crítica de la Razón Pura*, y que ya hemos referido aquí. Pero eso significaba superar la accidentalidad y el azar que reinaba por entonces en la actividad filosófica de Alemania, donde parecía que hacer filosofía implicaba necesariamente ofrecer un sistema original, por más que la mayoría de las veces eso no fuera más que repetir de modo más confuso ideas que otros habían desarrollado más y mejor antes.⁵

Así, al anunciar la primera parte de su sistema -que debería contener, según lo planificado desde 1806, lo referido a la “Lógica y Metafísica”- decide dar respuesta a la exigencia que hemos referido, y que sería cabalmente formulada en el Prólogo a la *Fenomenología*, justamente con esta publicación. Aún en septiembre de ese año Hegel parecía tener la esperanza de incluir en su primer libro la parte referida a la Lógica, pero al escribir la *Fenomenología*, ésta se le fue transformando radicalmente entre las manos, creciendo de manera sorprendente, y la Lógica resultó inevitablemente destinada a una publicación separada.

En primera instancia, la *Fenomenología del Espíritu* debía ofrecer una introducción a su Sistema de la Ciencia, en la que se ofreciera a la conciencia común el camino por el

⁴ Hegel, citado por Lukacs, en *op cit.*, p. 420.

⁵ Ya en la Introducción al primer número de la *Revista Crítica* Hegel se quejaba de tal actitud, y en verdad, aún cuando ofreciera un sistema propio a partir de 1807, nunca pretendió que tal sistema fuera *suyo* en el sentido de la originalidad que antes había atacado. Viene a las mentes la anécdota en la que, ya que había ganado renombre en la intelectualidad alemana, en alguna ocasión a una señora que lo importunara felicitándolo y halagándolo por su filosofía, Hegel se limitara a responderle, poco más o menos: “Señora, tenga seguro que todo cuanto es realmente mío en mi filosofía, es falso”.

cuál acceder al estado actual de la ciencia y el desarrollo de la filosofía especulativa a donde Hegel lo había logrado llevar, lo que ya para ese entonces, en la mente de Hegel constituía la forma auténtica de la Ciencia, entendida como culminación de la filosofía. Pero Hegel encontró una cantidad enorme de dificultades para escribir este libro, de modo que bien podemos decir con Kaufmann que la *Fenomenología* “era la obra de un espíritu atormentado.”⁶ Hegel pasaba ya los 35 años, y no podía ofrecer una publicación de poca monta como su primer libro en esas condiciones. Schelling había comenzado muy pronto y había escrito libro tras libro, así que podía darse el lujo de publicar alguno de poca importancia de vez en cuando, pero no era el caso de Hegel. Se jugaba, en ese momento, el demostrar que era capaz de aclararse finalmente sus ideas y de escribir un libro fundamental, acorde con las vivas críticas que había realizado en sus publicaciones de la *Revista*.

Dos acontecimientos volvieron igualmente difícil la elaboración de la *Fenomenología*. El primero, estrictamente personal, el hecho de que, tras comenzar finalmente la escritura de su primer libro, embarazó en el verano de 1806 a Charlotte Burkhardt, evento del que se enteró mientras escribía profusamente la *Fenomenología*. El otro, las noticias del imparable avance del ejército francés comandado por Napoleón hacia Jena, lo que debió convencerlo de que pasaría un tiempo antes de poder publicar el resto de su sistema y lo motivó a integrar en su parte introductoria toda una serie de reflexiones y pensamientos que creía fundamentales.

Podemos comprender este proceso viendo en retrospectiva, a partir del Prólogo, terminado en Enero de 1807, las líneas que guiaron -casi podríamos decir forzaron- a Hegel en la construcción de la *Fenomenología*, teniendo en cuenta esas exigencias fundamentales que se le habían planteado a través de la relación con el sistema de Schelling y con otros sistemas filosóficos al tiempo que desarrollaba el suyo propio: presentar un sistema accesible a la conciencia natural, que encontrara en éste sus exigencias respondidas auténticamente, de conservar “la vida en el concepto, y en el concepto la vida” y sostener el nuevo sistema de la Ciencia no como un sistema entre otros, sino como una síntesis de toda la filosofía de su tiempo y de la historia de occidente, al modo como Aristóteles habría realizado una síntesis de toda la filosofía helénica, no sosteniendo una posición frente a

⁶ Kaufmann, *op. cit.*, p. 106.

otras, sino rescatando la verdad que cada una encerraba, como momentos de la nueva filosofía.

2. Consideraciones generales sobre la filosofía especulativa y el método dialéctico. El Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología*

El Prólogo o Prefacio a la *Fenomenología* ha sido considerado a menudo como una de las mayores realizaciones filosóficas. Hegel había terminado el cuerpo de la *Fenomenología* en Octubre de 1806, al tiempo que Napoleón entraba triunfante en la ciudad de Jena, poniendo fin a los mil años del Imperio Romano Germánico. El Prólogo es resultado de los meses de tensa calma que siguieron a este acontecimiento, mientras Hegel se convence de la necesidad de irse de la ciudad. En él se encuentra la convicción de que una nueva época está abriéndose, y eso debe leerse tanto en el sentido de una instauración de un nuevo orden opuesto al arcaico orden semifeudal y reaccionario que prevalecía en Alemania, como en el más personal sentido en que una nueva época de la vida de Hegel habría de iniciar ahora.

Si en el capítulo 2 de esta tesis hemos subrayado el papel que jugó la dificultad teórica de pensar en Alemania la realización política de una revolución al estilo de la Revolución Francesa, también digamos que las guerras napoleónicas ponían ahora en entredicho su imposibilidad. Y si en un primer momento la radicalidad de las pretensiones políticas de Hegel, tal como se manifestaran en ciertas concepciones de su juventud (una crítica radical de *toda forma de estado*, o de la del estado alemán) se explicaba por la apertura que significaba lidiar únicamente con la razón, la posibilidad de que surgiera un nuevo orden político-social volvía a Hegel, al mismo tiempo, cada vez más objetivo e histórico, pero menos audaz. Veremos estas tendencias en algunos puntos, particularmente en la confianza absoluta que guarda Hegel en la consecución de la meta, exagerando las implicaciones de su método dialéctico, así como en la forma ideal de esa consecución -por cierto, la más verdadera para la concepción hegeliana a partir de ahora. Pero vamos despacio, y al entrar finalmente al contenido del prólogo, aclaremos de una vez lo que queremos decir cuando nos referimos al tal “método dialéctico”.

El prólogo comienza, paradójicamente, exigiendo para la filosofía la forma de la ciencia. Paradójicamente, decimos, por varias razones. Por un lado, esto significa que la forma verdadera de la cosa misma, lo que llama Hegel el conocimiento efectivo, no puede ser concebido ni como el simple resultado ni como la mera tendencia, es decir, que la única forma en que la filosofía puede ser considerada verdadera, es en su *sistema científico*:

En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. (p. 8)⁷

Es así que, en última instancia, “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.” (p. 9). Lo paradójico de exigir la forma del sistema para la ciencia en un prólogo es manifiesto para Hegel, y es una paradoja que acompañará todas las reflexiones generales que realice a partir de ahora. El punto de partida es, necesariamente, el punto de llegada, pues la ciencia es ella su figura última. Hegel no pretende demostrar nada, pues sabe que lo inmediato carece de valor, pero su objetivo es claro:

Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. (p.9)

Hegel sigue en esta exigencia la tradición iniciada por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Pero, a diferencia de Kant, que intentaba formular los principios universales y atemporales de la razón pura que garantizaran la entrada de la filosofía en la ciencia, negando al mismo tiempo la capacidad teórica de alcanzar para la razón los objetos de la *Metafísica*, Hegel penetra en el aspecto móvil, histórico, de constitución de la ciencia. Ya desde este momento la consideración dialéctica del ser de la cosa misma como su devenir, su resultado en unión con su proceso, llevan a Hegel a ir más allá de la mera presentación de un nuevo sistema.

Hemos indicado las raíces históricas, sociales y políticas del proceso por el que Schelling y Hegel se separaron. El carácter de la crítica que a continuación realiza Hegel

⁷ Para todo este capítulo utilizamos, a excepción de indicación explícita, la edición del FCE de la *Fenomenología del Espíritu*, México, 1966. A fin de evitar una repetición innecesaria, todas las citas indican únicamente la página de donde fueron extraídas, en un paréntesis al final de cada una de ellas.

contra la filosofía de Schelling es, sin embargo, fundamentalmente filosófico. Se trata, en primera instancia, de desligarse de los esfuerzos que el intuicionismo continuaba realizando en esas fechas, tanto por parte de Schelling como de sus discípulos, y al hacerlo Hegel retoma la necesidad de ofrecer, para la conciencia natural, un camino de acceso al punto de partida de la nueva filosofía, que Hegel relaciona con la nueva época histórica y sus posibilidades inmanentes.

La exigencia de sistematicidad guarda una relación esencial con la concepción dialéctica de Hegel, y, para decirlo de una vez, en esta adecuación reside la esencia de su “método”. Lo fundamental es comprender que cuando hablamos de un tal método dialéctico en Hegel, no hablamos nunca de una especie de receta preconcebida, ni mucho menos de la aplicación mecánica de unos supuestos principios absolutos. Al final de este capítulo retomaremos esta cuestión a propósito de la fundamentación de la *Lógica*, así como de la tríada hegeliana y la muy equívoca interpretación de ésta en el esquema *tesis, antítesis, síntesis*. Pero ahora, regresando a la exigencia de científicidad para la filosofía, Hegel la toma como punto de partida de su deslinde frente a Schelling y la filosofía romántica.⁸

Para Hegel, “el poner la verdadera figura de la verdad en esta científicidad [...] vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia.” (p. 9) Esto tiene muchas implicaciones y diversos niveles de significación. En primer lugar, es una crítica directa frente a las filosofías “intuicionistas”, en el sentido de la *intuición intelectual* de Schelling, que afirmaban que el acceso al absoluto sólo puede darse de modo inmediato. Lo interesante es que aquí se presenta como resultado del propio proceso histórico. Kant en su *Crítica* había hablado del proceso por el que la metafísica era desterrada del campo de la ciencia, y cómo la experiencia había tomado para sí el lugar más alto en ésta, y a partir de ello intentaba, a partir de los estudios trascendentales, recuperar para la razón pura la dignidad que le había sido negada. Hegel da cuenta de un movimiento más, que, tras haber llevado tales estudios al extremo, y con la conciencia de la degradación que significaba la pérdida del absoluto en las filosofías de la reflexión, había llevado al

⁸ El Prólogo ha sido a menudo comprendido, y en lo esencial creo que correctamente, como el punto de separación explícita de Hegel frente al irracionalismo intuicionista del romanticismo. Sin embargo, hemos de subrayar que para Hegel, como para sus contemporáneos, ni Goethe ni Schiller eran románticos en ese sentido, y se referían a ellos más bien como los “clásicos”. Verdaderamente, Hegel nunca renegó de Schiller, y la cita final de la *Fenomenología* debe interpretarse también en ese sentido.

espíritu a exigir de la filosofía, no ya el conocimiento del absoluto, sino “el recobrar por medio de ella aquella sustancialidad y aquella consistencia del ser”, no ya bajo la forma del concepto, sino a partir de reprimir éste y fundarse únicamente en “el *sentimiento* de la esencia, buscando más bien un fin *edificante* que un fin *intelectivo*.” (p.10) Sin embargo, dice Hegel, “la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.” (p. 11) Sin negarle a tal “edificación” algún valor, Hegel la considera inferior a la filosofía, con una ironía y una finura sorprendentes.

Hegel ha afirmado que el mundo se encuentra en los albores de una nueva época, pero sabe que el comienzo no es el resultado en su despliegue. La ciencia misma no se puede reducir a su principio enunciado, y antes bien debe comprenderse como el resultado histórico de una “larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura”, y que

Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el *concepto simple* de ese todo. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren. (p. 13)

Aquí encontramos un llamado a la *Lógica*, la fundamentación de su necesidad. El final de la *Fenomenología*, el Saber Absoluto, es el ser mismo entendido de manera especulativa, dialéctica, donde la superación de la diferencia entre sujeto y objeto es una realidad efectiva, y este puede suprimir el tiempo y recordar sus figuras “en el elemento de la verdad”, es decir, en el concepto especulativo. Ahora, claro esto resulta aún incomprensible para nuestra exposición, pero lo fundamental es que Hegel sabe que no basta con ofrecer ese concepto de la ciencia, sino que es necesario ofrecer su necesidad histórico formal, y el camino para que la conciencia se eleve hacia tal forma.

La *Fenomenología* misma, se explica entonces porque a diferencia de la *simplicidad* del mundo nuevo -su primera manifestación, el “mero concepto” de ese mundo-, la conciencia (en el nivel del entendimiento) mantiene toda la diversidad y la extensión de su figura anterior como un recuerdo que añora. La ciencia debe, para no parecer patrimonio esotérico de unos cuantos, mostrar el desarrollo completo desde el entendimiento hasta el saber racional, y llevar así de la mano, por decirlo de algún modo, a la conciencia natural, hasta la figura propia de la ciencia: “La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del

entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues el entendimiento es el pensamiento” (p. 13).

Pero la ciencia no es una condescendencia al sentido común. Al contrario, la convicción de Hegel es que la verdadera filosofía sólo puede empezar ahí donde el sentido común y su aceptación de lo dado han sido minados. Pero esto no significa un abismo infranqueable entre tal conciencia natural y la forma de la ciencia, sino que, *per contra*, exige que se muestre ese camino de ascenso que encuentra en sí mismo su necesidad. La *Fenomenología del Espíritu* es ese camino. El saber absoluto, la meta a la que tiende inevitablemente la conciencia, es tanto su final como su presupuesto, pues sólo desde ahí puede reconstruirse ese camino de forma racional, que es lo que la Fenomenología pretende.

Si es cierto que el método dialéctico no es nunca una forma que se aplique exteriormente a un contenido dado, por ejemplo, la experiencia; si por el contrario, tal método no es nada salvo en unidad con una concepción dialéctica de la realidad, resulta necesario indicar ahora cuál es el centro comprensivo de tal concepción dialéctica en la filosofía hegeliana. Tal como aparece en el prólogo, tenemos lo siguiente:

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto [!] [...] La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición; lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin. (pp. 15-16)

Comprender realmente estos fragmentos es esencial para entender la concepción dialéctica, y el método que la acompaña. Lo verdadero es presentado aquí como unidad de sustancia y sujeto, como identidad y como diferencia. Este es el núcleo de buena parte de las paradojas dialécticas que sostienen la filosofía hegeliana. Lo verdadero como sustancia significa el acercamiento a la tradición metafísica y ontológica de la filosofía antigua clásica, y una crítica al carácter exacerbadamente epistemológico de la filosofía moderna hasta su culminación en Kant. Lo verdadero como sujeto, por otro lado, significa comprender a esa sustancia no como un trascendente ser abstracto, sino como la auténtica

realidad dialéctica, “el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma”. La identidad en la diferencia, unidad mediata, o absoluta, opuesta por ello a una unidad originaria –tal como la *siente* la conciencia natural- o inmediata –tal como la supone el intuicionismo.

El movimiento dialéctico se manifiesta de esta manera como la negación de una unidad inmediata originaria, su desarrollo inmanente en una contradicción y la superación de ésta última, sin embargo, en la conservación de esa contradicción. Esta consideración central trae consigo la necesidad de ver más allá de las oposiciones fijas a las que el entendimiento mueve, y que se petrifican en el sentido común. Lo verdadero y lo falso no pueden ser comprendidos en sentido absoluto, pues también en lo falso, si es constitutivo de lo absoluto aún cuando sea sólo como momento superado, está algo de la verdad. La razón, en verdad, sólo puede aparecer como resultado del proceso histórico, y su verdad es la totalidad del proceso.

No podemos continuar haciendo un seguimiento tan puntual del contenido del Prólogo, y habrán puntos muy interesantes que queden sin tocar ahora, pero en verdad, si tenemos en cuenta que tal prólogo lo es del sistema entero y no sólo de la *Fenomenología*, se entenderá que su comprensión cabal será más sencilla al tratar las siguientes partes del sistema, particularmente la lógica. Por ahora, sin que se haya desarrollado el contenido específico del *concepto especulativo*, como herramienta fundamental de la filosofía hegeliana, hemos indicado su núcleo comprensivo, y dejaremos para después su elaboración en la lógica dialéctica tal como aparece en la *Ciencia de la Lógica*.

En la Introducción justamente comienza Hegel criticando las premisas de la filosofía crítica kantiana, y centra ante todo su ataque en la concepción del conocimiento como un medio, algo ajeno a lo absoluto, es decir a la cosa misma, que se le aplicara desde fuera, subrayando las inevitables contradicciones a las que esto lleva. El resultado final de la filosofía crítica sería así la postulación de barreras infranqueables entre el conocimiento y lo absoluto, y la postulación de un conocimiento que, sin ser absoluto, sería “sin embargo verdadero, hipótesis [dice Hegel,] con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad.” (p. 52)

Esta crítica del carácter fundamentalmente epistemológico de la filosofía moderna lleva, sin embargo, la problemática de que la ciencia es también un manifestarse, y al dejar

de lado las consideraciones metodológicas y entregarse por entero al conocimiento de la cosa misma, parece no poder fundamentarse en su oposición ante otro saber cualquiera. Por ello, lo fundamental sería mostrar el camino de la ciencia en ese su aparecer y su conformarse. Ese camino es el objeto de la *Fenomenología*, y sin embargo, no se trata del camino ya recorrido que va como a ciegas, sino de una especie de diálogo entre ese camino y su comprensión racional, que es posible sólo desde la posición misma de la ciencia, es decir, desde el final del proceso, el saber absoluto. Así, dice Hegel, dicho camino “puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es” (p. 54); es decir, no se trata de un estudio meramente histórico, por más que el camino que se describe en la *Fenomenología* se encuentre cargado de un contenido de esa naturaleza, sino que se trata de la comprensión racional, mediada por el conocimiento de la totalidad según la perspectiva del saber absoluto. Las figuras o formaciones de la conciencia son formas lógicas, pero mantienen el principio fundamental de la *Fenomenología del Espíritu*, que es que todas las posiciones de la conciencia deben comprenderse como respuesta a una necesidad existencial, como una posición no meramente teórica, sino total. Por ello hay tantas alusiones históricas en la *Fenomenología*, y por ello también tiene un alcance tan cabal.

Para la conciencia, nos dice Hegel, este camino debe mostrarse entonces como el camino de la duda o de la desesperación, es decir, “la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta”, lo que aquí significa la conciencia de la negatividad implícita en cada uno de los estadios de la conciencia, su desdoblamiento en contradicciones, el mostrarse de su limitación. Pero esta “penetración en la no verdad”, es decir, del percatarse de la falsedad de cualquier posición dada, no termina en el absoluto escepticismo, que niega toda verdad, sino que se proyecta más allá para reanudar el examen y ofrecer una síntesis, o la interiorización de la unidad que se había negado. Y es que, en palabras del Prólogo,

la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo

positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto [...] (p. 24)

Esta bellísima formulación muestra del modo más patente la fuerza crítica de la dialéctica hegeliana. Lo que en términos del *Escrito sobre la Diferencia* se anunciaba como relación entre entendimiento y razón, o entre reflexión y especulación, aparece ahora como unidad en el concepto de *espíritu*, que se desarrolla en esta obra en cuanto a su significación técnica para la filosofía de Hegel.

Así, el resultado de la negación de una forma determinada de la conciencia no es puramente negativo, sino que es “una nada determinada”, algo con contenido en tanto que resultado verdadero. Así como en los escritos de la *Revista filosófica* había indicado que el lado dado de la figura de la filosofía concreta en cada caso era la forma específica de escisión de la que provenía, ahora piensa Hegel en una concatenación interna, necesaria, entre la escisión producida por la negatividad, y la nueva figura que la conciencia alcanza. Esta es, considerada en el devenir propio de la conciencia y en su camino hacia el autoconocimiento absoluto, la figura propia de la dialéctica, considerada objetivamente, o como movimiento real de la conciencia.

Pero, ¿es la dialéctica el movimiento del objeto, o el movimiento de la conciencia? ¿Es la dialéctica el instrumento teórico para aprender la realidad, o la estructura misma de esa realidad? Ya hemos dicho en más de una ocasión que la dialéctica hegeliana va más allá de es esta dicotomía, pues para ella no tiene sentido. Si el conocimiento es un medio o un instrumento, es entonces fuera de la cosa misma, y su propio concepto (como conocimiento verdadero), un contrasentido. Por el contrario, nos dice Hegel, “El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentado en su esencialidad pura”, y su exposición, insiste, “corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma” (p. 32). ¿Y la realidad dialéctica? Permítasenos traer ahora esta metáfora extraordinaria, que sorprenderá a más de uno viniendo del férreo opositor de las imágenes como instrumento de ilustración del concepto: “Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez.” (p. 32) La dialéctica es el automovimiento y su ley, tanto en la conciencia como en su objeto, y especialmente, es ese automovimiento y su necesidad, *en la unidad sujeto-objeto*. Detengamos por ahora estas consideraciones generales y

regresemos a ese camino que, a un tiempo, debería permitir a la conciencia vulgar el ascender hasta el nivel propio del conocimiento filosófico en su forma más elevada -es decir, el nivel propio del concepto especulativo, primero en su elemento puro, en la Lógica, y luego en tanto extrañado de sí mismo en la Filosofía de la Naturaleza y finalmente en su devenir como sujeto, la Filosofía del Espíritu.

Hegel ha mostrado que no tiene sentido, desde una perspectiva dialéctica, contraponer la posición propia a una ajena, afirmar la nuestra como la verdad y la opuesta como el error, pues tal afirmación vale tanto como la aseveración contraria, ambas igualmente abstractas. Ante todo, mostrar la necesidad de la perspectiva dialéctica misma, de la filosofía especulativa, es posible sólo a partir de la comprensión de la totalidad de las formas de la conciencia. En última instancia, este camino muestra la necesidad de la realización de la meta, como la unidad del concepto y el objeto:

Per la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontentible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. (p. 55)

Esta necesidad que impulsa a la conciencia a ir más allá de sí misma, a dejar cada una de sus configuraciones específicas, y además, en esa “permanencia frente a la negatividad”, la mueve de forma determinada hacia la meta. De forma determinada, dice Hegel, pues la conciencia no deja tras de sí como absolutamente cancelada ninguna de sus determinaciones, igual que su objeto no es absolutamente otro cada vez. Es aquí que debe comprenderse el sentido técnico del “superar” [*Aufhebung*] hegeliano. La conciencia, en el recorrido en el que se despliega y se hace consciente de ser ella misma su objeto y lo absoluto, va *superando* cada una de sus determinaciones especiales, cada una de sus formaciones. Aquí, claro, formación [*Bildung*] debe entenderse en el doble sentido de “forma determinada”, o figura, por un lado, y formación en el sentido en que lo empleamos al decir “formación del carácter”, es decir, en relación directa con el aprendizaje, etc.

Hemos dicho que desde la perspectiva inmediata de la conciencia, la duda –en el sentido indicado de “penetración consciente en la no verdad del saber”- y con ello la cancelación de una figura determinada del espíritu, a partir de la manifestación de las contradicciones que encierra, tiene un carácter esencialmente negativo. He ahí un superar que lleva directamente a la cancelación, a la negación. Es también un superar, en el sentido

estricto de llevar más allá de sí, pues esa negación no es una negación que venga de fuera, sino del desarrollo propio de la conciencia misma y de la consecución de su punto de vista. Para el escepticismo que no quiere ir más allá, esto representa el punto de vista exacto y no es necesario ir más allá de él, y por ello Hegel lo introduce en la categoría de “pereza del pensamiento”. Pero el auténtico superar dialéctico no puede detenerse tampoco en esta perspectiva unilateral, y ve, en la negación, una negación determinada, y a partir de ella vuelve a ir hacia delante; no como quien reinicia el camino desde cero, sino como quien ha hecho experiencia de sí y de su objeto. En ese sentido, la perspectiva superada es también al mismo tiempo conservada, pero no ya en su forma peculiar, sino elevada o comprendida en su unilateralidad; diríamos, puesta en perspectiva.

La *Fenomenología* pone de manifiesto otro asunto de medular importancia para comprender la dialéctica hegeliana. Se trata del problema de la *pauta*, o el criterio para valorar una forma determinada de la conciencia y del desarrollo del espíritu. Este problema se nos había puesto de manifiesto bajo la forma de la “reconciliación”, que según hemos desarrollado, nos permite entender el “cambio de punto de vista” que sufre Hegel en el período de Frankfurt respecto a su anterior posición radicalmente crítica frente al cristianismo. Como mostramos, a partir de esa época Hegel se convence de que no tiene más sentido continuar la crítica de algo que, diríamos, ha caído por sí mismo. Al contrario, lo interesante resultaría mostrar lo positivo que tiene, o cuando menos la razón por la que durante tanto tiempo ha sido esencial en la formación del espíritu, lo que le ha proporcionado y el tipo de conciencia y de realidad al que se le adecua una formación como la cristiana. En este cambio de perspectiva, además de algunas consideraciones personales - no era para la época cosa menor el criticar públicamente al cristianismo, y Hegel mismo se cuidó no sólo de no hacerlo explícitamente, sino de sostener, cada vez más tozudamente e incluso por momentos al grado de la exageración, que su sistema no sólo era compatible con el cristianismo, sino su forma más auténtica-, además de ellas, decíamos, debemos encontrar aquí la penetración esencial del punto de vista auténticamente histórico.

A partir de ahora, toda consideración de Hegel de una forma dada de la conciencia, estará basada en la idea central de que ninguna de ellas es meramente una posición teórica, sino que responde a una situación existencial, social, histórica, humana, en una palabra, total. Por poner un ejemplo, discutir en términos de verdadero o falso la concepción de

Anaxímenes de que el principio (*arché*) de todo es el *aire*, es tan estéril como ver en la semilla un error de la planta. ¿Cuál sería entonces la pauta, se pregunta Hegel, para determinar si la conciencia es verdaderamente una con su objeto, si concepto y objeto son idénticos? El caso es que este problema tampoco tiene una solución ahistórica, o, mejor dicho, abstracta. Cada momento de la conciencia tiene *en sí mismo* la doble determinación del saber y del objeto, o del conocimiento y del *en sí*: “la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia pauta” (p. 57), la conciencia muestra entonces un *autodesarrollo*, al que la investigación tiene que ceñirse, y no agregar nada ajeno. Al examinarse a así misma, dado que la conciencia es siempre, en cierta medida, autoconciencia, encontrará por sí misma su inadecuación, sus contradicciones. Así la dialéctica de la conciencia y su objeto:

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia. (p. 58)

¿Cómo es que puede hacerse, entonces, una ciencia de esta experiencia? La paradoja no es aquí menor. Si el camino de la conciencia descrito en la *Fenomenología* es el camino que la lleva hacia la ciencia, ¿cómo exponer este camino *científicamente*? La primera edición de la *Fenomenología* tenía, después del citado nombre de “Sistema de la ciencia. Tomo primero. La Fenomenología del Espíritu”, entre el Prólogo y la Introducción, una hoja con el título, para toda la obra, de “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, que fue cambiada a la mitad de la impresión (así, de la misma edición hay tomos con una o con otra página), según indicación del propio Hegel, por “Ciencia de la Fenomenología del Espíritu”. En cualquier caso, se trata de observar el aparecer de la ciencia como saber manifestándose en distintas figuras. Pero no se trata de su figura libre, sino de una especie de diálogo entre esa figura y un aspecto más, el aspecto de la necesidad, conferido a este camino por la perspectiva de la ciencia misma, es decir, desde el saber absoluto. En la introducción este aspecto queda expresado del siguiente modo:

cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también la nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la

conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros *es para ella*, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir. (pp. 59-60)

Este fragmento está lleno de indicaciones esenciales. Lo que la ciencia, desde su perspectiva dialéctica, añade al movimiento, el movimiento que a la conciencia le ocurre como “a sus espaldas”, es la necesidad formal del paso de una figura de la conciencia a otra. Pero hemos dicho que no puede considerarse la actividad del pensamiento dialéctico, su método, como la aplicación abstracta de una forma a un contenido que le es, por lo demás, ajeno. Esta circunstancia explica la tan curiosa igualación, en el fragmento que acabamos de citar, del “*ser en sí*” con el “*ser para nosotros*”. A este respecto conviene señalar una peculiaridad del lenguaje de Hegel. En muchos casos, sus expresiones adquieren un sentido técnico que es ofrecido por la utilización sensible de los términos. Al respecto W. Kaufmann nos recuerda que, en alemán, la expresión “*An sich*” no significa lo que algo es en su interior, como oculto a la vista, “sino más bien que está ‘en’ la cosa, visible ‘para nosotros’ (*für uns*), aun cuando no ‘para ella’ (*für sich*)”⁹. Entonces queda salvada, al menos por el momento, esa dificultad de comprender que el movimiento sea necesario y que a la vez sólo lo sea cuando es comprendido dialécticamente, o lo que es lo mismo, sólo cuando es *concebido* especulativamente.

Así, encontramos en el autodesenvolvimiento de la conciencia y de su relación con el objeto distintos niveles, a los que corresponden por tanto distintos tipos de comprensión. En primera instancia, el movimiento propio de la conciencia, su fluir libre, desde cuya perspectiva no se puede encontrar necesidad alguna, y que parece corresponder con la idea vulgar de que la conciencia muda su atención de un objeto a otro, para la que los objetos son siempre entidades fijas y dadas de antemano (la perspectiva del sentido común y del entendimiento). Y por otro lado, la comprensión racional, especulativa, de ese movimiento, que comprende que es el propio desarrollo de la conciencia, es más, su “inversión”, la que le da realidad al nuevo objeto, o la que lo pone como tal ante la conciencia.

Todo este panorama, tal como le hemos rastreado y expuesto fundamentalmente desde el Prólogo y la Introducción de la *Fenomenología*, ofrece problemas que debemos

⁹ Kaufmann, *op. cit.*, p. 154.

plantear ya desde este momento del desarrollo de la filosofía hegeliana. En primer lugar, la relación concreta entre dialéctica del conocimiento científico y dialéctica del movimiento propio de lo real. En segundo, la cuestión fundamental de la relación del proceso con su meta, y el carácter propio de ésta. En tercer lugar, la relación del conocimiento dialéctico con la experiencia en el sentido restringido (no el propio de la *Fenomenología*, como hemos visto), con la certeza sensible y los llamados “hechos”. Finalmente, el sentido de lo Absoluto en Hegel, y el final de la *Fenomenología*.

Para plantear cualquier solución, resulta esencial primero echar una mirada, así sea a vuelo de pájaro, por el desarrollo propio de la *Fenomenología* y las distintas etapas de desarrollo de la relación sujeto-objeto, hasta el punto final en que ambos son comprendidos en unidad, la sustancia como sujeto, y el sujeto como sustancia.

3. El camino de la conciencia hacia la ciencia, o el devenir del Espíritu en su identidad consigo mismo. El despliegue concreto de la dialéctica en la *Fenomenología*

La *Fenomenología* está dividida en tres partes fundamentales, marcadas en el índice por letras mayúsculas. Conciencia, autoconciencia y razón. Esta última, a su vez, está dividida en cuatro: Razón, el espíritu, la religión y, finalmente, el saber absoluto. A estas partes corresponden ocho capítulos, tres de la conciencia, uno de la autoconciencia, y los últimos cuatro correspondiendo a la división de la Razón en sus cuatro apartados. Una ojeada al índice nos muestra una especial inclinación hacia la división en tres, o la construcción de tríadas. Éstas se encuentran regadas por todo lo largo de la *Fenomenología*, pero en verdad no tienen un carácter universal. Así, si bien vemos una división casi exclusivamente triádica en las primeras dos partes (Conciencia y autoconciencia), la Razón misma está constituida por cuatro estadios diferentes. Esto puede parecer de entrada algo irrelevante, pero tal figura externa ha sido a menudo fuente de esquematizaciones casi caricaturescas de lo que pudiera significar la dialéctica o la concepción de ésta como un método.

Visto un poco más de cerca, el camino del espíritu, o de la conciencia que se manifiesta como tal, es decir, la historia inmanente de la experiencia humana, tiene el siguiente contenido. Como hemos indicado, el factor común de todo el recorrido es la

relación cambiante (cual delirio báquico, diríamos con Hegel) entre la conciencia y el objeto. El primer estadio es el de la certeza inmediata, o simplemente *sensible*, y su objeto es el “esto”, en sus determinaciones específicas como “aquí” y como “ahora”. Para la conciencia, esta forma es la más concreta de todas, pues no ha dejado nada del objeto fuera de su consideración, el objeto es tal como es *en sí*, sin ningún añadido extraño. Sin embargo, cuando esta conciencia es, diríamos, empujada a sostener consecuentemente su verdad (pues, por más que una conciencia singular pueda mantenerse voluntariamente en una figura determinada y no se anime nunca a llevar esa figura a sus últimas consecuencias, la conciencia que se observa en la *Fenomenología* es la conciencia cuando es movida por su propia meta o su propio fin, según lo hemos expuesto ya), se encuentra con que el ahora no permanece, y tampoco lo hace el aquí. El ahora que es día pronto se vuelve un ahora que es noche, el aquí que es árbol se vuelve un aquí que es casa, y el objeto se disuelve en muchos objetos. El sujeto, que primero aparecía como lo no esencial, también sufre con esa transformación. Es considerado como la verdad de la certeza sensible por un momento, pero resulta que también ese sujeto de la certeza sensible *es un puro universal* (es decir, el “yo pienso” no es mi yo individual, sino que puede ser cualquier yo, es, por ello, un yo universal y vacío). Resulta de esto que la verdad de la certeza sensible es, en última instancia, lo universal, y lo más universal y abstracto de todo.

De ahí pasa la conciencia a la *percepción*, que ya no capta al objeto como un esto fugaz, sino que asume la verdad de lo universal tal como resultara de la certeza sensible y comprende al objeto como un algo *dotado de propiedades*. Sin embargo, su propio movimiento vuelve a diluir el carácter objetivo de ese algo, pues resulta que toda propiedad necesita relacionarse con otras propiedades, justo las que esa cosa no es, para definirse a sí misma. Así, la sal es blanca justo porque, en sí misma, está negando y excluyendo de sí toda otra propiedad contraria, es decir, no puede ser negra. Resulta nuevamente que la *percepción*, primero recogiendo la verdad del objeto, pasa después a descubrir que tal verdad se encuentra mediada por el *sujeto*, y que es éste quien con su actividad constituye la objetividad de la cosa. La verdad del entendimiento es ahora la “unidad de la diferencia”, pero ya no como el mero universal, sino como un “universal incondicionado”, o la resistencia del universal, el mantenerse de éste a partir de sus relaciones con las demás cosas.

Así se llega, entonces, al *entendimiento*, la comprensión de la cosa como desdoblamiento entre fuerza y manifestación, esencia y fenómeno, pero no deja de presentar, al desarrollarse, una serie de contradicciones que obligan a la conciencia a desesperar de la simple objetividad de la cosa. El resultado de estas tres secciones es la crítica del empirismo y de toda concepción objetivista en el mal sentido del término. El resultado, una y otra vez, es que ni el objeto ni el sujeto pueden subsistir aislados, y más allá, que el objeto toma su objetividad del sujeto. Así, lo real no puede comprenderse sino a partir de la mediación intelectual del sujeto. Es el sujeto mismo el que está detrás de los objetos, y sin su mediación la realidad no puede comprenderse racionalmente, es decir, en tanto que auténtica realidad. Sin duda, se trata de exigir para el recorrido de la conciencia la perspectiva del idealismo trascendental, negando así al sentido común y al pensamiento científico tradicional, en la misma línea como aparece esto desde el ya estudiado *Escrito sobre la Diferencia*. Ante todo, lo fundamental es comprender que la filosofía real, la filosofía de la realidad o auténticamente especulativa (y aquí viene a cuento subrayar el sentido literalmente especular de esta expresión, la reproducción o reconstrucción de la estructura de la realidad en la conciencia) no puede ver a la verdad como lo más alejado del sujeto, como lo absolutamente opuesto y ajeno a él, pues, en última instancia, no hay ninguna verdad que no esté *esencialmente referida al sujeto*. Mientras no se supere la perspectiva de la ajenidad, no es posible comenzar el camino que *realice* en el mundo la conclusión a la que se ha llegado aquí. El mundo, es la convicción de Hegel, existe y seguirá existiendo como algo contrario a lo que esencialmente es, es decir, la realización de la autoconciencia humana, de la razón del hombre, mientras no se comprenda que toda verdad auténtica lo es sólo en relación con el hombre, y *para* el hombre. A partir de ahora, por lo tanto, el recorrido de la conciencia se vuelve cada vez más concreto e histórico.

Pero ya desde estos momentos, podemos ver en acción esa especie de violencia ejercida contra la conciencia, que ocurre en el plano de lo histórico de muy diverso modo, pero que aquí la obliga a llevar a sus últimas consecuencias cada afirmación, cada postura, y con ello, devela las contradicciones que de otro modo se mantendrían ocultas, tal como en tantas existencias singulares realmente ocurre. En cada estado, esas contradicciones son superadas, las posturas son canceladas, pero su verdad es guardada y puesta como un nuevo principio, que a la vez ha de ser desarrollado hasta la contradicción y nuevamente superado.

La cuarta etapa parte del principio de que las potencialidades del hombre y de las cosas, su verdad, no se encuentran ya dadas y de manera inmediata, no se agotan nunca en las relaciones actuales, que por ello no son reales en el sentido más propio de ese término, sino meramente accidentales. Más bien, el hombre y el mundo, la conciencia y el objeto, son todo lo que han sido, lo que son, y esencialmente, mucho más que eso. Es por ello que la autoconciencia comienza como deseo, como disposición a demostrar *efectivamente* la verdad a la que había llegado sólo contemplativamente, si se nos permite el término.

Ya desde la *certeza sensible* Hegel ha dado cuenta de la enorme superioridad de la más burda conciencia activa, actuante, incluso la más bestial, frente al mero contemplar inactivo que se engolosina en la “entrega” a lo dado, y que ve en ello la verdad más alta y su criterio último:

Y, al remitirnos a la experiencia universal, se nos permitirá que nos anticipemos a la consideración de lo práctico. A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [*Realität*] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino [...] Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad y en plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles. (p. 69)

Con esto viene a la mente la anécdota que pone a Hegel un día frente a un banquete bien dispuesto, y, con un doble sentido pronto comprendido por los comensales, diciendo más o menos “Todo está aquí para que lo devoremos. Démosle, pues, su destino.” La autoconciencia, que se dispone a demostrar la realidad de aquella verdad ganada en la conciencia, decíamos, comienza con la forma del deseo. De esta autoconciencia, nos dice Hegel: “En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*” (p. 113). Está, sin embargo, sólo en tanto que tal concepto no desarrollado, y el desarrollo cabal de ese concepto, en su desplegarse fenomenológico, es todo el camino que falta aún por recorrer.

De cualquier manera, la autoconciencia que ha superado los momentos del objeto en tanto su *subsistencia simple independiente* para la conciencia” (p. 108), pronto se da cuenta que no es en los objetos donde puede encontrar el fin verdadero de su deseo, y de ahí la famosa expresión, tan bella como profunda: “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (p. 112). Su sentido, sin embargo sólo puede explicarse

cabalmente desde la dialéctica de la autoconciencia en búsqueda del reconocimiento, cuya forma es la de la lucha entre el señor y el siervo.

Esta es, sin duda, una de las figuras más conocidas de la *Fenomenología*, y su discusión puntual, por lo demás interesantísima, escapa a los objetivos propios de nuestra investigación. Digamos, sin embargo, que aquí se muestra con una fuerza especial el movimiento dialéctico, con sus inversiones sorprendidas y sus saltos y “delirios”. Sin duda en este tipo de desarrollo puede encontrarse, mucho más que en la meramente externa repartición triádica, la dialéctica hegeliana en su mayor grandeza. Veamos brevemente cómo se desarrolla esta figura.

En primer lugar, encontramos que el individuo sólo puede convertirse en lo que es, sólo puede hacerse libre (y ahora veremos cómo es determinada la libertad por Hegel en este periodo) a través de su relación con otro individuo. Necesita de otra autoconciencia que lo reconozca como tal autoconciencia, y así su ser necesita la mediación del otro para la autoafirmación. Se trata, claramente, del camino que va del *Yo* al *Nosotros*, es decir, la aparición del *espíritu*. Pero en su aparición inmediata, no encontramos aquí una relación armoniosa de reconocimiento en la reciprocidad, sino que la relación es más bien una “lucha a vida o muerte”, en la que la autoconciencia, en su duplicación, termina en una relación de desigualdad o asimetría, en la que una de las partes resulta ser el “señor” y la otra el “siervo”. El siervo es un ser atado a su trabajo. Más que un ser humano actuante, es esencialmente un trabajador y su esencia se reduce a ello. Su trabajo lo encadena al señor y los objetos producidos por él, y su conciencia adquiere una forma inmediata de coseidad. Sin embargo, el mismo trabajo que lo ata al señor termina por invertir la relación.

En el trabajo, el siervo se hace independiente, y el mundo objetivo, producto de su trabajo, se le revela *realmente* como una objetivación de su propia subjetividad. Aunque no lo sepa inmediatamente, es en él donde se da la figura de la conciencia independiente, y es esta la verdad de la autoconciencia. El señor, en cambio, que es dueño del trabajo del siervo y lo utiliza para alcanzar su satisfacción, va también dándose cuenta de que los objetos con los que ahora se relaciona no son mera objetividad, sino un mundo configurado y cultivado por el trabajo humano, que sin embargo, no es el suyo. Se descubre, finalmente, no como el “ser en sí” independiente que pensaba ser, sino como esencialmente dependiente del trabajo de otro.

El siervo, claro, no cancela su posición de siervo en la mera conciencia de su independencia. Pero con esa conciencia llega finalmente al elemento del pensar, según lo considera Hegel. Y “*pensar*” tiene aquí su sentido específico, hegeliano, que lo identifica con la “libertad”:

[Así, ...] tenemos que el lado del *ser en sí* o de la *coseidad*, que ha recibido su forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia y deviene para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que *piensa* o es una autoconciencia libre. Pues *pensar* se llama a no comportarse como un *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser en sí*, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser para sí de la conciencia para la cual es. Ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en conceptos, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella. [!] (p. 122)

La primera forma de la autoconciencia libre no es aquella anterior a toda relación con otro, sino aquella en que supera, por medio del trabajo, la ajenidad que el mundo le representa. En el pensar auténtico, el sujeto no es el *ego* abstracto, según la tradición del cartesianismo, sino la conciencia que se sabe sustancia del mundo, y sólo a través de la mediación por el trabajo se puede alcanzar la realidad de esa conciencia.

La forma de la conciencia que es consecuente con este principio, la libertad del pensamiento, es el *estoicismo*. Por ello es considerada por Hegel como la primera forma histórica de la libertad autoconsciente. En obvia alusión a los grandes exponentes de este sistema, el emperador Marco Aurelio y el esclavo Epicteto, dice Hegel que

Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; [...] su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular [...] [Es] la libertad que, escapando siempre inmediatamente [a la servidumbre], se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento. (p. 123)

Sin embargo, esta “primera aparición de la libertad” no es su realización, sino apenas su “concepto no desarrollado”, pues no se ha hecho del “contenido concreto de la vida”, por ello inmediatamente limita su afirmación, y dice de esta libertad que es “solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el *pensamiento* en general, la forma como tal, [!] que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma” (p. 123). La conciencia debe de apropiarse del *contenido* del mundo y de la vida, y no retrotraerse a sí misma mientras sólo posea la *forma vacía* de ese mundo.

Todo el desarrollo siguiente de la conciencia es el progreso de esa libertad del puro pensamiento a “la libertad viva misma”. El mundo, del que se había procurado mantener ajena, debe de realizarse como *su propio* mundo, pero para eso hace falta un largo camino. Y así la vemos pasar por el *escepticismo*, culminación o consecución de la verdad que el *estoicismo* sólo sostenía a medias; por la “conciencia desventurada” o la conciencia cristiana en su forma medieval de indigencia de lo terrenal y entera separación frente a lo supraterrrenal, y finalmente llegar a la quinta etapa, la de la *razón observadora*, donde se recupera finalmente la importancia del más acá sensible y la razón encuentra sus propias características esenciales como “determinabilidades” propias de las cosas.

La sexta etapa, el *espíritu* (que es también razón, pero razón que pugna por su realización *en el mundo*), se desarrolla de modo mucho más histórico, y vemos pasar ante nosotros la Ciudad Estado griega, la Ilustración con su culminación en la Revolución Francesa y el Terror, y finalmente la moralidad propia de la Alemania idealista dominada por el kantismo. Sus formas, en cuanto a su contenido específico, son lo que Hegel llama la *eticidad*, la *cultura* y la *moralidad*. Ya hemos hablado del contraste que Hegel había realizado entre la moralidad (*Moralität*) kantiana y la eticidad (*Sittlichkeit*) griega. Pues no hay aquí un cambio de perspectiva ni de contenido. Muy interesante resulta entonces el contraste entre la valoración que hace Hegel de estas figuras y la relación que guardan en el camino hacia el saber absoluto.

De esta relación se desprende con gran fuerza la certeza de que no hay, para la consideración dialéctica de Hegel en este momento, ninguna necesidad de carácter meramente lineal. Que sea necesario pasar por estas distintas formas, y que una forma aparezca posteriormente a otra, no necesariamente significa que el camino sea un progreso lineal, definido, lógico en el sentido más limitado del término. Hegel se expresa con gran admiración de la eticidad griega, donde aparece un halagüeño análisis de la *Antígona* de Sófocles, y en cambio, es notoria la poca valía que le da a la *Moralität* kantiana. Sin embargo, sin la certeza de sí que permite la moralidad, el espíritu no estaría listo para las más altas formas de su manifestarse, la *religión* y la *filosofía*, o el *saber absoluto*.

El conflicto irresoluble, llevado a su máximo extremo, entre el deber y la inclinación o la aspiración a la felicidad, obligaba al individuo a buscar la verdad en otras soluciones. La séptima etapa, la *religión*, ofrece la primera de esas soluciones, donde el

espíritu se encuentra ya en relación directa con lo absoluto, pero aún de modo confuso, y en toda esta etapa -que incluye tanto la *religión natural*, propia de Oriente; la *religión del arte* como se da en la religión griega; como la *religión revelada* o la forma moderna (protestante) del cristianismo- bajo la forma de la *representación*.

La diferencia entre *representación* (*Vorstellung*) y *concepto* (*Begriff*) es en alemán mucho más clara y común que en castellano. Ya hemos indicado el sentido básico de “concepto” para Hegel, y hace poco lo hemos referido al pensar auténtico cuando veíamos el *estocicismo*. Representar, en cambio, tiene el sentido de lo que en castellano es a menudo referido como “noción”. Se tiene una cierta “noción” de una cosa, como una especie de imagen un poco difusa, y en ese sentido, se la “representa”. Diríamos, que no se tiene de la cosa su captación completa, sino apenas una imagen, o una “mera idea” en el sentido de vaguedad que en lenguaje común se le da esa formulación.

Por el hecho de no pasar nunca del nivel de la *representación*, el espíritu tiene que abandonar su forma religiosa, superar la diferencia esencial entre sí mismo como sujeto y lo absoluto como sustancia, que siempre es conservada en la religión. Y así llega finalmente al *Saber absoluto*, la octava y última etapa del camino. Aquí, en el punto de vista de la filosofía dialéctica, todas las oposiciones han quedado superadas, el sujeto conoce al mundo como su propia realidad, como realidad de la razón, pero no sólo lo conoce, sino que lo ha hecho suyo, lo posee realmente. Se llega finalmente a la inmediatez de la unidad última entre sujeto y objeto, a la cancelación de su diferencia, pero no es ésta la misma inmediatez no mediada del inicio del camino, sino la inmediatez *como resultado*, y con ello el inicio del camino propio de la *Lógica*, tal como lo desarrollaremos en el siguiente capítulo. Sólo ahora se alcanza la libertad última del *espíritu*, su realización cabal, nuevamente en el elemento del concepto, en el pensamiento libre, pero como ya hemos indicado, en el pensamiento que se ha apropiado de *todo contenido*.

Cada una de las fases de la conciencia ha sido olvidada, cancelada, pero al mismo tiempo ha sido conservada en el recuerdo, su verdad se ha conservado, piensa Hegel. La *Fenomenología* termina entonces con la *cancelación del tiempo*, el desarrollo del espíritu en su figura desnuda de toda materialidad, en el concepto puro, y sin embargo:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se*

manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente

*del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su infinitud.
(p. 473)*

Creo que pocas veces se ha prestado suficiente atención al hecho de que la *Fenomeonlogía* termina con el calvario, la muerte de Dios, y sin resurrección alguna. La última cita, una versión libre “de dos versos del poema de Schiller titulado ‘La amistad’”, según reza la nota de la traducción al español, ofrece una modificación importante, no en ella misma, sino en la palabra que lo antecede, el curioso “solamente”. Kaufmann ha resaltado con razón la diferencia entre el sentido de la cita original y el sentido que le da Hegel en este momento. En el poema de Schiller, el “ser supremo”, Dios, sin hallar su igual, se refleja en la totalidad del reino de las almas, de modo que si bien ninguna de ellas alcanza la medida de su infinitud, todas juntas pueden reflejarla; pero para Hegel no hay tal ser supremo, o ya ha muerto. “Para expresarlo con nuestras propias palabras”, dice Kaufmann, “no existe ser supremo alguno más allá; el espíritu no puede encontrarse en otro mundo, y el espíritu infinito se ha de encontrar en la comprensión de este mundo, en el estudio de los espíritus invocados en la *Fenomenología* –la ‘historia concebida’ tiene que reemplazar a la teología.”¹⁰ Esta consideración es fundamental para comprender la unidad de los puntos de vista del joven Hegel (tal como hemos desarrollado en el capítulo 3) y su formación madura, más allá de algunas consideraciones del propio Hegel que, explícita y obstinadamente, intenta defender la identidad entre su sistema y el cristianismo.

En verdad, no se encuentra en la *Fenomenología* la aplicación de ningún método riguroso en el sentido clásico del término. No hay una organización forzada que se pueda encontrar más allá de la repartición triádica. Quien busque en esta obra la clásica formulación en tesis, antítesis y síntesis, difícilmente la encontrará, y sólo lo hará superponiendo al texto una pauta ajena. Más bien encontramos esa entrega a la cosa misma, y si se descubre el avance dialéctico, es más por el propio movimiento de la conciencia y sus conceptos que por la aplicación del instrumento “dialéctica”. Es claro que no quedan todos los puntos resueltos, y que la concepción de Hegel del desarrollo necesario de la conciencia hacia la ciencia ofrece puntos flojos. Hegel explícitamente dice que la secuencia

¹⁰ Kaufmann, *op. cit.*, p. 158.

del recorrido tiene un orden de necesidad, pero es absurdo suponer que verdaderamente pensara, por ejemplo, que son necesarios primero la ilustración y el Terror para llegar a la religión primitiva. La necesidad tiene que buscarse en otra parte, pero estos puntos reaparecerán cuando consideremos la Filosofía de la Historia del Hegel maduro, y es conveniente para su comprensión primero hacernos una idea del desarrollo de esa especie de núcleo de la comprensión dialéctica, el “concepto especulativo”, tal como se desarrolla en la *Lógica*. Vamos, entonces, a ello.

CAPÍTULO 5

LA CIENCIA DE LA LÓGICA Y LA FORMULACIÓN FINAL DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Hegel terminó el prólogo de la *Fenomenología* en enero de 1807, y en ese mismo año fue publicado sin causar casi ningún revuelo en los círculos académicos. A pesar de estar convencido de haber dado un paso definitivo en el desarrollo de la filosofía, de haber perfilado con su *Fenomenología* la figura última de la conciencia, el Saber Absoluto¹, Hegel tuvo que enfrentarse con un desconocimiento y una ignorancia pública de su obra prácticamente totales.

Así, desapareció de la vista durante cierto tiempo, primero en Bamberg (donde dirigió un periódico local entre 1807 y 1808), y luego en Nüremberg, donde fue nombrado rector del *Gymnasium*, o instituto de enseñanza media. Ahí dio clases durante ocho años, al tiempo que escribió y publicó el primer tercio de su sistema, la *Lógica*. Kaufmann ha llamado la atención en que esta obra, a pesar de guardar al menos parte del espíritu que anima la *Fenomenología*, contrasta ya -y lo hará más el resto del sistema- con la audacia, frescura y vitalidad de los escritos del joven Hegel. A ese respecto, cree Kaufmann que es necesario comprender el periodo que vive Hegel en Nüremberg como un periodo absolutamente solitario. Uno se pregunta qué le sucedió al joven Hegel cuando se transformó en el Hegel de sus últimos escritos, y Kaufmann seguramente tiene razón en que la respuesta se encuentra en este periodo: “el pobre hombre”, dice, “fue rector de un instituto de enseñanza secundaria alemana durante ocho largos años”².

La *Ciencia de la Lógica*, escrita mientras ejercía de rector en Nüremberg y publicada en tres tomos (1812, 1813 y 1816), sería la obra que finalmente le abriría a Hegel las puertas en el mundo intelectual y académico de Alemania. Su presentación y el nivel altamente técnico de su terminología, si bien entusiasmó algunos ambientes en su época, han llevado algunas veces a descrédito su contenido, y vuelven su lectura bastante difícil y no demasiado atrayente para el lector actual. Sin embargo, como lo hemos dicho, en ella se encuentra desarrollada del modo más acabado su dialéctica, y superando las dificultades de

¹ En este capítulo al igual que en el siguiente, nos ocuparemos explícitamente del cierre del sistema hegeliano, de la consideración de su filosofía como *meta alcanzada* del recorrido del espíritu, y de la relación que veía Hegel entre su sistema y su época, así como de la consideración del futuro de la historia y de la filosofía.

² Kaufmann, *op. cit.*, p. 181.

la exposición y la curiosa ordenación obsesivamente triádica de su contenido, encontramos en ella una obra llena de vigor y fuerza crítica, de una vitalidad ciertamente *sui generis*, pero llena de intuiciones poderosísimas y de sorprendentes perspectivas.

Vamos a detenernos en esta obra ahora, con un cuidado especial, pues, tal como lo recuerda Marcuse, “con la *Ciencia de la Lógica* hemos alcanzado el último nivel del esfuerzo filosófico hegeliano. De aquí en adelante, la estructura básica de su sistema y sus conceptos fundamentales permanecen invariables”³, y esto es particularmente cierto respecto a la forma y el contenido de su dialéctica.

La Introducción de la *Lógica* es una vez más una paradoja. De entrada, Hegel nos dice que “En la lógica más que en ninguna otra ciencia se siente la necesidad de comenzar por el objeto mismo, sin reflexiones preliminares”⁴, lo cual no sería especialmente curioso si no se tuviera en cuenta que, contando los dos prefacios y tal introducción, además de la discusión sobre “el comienzo de la Ciencia”, Hegel ha realizado casi cincuenta páginas de estas “reflexiones preeliminares”. En el prefacio a la segunda edición, nos dice que tal proceder, que no pretende ofrecer verdaderamente el concepto de la ciencia ni fundamentar su necesidad (fundamentación que habría sido la labor de la *Fenomenología*), tiene como objetivo el dar una “representación general (la que se requiere, como premisa de una ciencia antes de entrar en el argumento mismo) del sentido del reconocimiento lógico” (p. 33). Vamos a comenzar siguiendo esta representación general, pues ofrece, posiblemente del modo más nítido, la estructura y los conceptos fundamentales de la dialéctica hegeliana en su constitución más acabada.

1. Representación general y reflexiones preeliminares de la *Ciencia de la Lógica*

Después de abandonar, en el proceso de redacción de la *Fenomenología*, toda esperanza de incluir en su primer libro la parte del sistema dedicada a la Lógica (que debería, originalmente, la parte fundamental de libro, pues como hemos dicho, la *Fenomenología* solo sería la introducción del Sistema de la Ciencia, de acuerdo al plan

³ Marcuse, H., *Op. Cit.*, p. 124.

⁴ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ed. Solar/Hachette, Argentina, 1968, p. 41. A partir de ahora y a lo largo de todo este capítulo, las citas de esta obra se referirán únicamente con un paréntesis y el número de página.

original), Hegel pensaba publicar una segunda parte del sistema, “que contuviera la lógica y las dos ciencias reales de la filosofía, a saber, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu; y así el sistema de la ciencia estaría acabado” (p. 30). Sin embargo, nuevamente el primer tercio de lo que debía constituir el contenido del libro había crecido desmesuradamente y se veía obligado a publicarlo por separado, en dos tomos (el primero de ellos, incluso, publicado en dos partes, llamadas por Hegel “libros”). De cualquier modo, habría que explicitar también cuál es el contenido de esta obra, a partir de sí misma pero también respecto al lugar que guarda en relación con la *Fenomenología* y con el resto del sistema.

En el prefacio a la primera edición, Hegel da cuenta de que la lógica, a pesar de los grandes cambios intelectuales de la época, o más aún, de la “completa transformación que se ha producido entre nosotros en la manera de pensar la filosofía” (p. 27) no ha sufrido en verdad más que una escasa influencia. El cambio fundamental, lo más palpable de la referida transformación, en cambio, lo ha sufrido la metafísica, que ha sido completamente desacreditada por el empirismo y la filosofía crítica de Kant, con lo cual “pareció haberse producido el asombroso espectáculo de *un pueblo culto sin metafísica*” (p. 27). Según la perspectiva aquí indicada, Hegel quisiera rescatar la metafísica, que identifica tanto con la filosofía especulativa pura como con la *ciencia lógica*. ¿Cuál es el contenido de una ciencia tal?

Digamos de entrada que Hegel está consciente de que ofrece un concepto de la lógica radicalmente nuevo, pues, “respecto al contenido de este tratado”, dice, “sólo se encontraba un material externo [!] en la metafísica y lógica anteriores” (p. 31). El “aspecto especulativo”, en cambio, poco o nada ha preocupado al desarrollo anterior. Por ello el método debía ser enteramente nuevo, si verdaderamente se intentaba exponer “el reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario” (p. 31). Aquí se rescata la identidad entre método y objeto que la *Fenomenología* había desarrollado, y se la rescata, según Hegel, de la manera más acabada posible. El reino del pensamiento se presenta aquí como el objeto propio de la lógica, las formas puras o esencias desnudas del pensamiento; pero el

pensamiento aquí no es el opinar y representarse subjetivo, sino que, como dice Bloch, “el pensamiento pretende ser, aquí, cuanto es digno de ser”⁵.

En la Introducción Hegel relaciona directamente la conclusión de la *Fenomenología del Espíritu* con el inicio de la Ciencia. El saber absoluto -última figura de la conciencia donde ésta se encuentra finalmente consigo misma en la forma del pensamiento puro, en la nulidad de la diferencia entre ella y su objeto, pero no como negación de la objetividad de éste, sino como igualación de la conciencia con la *certeza de sí mismo*- el saber absoluto, decíamos, es el presupuesto de la ciencia pura, y su contenido es “el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro”, es decir, “el pensamiento objetivo” o “la forma absoluta misma”:

De acuerdo con esto la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito* (pp. 46 - 47)

Como indicamos, después de la Lógica debía venir en el Sistema de la Ciencia la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu (el “espíritu finito”). La anterior es una de las dos imágenes con las que Hegel presenta al “reino del pensamiento puro”. Al lector que nos haya seguido hasta aquí no puede parecerle menos que sorprendente el hecho de que justo cuando relaciona el final de la *Fenomenología* con el contenido de la Lógica, diga que ésta puede comprenderse como la representación de Dios antes de la creación.

Hemos indicado en el capítulo anterior que la culminación de la *Fenomenología* se daba al mismo tiempo que el calvario, que la muerte de Dios, y esta vez sin esperanza de resurrección, en la medida en que no podía pensarse más un espíritu infinito que fuera *trascendente* a las configuraciones lógico-históricas de la conciencia. El tránsito de este último momento a la forma de la Lógica está constituido por la cancelación final de la diferencia entre la conciencia y su objeto. ¿Cómo comprender entonces la representación ofrecida en la última cita que hemos traído aquí? La otra imagen que ofrece Hegel del “reino del pensamiento puro” puede ayudarnos a comprenderlo mejor. Casi al final de la Introducción, y después de referirse a la indiferencia frente a las *representaciones y meras opiniones* sobre el mundo y los intereses propios que la consideración de éste despierta,

⁵ Bloch, E., *Op. cit.*, p. 127.

dice que “El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles” (p. 54). Creo que Kaufmann tiene razón cuando, comparando ambas imágenes, considera que la segunda parece superior y que, probablemente, la imagen de “Dios como es en su ser eterno antes de la creación” es “acaso la imagen más insensata de todos los escritos de Hegel”⁶. De cualquier modo, lo que ambas tienen en común es la representación del pensamiento como liberado de toda determinación sensible. Lo fundamental, sin embargo, es comprender que para Hegel esto no significa la consideración meramente formal del pensamiento, es decir, la separación tajante entre la forma del pensamiento y su contenido, aunada a la abstracción total de este último, pues el pensamiento dialéctico parte de la unidad entre una y otro.

En primera instancia, hemos de reconocer con Hegel que las formas del entendimiento se encuentran fundamentalmente en el *lenguaje* del hombre. Éste es comprendido como el elemento lógico fundamental, pero su consideración esencial debe mostrar que, en él siempre hay “escondida, mezclada o elaborada una categoría” (p. 32). Al presentar la nueva forma de la lógica que está proponiendo, Hegel insiste en que sus objetos, las formas del entendimiento, son “conocidos por todos en el mundo de la cultura”, pero, “lo que es *conocido* [...] no es por eso *reconocido*” (p. 33). Así, lo que intenta es sacar a la luz lo que ya la conciencia común contiene, pero que no desarrolla, sino que, al contrario, oculta de manera constante y casi sistemática.

Es claro que la consideración hegeliana de la lógica se encuentra en contraposición con el punto de vista común sobre ésta. Ante todo, la lógica hegeliana se presenta como un instrumento crítico, y de modo inmediato, como una crítica de la consideración tradicional de la lógica, que “concibe a las determinaciones del pensamiento como forma exterior” (p. 35), que sólo por una aplicación posterior se relacionaría con el contenido, ofrecido -según esta representación- por los datos de los sentidos. La dialéctica hegeliana había llegado a la conclusión de que la forma sólo puede ser realmente aplicable al contenido si mantiene con este una unidad esencial. Para Hegel, la separación entre el pensamiento y la realidad conlleva mucho más que consecuencias meramente epistemológicas, como lo hemos visto al estudiar sus escritos anteriores. Criticar tal separación significaba para él defender el

⁶ Kaufmann, W., *op. cit.*, p. 190.

derecho de la razón de gobernar la realidad y no ceñirse de una vez por todas al orden existente tal como éste se encuentra dado.

Para Hegel, las relaciones lógicas objetivas se encuentran de ningún modo en la cabeza del filósofo, y no dependen de su arbitrio, sino que son relaciones propias de las cosas. En la discusión clásica que en la escolástica contraponía los *universalia ante rem* a los *universalia post rem*, Hegel ofrecería el punto de vista de los *universalia in rem*. Lo universal que hay en las cosas, su concepto, no es una forma exterior sobrepuesta por el sujeto y su representación, sino lo *esencial* de las cosas, su verdad. No hay en verdad ninguna representación particular, que merezca el nombre de pensamiento, que no esté del todo mediada por lo universal, tal como la consideración de la certeza sensible (y en general de todo el apartado de la *Conciencia*) había mostrado en la *Fenomenología*. Por ello el análisis de las categorías tiene una importancia tan radical, y sólo quienes no comprenden que todos los discursos se encuentran mediados por ellas, y que utilizan tales categorías siempre como supuestos y nunca las vuelven objeto de análisis crítico pueden cuestionar tal importancia.

A ese respecto, en una consideración histórica que se liga con la representación de Alemania como un “pueblo culto sin metafísica”, Hegel exalta la metafísica antigua, pues tenía “un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días” (p. 43), concepto de acuerdo con el cual lo que de las cosas conocemos con el pensamiento como verdadero es lo *realmente verdadero* de ellas. Con el desarrollo moderno, el entendimiento reflexivo (según hemos explicado este término) se apoderó de la filosofía, y en sus conclusiones trasluce la pérdida de la verdad.

El proceso histórico por el cual el entendimiento se desarrolla y domina a la filosofía es, a pesar de concluir con la pérdida de la verdad, un proceso necesario para el desarrollo de la razón. Ya hemos indicado lo esencial de este proceso en el capítulo 3, lo importante ahora es comprender que Hegel cree estar en condiciones de ofrecer de manera desplegada el principio que permita superar ese estado del espíritu.⁷ En última instancia, la reflexión misma debe superar las limitaciones que se autoimpone, aunque ello significa

⁷ En el capítulo 3 dimos cuenta de que en su juventud Hegel no poseía las herramientas teóricas necesarias para desarrollar positivamente la superación de lo que ahí determinaba como “entendimiento”. Así constantemente aparecían oscuras y en general negativas referencias a lo absoluto y a la razón (como “la nada”, “la noche” y “el abismo”). La exposición y desarrollo de la lógica hegeliana es ni más ni menos la construcción de esas herramientas.

justamente su cancelación (en el sentido de la *aufhebung*). La división del contenido y las distintas formas, así como su aislación recíproca, tiene que dejar paso a la consideración de su *relación*; sin embargo, desde el punto de vista del entendimiento, esta relación (la relación entre categorías aisladas opuestas, como forma y contenido, finito e infinito, etc.) es la pura contradicción, y, con ello, su nulidad frente a la verdad objetiva. Ese paso, propio de la reflexión, y que denota de alguna manera lo que de racional tiene -su impulso al absoluto- es “el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de razón” (p. 44).

En la moderna filosofía alemana, tal paso lo dio la filosofía crítica de Kant. Según lo ve Hegel, “La *crítica de las formas del intelecto* tuvo el resultado mencionado, es decir, que dichas formas no tienen *aplicación alguna a las cosas en sí*. Esto puede tener sólo un sentido, que estas formas en sí mismas son algo no verdadero” (p.44). Así desarrolla Hegel la diferencia esencial entre su sistema y el de Kant. Hemos expuesto ya este desarrollo brevemente en el Capítulo 1. Lo esencial de la crítica de Hegel a la filosofía kantiana es que se ha detenido en esa forma negativa del entendimiento, considerando así que la contradicción es una contradicción de la razón consigo misma, y, sin embargo, ha dejado las formas del entendimiento *tal como las encontró*: de esa manera, “dicha crítica ha alejado las formas del pensamiento objetivo sólo del objeto, pero dejándolas en el sujeto tal como las encontró [...] las ha aceptado como un lema, directamente de la lógica subjetiva; por lo tanto no puede hablarse de una deducción [...] ni mucho menos se puede hablar de su consideración dialéctica” (p. 45). Así, si bien Kant había criticado correctamente las categorías abstractas del entendimiento, si había logrado demostrar su incapacidad de alcanzar la figura verdadera de las cosas en sí mismas (y con ello, para Hegel, de la única objetividad auténtica), se había quedado encerrado en la perspectiva del entendimiento, al volver la lógica un asunto totalmente subjetivo, y el conocimiento algo únicamente fenoménico.

El contenido de la *Ciencia de la Lógica* sería, según esto, la auténtica “consideración dialéctica” de las categorías, justo el paso que Kant no había logrado dar. Según hemos dicho, la primera parte de esa consideración es negativa, análoga a la disolución de las categorías efectuada por Kant. Ese elemento dialéctico, “lo negativo que las categorías contienen en sí”, conforma un aspecto de la dialéctica hegeliana, y de alguna manera, como se ha visto a lo largo de este trabajo, ya había tenido importantes desarrollos

en las filosofías previas. Sin embargo, en esa tradición “se conceptúa la dialéctica como un procedimiento extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma” (p. 51). Kant habría demostrado, por el contrario, que tal movimiento pertenece a la esencia misma de la razón, y en unidad con la postulada incapacidad de ésta por responder a las exigencias que a sí misma se pone, conformaría su trágico destino (*cfr.* Capítulo 1).

El lado positivo de este proceso, tal como Kant lo concebía, era demostrar las limitaciones últimas de las categorías del entendimiento y la incapacidad de la razón para conocer el mundo considerado como cosa en sí, como algo absoluto. Para Hegel, ese resultado positivo, aún en cuanto a la filosofía kantiana se refiere, se encuentra más bien en mostrar la *negatividad intrínseca* de las categorías, es decir, la necesidad inmanente que las lleva más allá de sí mismas. La esencia de lo *especulativo*, es decir, la consideración auténticamente racional de este movimiento, es descrita por Hegel del siguiente modo:

Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre. (p. 52)

He ahí la esencia del método científico según Hegel, la consideración del objeto de acuerdo a su movimiento propio, de su autoproducción inmanente y necesaria; en todo caso, la aceptación de lo *positivo* que hay en lo negativo, o, en palabras de Hegel, el carácter determinado de la nada que es considerada como resultado. Cuando la autodisolución de las categorías del entendimiento es considerada tan sólo como un momento del proceso, es cuando el contenido propio de la razón especulativa se muestra finalmente.

Conforme con todo esto, sin embargo, aún queda sin aclarar la prioridad de la *Lógica* en el sistema hegeliano. Por un lado, entendida la lógica en su aspecto crítico, como crítica de las categorías del entendimiento, es de suyo comprensible su prioridad. Todo discurso que no haya hecho una crítica de las categorías que constantemente supone está condenado a encerrarse en los límites impuestos por esas mismas categorías.

Pero el movimiento del concepto tal como se expone en la *Lógica* tiene un alcance mayor, al menos pretendidamente. Esto es consecuencia de la concepción del pensamiento, objeto de la lógica, como pensamiento objetivo, en tanto que éste “es también la cosa en sí”. La lógica ofrece el desarrollo del saber en su elemento propio, el concepto. Y, ¿qué es

el concepto para Hegel? Ya hemos dicho que la exposición de su contenido desplegado o total constituye el objeto de toda la *Ciencia de la Lógica*, pero debemos ofrecer ahora una representación de lo que éste es, para responder a aquella consideración de Hegel que lo pone como un *esencialista*, y que se han vuelto casi un lugar común. De entrada y de modo negativo, digamos que al hablar de concepto (*Begriff*) no se trata de ningún modo en Hegel de la parte “libre” o espontánea de la actividad subjetiva, tal como Kant lo había pensado al oponerle a lo dado de la sensibilidad y su carácter receptivo. Cuando menos, lo que es claro es que esa libertad y espontaneidad no son las del individuo con su arbitrariedad. El resultado de tal proceso arbitrario serían, para Hegel, las *representaciones* vulgares, las meras nociones (*Vegriff*), de las que a penas se puede opinar. El estudio de la *Lógica* tiene, antes que cualquier otra cosa, que desesperar de tales representaciones.

Para Hegel, los conceptos de las cosas reales, cuando se trata de conceptos verdaderos, y por ello objetivos, no son las determinaciones formales ajenas a tales cosas, como lo exterior lo es supuestamente a lo interior. El concepto especulativo, único verdadero para Hegel, es el concepto que tiene en sí mismo el *contenido* del objeto, y es así que es lo esencial de ese objeto, “*lo universal que hay en la cosa misma*” (p. 36). Los conceptos así determinados son, justamente, conceptos *determinados*, revestidos de su envoltura sensible. Aunque frente a una multiplicidad sensible hay una unidad conceptual, sin embargo nos encontramos con que hay también una multiplicidad conceptual. Frente a esta multiplicidad, la consideración de la *Lógica* tiene que encontrar una unida primigenia, una unidad formal absoluta, carente de *todo contenido que no sea el concepto mismo*:

[...] la determinación del concepto es una determinación formal de esta unidad sustancial, un momento de la forma como totalidad, *del concepto mismo*, que es el fundamento de los conceptos determinados. Éste no es intuitivo o representado de manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del *pensamiento* y es la cosa en sí y por sí, el *logos*, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas [...] (p.38)

Sólo puede comprenderse que la *lógica* hegeliana sea al mismo tiempo desarrollo material y de contenido y *lógica* desprovista de todo contenido sensorial, comprendiendo que para Hegel el pensamiento es también una cosa en sí, con un automovimiento propio, *una sustancia que es sujeto*, según se ha revelado en la *Fenomenología*; y no sólo esto, sino que es para éste filósofo idealista la cosa en sí por antonomasia, y con ello la que más necesidad *lógica* tiene en su autodesarrollo.

Creo que tras esta exposición estamos en condiciones de comprender la segunda imagen que ofrece Hegel para entender el sistema de la lógica como “reino de las sombras”. Kaufmann tiene algo de razón cuando observa en esta figura una analogía con los viajes de Odiseo. Primero, en la *Fenomenología* “habíamos seguido su odisea, el gran viaje del espíritu en busca de un hogar donde pudiese aposentarse”, ahora, “en la Lógica se nos pide que lo sigamos al reino de las sombras [...] hemos de contemplar los conceptos y las categorías, y verlos como abstracciones unilaterales y meras sombras que no son lo que parecen ser.”⁸ Todo esto es cierto, excepto seguramente la idea de comprender los conceptos como meras “sombras”. Ciertamente, el camino de la Lógica muestra que todo concepto tomado abstractamente es unilateral y falso, pero no significa esto de ninguna manera que sea una mera sombra si por ello concebimos un simple error o una especie de sombra de lo ya muerto. No se trata de un viaje al Hades griego, posterior a la vida, pues para Hegel es fundamental no entender estos conceptos como *posteriores* a la vida, meramente abstraídos de la experiencia sensible. Bloch ha señalado al respecto que esto convertiría a los conceptos una especie de *universalia post rem*, y tiene razón, pero creo que al determinar la lógica de Hegel, en sus palabras, “como *universalia ante rem* o como *un Hades inicial y no final*”⁹ cae en el error opuesto.

Tampoco es el *Topos Hyperurantium* de Platón, donde las formas se encontrarían intocadas por el devenir y la multiplicidad de la apariencia. Como hemos destacado, la originalidad del planteamiento de Hegel estriba en la concepción de la *lógica* y de los *universales* como estando *en* las cosas. La prioridad de la lógica no puede ser nunca, de ninguna manera, una prioridad temporal -y esto es tanto más manifiesto cuanto la misma concepción de la lógica significa para Hegel la *cancelación del tiempo*.

Cuando Hegel utiliza para expresar el contenido de la lógica la imagen del pensamiento de Dios *antes* de la creación, ciertamente mete en más problemas de los que saca. Cuando analicemos la primera de las tríadas de la *Lógica* tendremos oportunidad de comprender lo inadecuado que es, para el pensamiento mismo de Hegel, el plantear de esa forma su lógica.

La prioridad de la Lógica en el sistema de Hegel, si se le quiere sacar verdadero provecho, debe entenderse en consecuencia con la circularidad que caracteriza todo el

⁸ Kaufmann, W., *op. cit.*, p. 190.

⁹ Bloch, E., *op. cit.*, p. 133.

pensamiento dialéctico hegeliano. La crítica de un auténtico “principio primero” (o último, que para el caso es lo mismo) se encuentra en toda la obra de Hegel, y hemos tenido ocasión de referirnos a ella tanto a propósito del *Escrito sobre la Diferencia* como en el prólogo de la *Fenomenología*. Antes de indicar el sentido que esta crítica toma en el inicio de la *Lógica*, veamos que la concepción de Hegel implica, de entrada, la superación de ese punto de vista.

Por de pronto, ya subrayamos que la necesidad del concepto de la *Lógica*, la cancelación de la forma de la diferencia entre la conciencia y su objeto, era el resultado final de la *Fenomenología del Espíritu*. El objeto propio de esa ciencia es la conciencia, pero su culminación, como ocurre siempre en Hegel, significaba la cancelación de su forma específica. De ese modo, la *Lógica* no puede ser entendida como el *Prius* de todo movimiento, si no se le considera *al mismo tiempo* como el resultado de la totalidad de su desarrollo.

La exposición que realiza Hegel sobre la relación de la cultura y del individuo con la *Lógica* muestra ese hecho de modo explícito. Cuando la *Lógica* es considerada como principio real, no lógico, sino primero en sentido absoluto, no puede sino mostrarse como con un valor sumamente pobre: “[...] quien da los primeros pasos hacia la ciencia, encuentra en la lógica, al principio, un sistema aislado de abstracciones, que limitado a sí mismo, no pasa a los demás conocimientos y ciencias” (p. 53). Las demás ciencias, aún sin ser parte de la “ciencia absoluta”, muestran ante esta lógica una riqueza y un material que son tenidos como auténtico contenido, frente a las aparentes abstracciones de las que se encarga la *Lógica*. El estudio de la *Lógica* no es aún así poca cosa, pero ciertamente puede ofrecer poco al primerizo. En verdad, piensa Hegel, “Sólo a partir del conocimiento más profundo de las otras ciencias, el elemento lógico se eleva para el espíritu subjetivo, no sólo como lo universal abstracto, sino como lo universal que comprende en sí la riqueza de los particulares” (p. 53).

Debemos notar que este movimiento de lo universal abstracto a “lo universal que comprende en sí la riqueza de los particulares” es análogo al movimiento a través del cuál, tras toda la historia de la humanidad, se pasa de la “libertad negativa” del estoicismo, a la “libertad viva misma”, es decir, la libertad que se ha hecho del contenido de la vida en su totalidad, y cuya figura es la del saber absoluto. Hegel se refiere a este avance que vuelve

constantemente sobre sí mismo como un movimiento en espiral, donde el principio siempre tiene que ser reconocido también como fin y como resultado, pero en el regresar al inicio, no se está exactamente en el mismo lugar, o, para usar una figura mucho más hegeliana, se está y no se está en el mismo lugar. El paso de la representación del movimiento en espiral a la representación de este movimiento como un “círculo de círculos”, como lo expondrá en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* -por más que Hegel vea en cada uno de esos círculos, en tanto son totalidades, el impulso que los hace ir más allá de sí mismos-, debe indicarnos, al menos en cuanto a la tendencia se refiere, el cambio esencial que culmina con la certeza de que el sistema se ha cerrado, de que en el regreso no se ha ganado nada más, porque ya todo estaba ganado. La Idea Absoluta, que sustituye la imagen del Espíritu Absoluto (conteniéndola, empero), se encuentra completa y no es esperable que le ocurra ningún cambio más que no sea la repetición inacabable, el *eterno retorno de lo mismo*, diría Nietzsche.

En verdad, esta es una implicación no decantada en la *Lógica* de Hegel. Creemos que Hegel mismo nunca se definió claramente en una dirección determinada en lo que a este punto se refiere, si bien el desarrollo de su obra tomará progresivamente la dirección más conservadora, que ve en el mundo, particularmente en el del Estado Prusiano, la configuración histórica en la que la razón ha dado forma o está en condiciones de dar forma a toda estructura y contenido esencial de la sociedad y la relación de ésta con la naturaleza. Pero no vayamos tan lejos aún y adentrémonos en el contenido propio de la *Lógica*.

2. Desarrollo del *concepto* lógico. Contenido de la *Lógica* de Hegel y la forma final de la dialéctica hegeliana.

La *Lógica* de Hegel es todo un mundo. Si seguimos su apariencia externa, es posiblemente uno de los mundos más estructurados, más completos y acabados, y es verdad que a la primera visión uno se pregunta si aún queda algo por añadir. Se trata del mundo de las sombras, según ha dicho Hegel, o quizá también de las sombras del mundo, de su estructura lógica, de sus relaciones universales. ¿Qué hay en el contenido de la *Lógica*? Se trata de una obra rebotante de contenido, de reflexiones diversas, unidas por un sentido general, sí, aunque en distintas medidas, a veces más y a veces menos logradas. Hemos

dicho que se trata en primera instancia de una *crítica* de las categorías del sentido común y del entendimiento. Además, encontramos una propuesta positiva de consideración de lo real en sus estructuras más generales, una *ontología*. Y, ciertamente, en cuanto a la relación de estas categorías y estructuras más generales, una especie de *metafísica*. Una especie muy peculiar, ciertamente. No podemos (ni es necesario para nuestro objetivo) ofrecer aquí ni siquiera un resumen del contenido de la *Lógica*. Nuestro estudio, por lo demás, no es un estudio de este libro, lo cuál ya da para un tema de tesis, o más aún, para varios. Sin embargo, debemos y podemos tratar algunos pasajes y problemas generales que son fundamentales para comprender la dialéctica hegeliana.

La *Ciencia de la Lógica* consta de dos “tomos”, que contienen la *lógica objetiva* y la *lógica subjetiva*, respectivamente. El primero de los tomos se divide en dos libros, la *doctrina del ser*, y la *doctrina de la esencia*. El segundo tomo contiene la *doctrina del concepto* como su único libro. A partir de esta división fundamental, toda la obra se encuentra dividida en triadas de manera casi obsesiva. Se trata, sin embargo, de una estructuración tan convincente a primera vista que la vuelve casi inobjetable. Muchas veces resulta tan imponente que la dialéctica misma parece encontrar en esta ordenación su figura propia, en contra de lo que hemos estado sosteniendo en toda esta tesis. Tenemos tal cantidad de triadas que esa parece ser no una forma exterior, sólo cuantitativa, sino la esencia del movimiento dialéctico, del desarrollo lógico hegeliano. Especialmente los críticos de Hegel han visto en esta especie de fijación por la triada (que siempre creen identificar con la forma de *tesis*, *antítesis* y *síntesis*) el contenido de la dialéctica hegeliana, y si fuera así en verdad valdría poco también ante nuestros ojos. Pero no sólo los críticos ponen ahí el acento, una gran cantidad de intérpretes (prácticamente todos los que se topan con Hegel como “de pasada”) lo hacen también.

En la Introducción Hegel se desentiende de este tipo de posiciones, y con ello hace una crítica fundamental a quienes así ven su dialéctica. Ante todo, hemos mostrado una y otra vez que una consecuencia necesaria de la consideración dialéctica del método concluye en su inseparabilidad respecto a su objeto. No se puede tener un método abstracto que sea luego empleado externamente (impuesto) en su objeto, porque la mera forma aislada frente a cualquier contenido no tiene ninguna validez filosófica, y por ello tampoco debería tenerla en la *Lógica* si ésta pretende ser en cualquier sentido objetiva. Por el contrario:

[...] el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido. [...] este método es el único verdadero. Esto es ya evidente porque este método no es nada distinto que su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo*, que lo impulsa hacia adelante [...] es el curso de la cosa misma. (p. 50)

Un método verdadero que, sin embargo, sea distinto de su objeto, que sea algo más - o algo menos- que la conciencia de “la forma del automovimiento interior de su contenido”, es para Hegel un contrasentido. El único método científico es el que está en unidad con su objeto, que no es algo formal y exterior. ¿Qué se puede decir entonces de la tríada, que impregna casi toda la *Lógica* hegeliana, si ha de entenderse algo distinto a una figura exterior y anterior al movimiento propio del concepto, que es el objeto de la ciencia lógica? Ya hemos dicho lo necesario respecto a la figura particular de “tesis, antítesis y síntesis”. Hegel ni siquiera se detiene a objetar contra tal figura particular, no forma siquiera parte de su horizonte. Pero acerca de la división triádica y de la división en general sí nos dice algo, y eso que nos dice es fundamental para comprender la dialéctica hegeliana:

De acuerdo con este método hago presente que las divisiones y títulos de los libros, secciones y capítulos, que presenta esta obra y las explicaciones que a ellos se refieren sólo tienen el propósito de permitir una ojeada y que su valor real es solamente *histórico*. No pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia [!][!], no son más que un ordenamiento de la reflexión extrínseca, que ya ha recorrido todo el conjunto de la elaboración, y que por consiguiente conoce de antemano la sucesión de sus momentos y los expone, antes que se presenten por medio de la cosa misma. (pp. 50-51)

Es fundamental comprender correctamente el sentido de este pasaje. Es probable que en una primera lectura nos haga recordar la Introducción de la *Fenomenología*, donde Hegel da cuenta de que el desarrollo de la fenomenología no es sólo visto desde la perspectiva de la conciencia que se desarrolla y penetra en la “no verdad” de lo que en cada caso piensa que es su saber. Ahí nos indica que el punto de vista científico se encuentra añadido por ese momento que permanece necesariamente oculto a la conciencia, el “nacimiento” del nuevo objeto, que ocurre como “a sus espaldas”. Tal punto de vista está dado por ese recurrente “nosotros” que encontramos en la Introducción y en la obra en general, que observa lo que la conciencia es “en sí”, y que ella no puede ver por sí misma. La especie de diálogo entre la conciencia en su desarrollo autoproducido y automotivo, por un lado, y el “nosotros” que lo comprende de forma racional, por el otro -un “nosotros” que es, en general, la perspectiva propiamente filosófica, el saber absoluto, Hegel mismo o “el nivel último de desarrollo de la filosofía en nuestra época”- es lo que le da a la fenomenología su carácter científico.

Una primera leída, decíamos, podría hacernos identificar esta “perspectiva científica” ofrecida por el saber absoluto con la “reflexión [...] que ya ha recorrido todo el conjunto de la elaboración”, y quizá tendría algún valor esa identificación si, además de suprimir deliberadamente el calificativo “extrínseca”, tal como acabamos de hacer, nos desentendiéramos del contexto en el que Hegel lo dice. La conclusión de la *Fenomenología* era la supresión de la diferencia absoluta entre la conciencia y su objeto, como ya varias veces hemos subrayado aquí. Pero justamente esa supresión implica que no es necesario ya (en cuanto al “reino de las sombras” se refiere) considerar la conciencia como en su movimiento histórico formal, con la mentada diferencia y el consiguiente punto de vista unilateral. Hegel en la *Lógica* sólo presenta la perspectiva del “nosotros” del que habla la *Fenomenología*, y cuando se refiere a la ordenación final y la división de la obra, no dice que lo haga desde tal punto de vista, porque ese punto de vista -el de la Ciencia- es el que, desde un comienzo y en todos los niveles, ha estado dirigiendo el desarrollo del concepto.

Además, la perspectiva científica en la *Fenomenología* no es para nada “extrínseca”, tal como es la reflexión que pone títulos y tríadas por doquier en la *Lógica*. Al contrario, muestra el desarrollo *interno* de la conciencia de modo necesario, por lo que resulta ser más intrínseca que la perspectiva propia de la conciencia en su devenir, que se enfrenta una y otra vez con objetos que, de inmediato, se le presentan como externos y contingentes. Hegel cree que hay una deducción necesaria en los pasos de una categoría a otra, o de las diferentes determinaciones que una categoría en sí misma, pero se opone explícitamente a que tal deducción guarde alguna relación con la mera figura exterior y cuantitativa de la tríada (¿por qué sería más científico el tres que el dos, o el cuatro, en todo caso?).

En fin, creo que con eso queda bastante clarificada la relación de la dialéctica hegeliana con la tríada y, de paso, con la secuencia necesaria de tesis, antítesis y síntesis, así como de su repetición eterna y a priori. Pensar que Hegel veía en su método una receta que se puede aplicar por aquí y por allá sin más consideración resulta, cuando menos, ridículo, si se toma en cuenta todo lo dicho hasta aquí.

Walter Kaufmann ha encontrado, dentro del mismo cuerpo de la lógica y en cuanto a los tales títulos y divisiones se refiere, dos excelentes ejemplos de la inessentialidad de la tríada y de la figura de tesis, antítesis y síntesis. El primero, ya ha salido aquí a relucir sin

que lo subrayáramos expresamente. Se trata de la división de la *Lógica* en *lógica objetiva* y *lógica subjetiva*, los dos tomos que la componen. Ciertamente, tenemos una nueva división en la *lógica objetiva*, y Hegel mismo nos indica que se trata, globalmente, de tres partes tanto como de dos tomos (p. 58). Pero ahí mismo Hegel muestra la poca importancia que tiene elegir una división u otra como esenciales, pues ambas lo son si siguen el contenido mismo de la exposición, y ninguna lo es abstractamente, como si en el número se encontrara la verdad de la exposición.

El otro ejemplo que ofrece Kaufmann (y lo hace de modo algo más explícito) está en oposición a la progresión tesis, antítesis, síntesis, y también se refiere a la mera división y ordenación del contenido de la lógica. Hay dos referencias fundamentales en la *Lógica* de Hegel a la “objetividad” y a la “subjetividad”. La primera ya ha sido referida, en cuanto las dos secciones fundamentales de la *Lógica* son la *lógica objetiva* y la *lógica subjetiva*. La segunda, se encuentra *dentro* de la lógica subjetiva o doctrina del concepto. Ésta se encuentra dividida en tres secciones, tituladas “La subjetividad”, “La objetividad” y “La idea”, *en ese orden*. Ya la consideración meramente externa debe sorprender a quien considera un orden estricto y rígidamente sucesivo el de la dialéctica de Hegel. ¿Es la objetividad premisa de la subjetividad, o al contrario? ¿Cuál es la tesis y cuál la antítesis, derivada de la primera? La consideración dialéctica muestra, como Hegel no se cansa de repetir, que una siempre supone a la otra, y que no hay forma de salir de esa contradicción como no sea desde un nuevo punto de vista que las comprenda dentro de una *unidad diferenciada*, o una identidad dialéctica (que no anula sus diferencias, sino el carácter aislado y abstracto de éstas).

Posiblemente el más grave peligro de comprender mecánicamente la dialéctica hegeliana como una utilización y reutilización incesante de un molde preconcebido de tesis, antítesis y síntesis es que con este proceder se pierde lo fundamental: el progreso dialéctico, el desarrollo propio de lo vivo dialéctico, es un automovimiento justamente porque el movimiento viene de las contradicciones internas que acompañan toda figura dada de la realidad. Y el concepto no es la excepción. Cuando pensamos en que una posición cualquiera (tesis) resulta confrontada con su opuesto (antítesis) y luego son ambas superadas por una unidad más abarcante (síntesis), la representación más natural es la de un movimiento externo, pues la antítesis parece ser algo ajeno, y no sólo ajeno, sino

extremadamente opuesto de la tesis, que sólo por un azar de la suerte (o una providencia de la divina dialéctica eterna) se topa con ella, y justo de ese modo externo es que la síntesis lograría reunirlos.

Por el contrario, lo esencial de la dialéctica de Hegel es comprender el movimiento propio del objeto, sea éste cualquiera -siempre y cuando, y justo por ello, sea él mismo dialéctico-, como un movimiento necesario *por sí mismo*, es decir, producto de su propia determinación contradictoria, de su negatividad esencial, de la diferencia entre su figura dada, “real” en el más bajo sentido del término (*Reell*, o real sólo en tanto accidentalmente dado, tal como se explicará más adelante), y su contenido aún no desarrollado, su verdadera realidad (*Wirklichkeit*). Superar esta negatividad, afirmarla y mantenerse en ella hasta que una nueva figura toma forma, bien puede significar el paso de una categoría a su extremo opuesto, y luego una reunificación de ambas en una unidad superior, tanto como puede significar muchas otras cosas, como la negación de un aspecto determinado, el paso a una figura diferente, pero no contradictoria, y a menudo vemos en la lógica que el tercer momento de las tríadas no surge de la unidad de los dos anteriores, sino que surge más bien de la última figura del segundo momento, como negación de la negación de éste, etc. Y todas estas formas pueden ser altamente dialécticas; tanto como una mera ordenación de tesis, antítesis y síntesis pueden resultar ser no más que aplicaciones mecánicas de principios externos (tal como Hegel le criticara a Kant en algunos pasajes), completamente carentes de toda dialéctica, dinamismo y verdad. Vamos ahora a algunos problemas más concretos, empezando, como es natural, por el comienzo.

La primera tríada que Hegel introduce en el propio cuerpo de la *Lógica* es seguramente la más famosa de ellas, Ser, Nada y Devenir. Conviene tener en mente que toda la discusión de la *lógica objetiva* culmina con la consideración de la categoría de Realidad, por lo que es bastante adecuado pensar en toda esta sección como una crítica de las categorías propias del entendimiento, tanto como en la construcción de una correcta herramienta teórica para comprender la realidad. Si somos consecuentes con el desarrollo de la *Lógica* de Hegel, hemos de reconocer que no tenemos herramientas suficientes para comprender nada *en su realidad* hasta que hayamos pasado por la crítica dialéctica todas las categorías que anteceden a aquella.

El comienzo de la exposición, salvando la discusión sobre lo absolutamente primero y lo absolutamente inmediato -ninguno verdaderamente existente, ni como categoría ni como ente-, tiene que ser el concepto más inmediato e indeterminado de todos: el *ser*. No empezamos aquí, como en la *Fenomenología*, con la certeza sensible y la supuesta absoluta verdad del *esto*, sino con el concepto más indeterminado de todos, que por ello ha pasado por tanto tiempo como el concepto fundamental y objeto de las más altas investigaciones. Pero su consideración directa no le toma a Hegel más de un párrafo. La consideración total del ser, la nada y el devenir, en cuanto a lo que sobre ellos tiene que decir Hegel de manera directa, no es mucho más que una simple página.

El ser puro, la categoría más general de todas, si es que merece tal nombre, es la absoluta indeterminación, y por ello se revela como idéntico a la nada pura. En su abstracción y aislamiento recíprocos, se muestran como idénticos, y su verdadero contenido tiene que estar no en su abstracción, sino en su interpenetración, es decir, en el *devenir*, el movimiento en que cada uno desaparece en su opuesto. Dicho de esa manera y con tal brevedad, y sosteniendo la conclusión de que entonces y en todo caso el ser puro y la nada pura son lo mismo, esta consideración de las categorías más generales es para el sano sentido común, igual que para la lógica formal, poco menos que un completo disparate. Ya veremos que hay de las objeciones del sentido común, según Hegel.

Desde Parménides se ha tomado al ser puro como el principio de lo real. Es más, a partir de él, el ser se debía mantener a sí mismo en su pura identidad consigo, completamente ajeno al no ser y, con ello, al devenir. Heráclito en cambio toma el punto de vista de tal devenir, y lo asume como principio último. Hegel se encuentra aquí del todo del lado de Heráclito. La tradición filosófica de Occidente se había separado de esta consideración a partir de la introducción de la problemática religiosa de creación del mundo desde la nada, y Hegel intenta con su fundamentación de la identidad del ser y la nada terminar con esa problemática. Pero no sólo se opone a la idea de la creación del mundo desde la nada en el sentido religioso tradicional de esa noción, sino a la separación radical del ser en tanto que tal respecto de los *entes*.

Ya Platón le había dado a esta problemática una figura peculiar que sería mantenida por buena parte de la ontología de Occidente a partir de él. En el *Sofista*, la problemática que presentan los géneros supremos es similar a la que Hegel mismo ofrece, y

efectivamente, del género supremo del ser se permite una dialéctica que afirma el ser del no-ser, con lo cuál se hace racional el devenir. Se trata del famoso *parricidio* que Platón piensa cometer contra el padre Parménides. Pero sólo una mirada superficial puede identificar estas dialécticas. Ante todo, la dialéctica platónica intenta en este punto mostrar no la identidad de ser y no-ser, sino su no-identidad. Lo que se busca es afirmar la presencia del ser en lo negativo, pero manteniendo la absoluta independencia de éste. El ser del no-ser es la alteridad, tal como se diera cuenta el propio Platón, pero esto no puede en ningún sentido significar que el ser mismo tenga en sí la negatividad. Lo característico de la consideración platónica de estos géneros es la absoluta independencia y separación entre el ser en sí mismo y los entes, que sin embargo participan de él. La alteridad no logra nunca penetrar en el ser, y sólo hay un sentido en la relación que guardan.

Otra tradición fundamental en la filosofía de Occidente es la que desde Al-Farabi y Avicena se ha introducido en la escolástica medieval, que enfoca esta relación no como una relación estructural, lógica, entre el ser y los entes, sino como la relación que tiene el mundo en cuanto totalidad con la nada. La relación del mundo con la nada resulta mediada por un creador, que a partir de este momento es considerado como el ser auténtico, opuesto a los seres determinados y finitos. Ambas tradiciones parten, sin duda, de la diferencia esencial entre el ser y la nada.

La posición de Hegel parte, por el contrario, de la identidad de éstos en tanto conceptos aislados y abstractos. El ser puro, la absoluta indeterminación, se muestra tras el análisis dialéctico como la nada pura, y ésta se muestra como el mismo ser. Pero, al mismo tiempo, se tienen que mostrar como diferentes, como no idénticos:

El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser en la nada y la nada en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que ellos no son lo mismo, sino que son absolutamente diferentes, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto. Su verdad, pues, consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente. (pp. 77-78)

Este párrafo es todo lo que se encuentra bajo el título “Devenir” y ni una palabra más. Junto con otros dos párrafos, uno referente al ser puro y el otro a la nada pura, conforman todo lo que Hegel dice directamente sobre estas categorías, y quizá pensaría que fuera suficiente si no se diera cuenta de que tal conclusión es contraria a buena parte de la

tradición filosófica de Occidente. A partir de aquí aparecen cuatro “notas”, que suman casi veinte páginas, explicando el sentido y respondiendo a posibles objeciones que pudieran resultar de la consideración común de estas categorías y también a las posiciones filosóficas que parten de la diferencia absoluta del ser y la nada.

Como hemos mostrado, Hegel no niega esa diferencia, pero es tan cierta como su identidad inmediata, en tanto el ser puro, como concepto abstracto y aislado de la nada, igual que la nada pura, tienen como único contenido la indeterminación absoluta. La identidad del ser y la nada en Hegel representa la crítica de la representación religiosa tradicional de la creación del ser a partir de la nada tanto como de la representación filosófica de un ser ajeno al devenir, y, en última instancia, ajeno a los entes, a los seres determinados y a la realidad. Difícilmente se puede encontrar una crítica más radical al esencialismo, y cabe preguntarnos si la crítica que ofrece no encuentra también cabida frente a ciertos aspectos del existencialismo moderno, particularmente frente a toda la discusión que Heidegger hace respecto al ser en tanto que tal y respecto a la nada (en *Ser y Tiempo* y en *Qué es Metafísica*, respectivamente, por poner dos importantes ejemplos). Hegel intenta mostrar, partiendo de la identidad del ser y la nada, así como de su verdad en el *devenir*, que las discusiones infinitas sobre el ser puro y sobre el fundamento del mundo (como algo ajeno a ese mundo, *Dios* en la escolástica medieval y moderna) sólo tienen cabida como resultado de una mala comprensión de estas categorías, de su absolutización y abstracción: “Hay que decir, al respecto del ser y de la nada, lo mismo que antes se dijo acerca de la inmediación y de la mediación [...], esto es, que *en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada.*” (p. 78)

Por la penetración de la nada en el ser, éste se vuelve finito, se vuelve un ser determinado (*Dasein*), pero no se trata, como hemos subrayado tantas veces, de un proceso *externo* al ser, en el que su antítesis se le presente de pronto forzándolo desde la ajenidad a unirse a él. El ser mismo es el que se muestra como la nada, su contenido propio se muestra como contradictorio y ofrece su propia verdad en el *devenir*. La identidad del ser y la nada no es sino la fundamentación del punto de vista de la finitud, y tal como el desarrollo de Hegel lo mostrará, del proceso infinito y autofundamentado de la finitud. El devenir no requiere al ser como su fundamento si éste es considerado como algo exterior al devenir, tal como el platonismo lo había determinado, y al mismo, el ser como totalidad del mundo no

requiere un fundamento exterior que lo distinga de la nada, que le otorgue el ser, pues él mismo es ya este ser y esta nada. El verdadero ser que es fundamento de los entes es él mismo unidad de ser y nada, es ser determinado, y no la abstracción del puro ser. Así el ser finito no remite ya, como lo hacía en la escolástica medieval y moderna, a un ser infinito ajeno a sí mismo, sino que encuentra en sí mismo su fundamento. El punto de vista de la *Lógica* hegeliana, y con ello su esencia dialéctica, es el punto de vista de la finitud, del ser determinado, de la unidad del ser y la nada: “Puesto que esta unidad de ser y nada está ahora, de una vez por todas, colocada en la base como verdad primera y constituye el elemento de todo lo siguiente, son ejemplos de esta unidad, además del devenir mismo, todas las ulteriores determinaciones lógicas: el ser determinado o existencia, la cualidad y en general todos los conceptos de la filosofía.” (p. 79) Como vemos, nada hay más ajeno a la representación del *pensamiento de Dios antes de la creación* que las conclusiones que aquí hemos subrayado, y nada más cercano a la conclusión de la *Fenomenología* comprendida como la muerte de Dios, cuando menos de la representación cristiana tradicional de éste, como trascendente respecto del mundo, de lo finito y del devenir.

Hegel, sin embargo, parece sentir la necesidad de no decir esto, sino de apuntalar lo contrario. La identidad del ser y la nada, le parece, o al menos así lo dice, adecuado al repudio que sentía la metafísica cristiana por la tradicional proposición según la cual de la nada no puede surgir nada, y en la *creatio ex nihilo* de las religiones monoteístas ve Hegel, cuando menos sintética y representativamente (y no puede dejar de notarse aquí un sesgo casi vergonzantemente peyorativo), la afirmación cuando menos momentánea de dicha unidad (p. 79). No debemos olvidar, al considerar estos posicionamientos hegelianos, la importancia que la época y la censura (a menudo autoimpuesta) tienen en todos los pensadores. Fichte había sufrido no hacía tanto tiempo de una acusación de ateísmo que le había valido su puesto en Jena, y es muy probable que Hegel nunca dejara de pensar en el cristianismo como un componente esencial de la moralidad y la eticidad necesarias para sostener el Estado universal. Como sea, lo importante es aquí observar las implicaciones altamente críticas y realistas -casi deberíamos decir materialistas- del punto de vista dialéctico, especialmente cuando relacionamos la perspectiva hegeliana con la metafísica aristotélica, que, más allá de la causa última o primer motor, no le exigía a la materia una fundamentación exterior, pues ella misma era el fundamento de todo cambio.

Con esta discusión fundamental hemos avanzado mucho respecto al contenido de la *Lógica*, por más que formalmente nos hayamos mantenido en la más abstracta de las determinaciones. En verdad, no queremos ofrecer aquí una alternativa al estudio de Hegel, y el análisis de todo el desarrollo no sólo resulta innecesario, sino que de momento sólo entorpecería la observación de los puntos que hemos querido subrayar.

Como Hegel dice, la verdad fundamental establecida con la unidad del ser y la nada contiene, aunque sin su desarrollo propio, el germen entero de la *lógica*, o cuando menos su “elemento”. Las siguientes categorías actualizan cada vez con mayor contenido este punto de vista, el de la negatividad propia de toda categoría que se intente sostener como válida en su aislamiento frente a cualquier otra, negatividad que la lleva siempre a ir más allá de sí misma. El ser se muestra como devenir, y la nada se mantiene unida a éste inevitablemente, poniendo la diferencia, la oposición y la contradicción a cada paso, en una actividad que nos recuerda al Mefistófeles goethiano.

Con el *devenir* llegamos a la cualidad, al ser determinado, y el *libro del ser* ve pasar la cantidad y finalmente la medida, o cantidad cualitativa, interior al ser, y es ahí donde se da toda la famosa discusión relativa al *cambio de la cantidad en cualidad*, de la que la teoría histórica marxista sacara tanto provecho posteriormente. Ante todo, esa discusión debe comprenderse no sólo como una cuestión abstracta, sino que muestra una fuerte crítica a la concepción gradualista del desarrollo del mundo, condensada en la proposición según la cuál en la naturaleza no hay saltos. La visión dialéctica del desarrollo parte de la aceptación radical de la novedad real en el mundo.

A pesar de estar ligada íntimamente a la clásica distinción aristotélica entre potencia y acto, y de concebir que en lo viejo y en los estadios previos se encuentra de alguna manera comprendido lo nuevo, esto nuevo no puede entenderse jamás como un mero desarrollo gradual de lo viejo, una amplitud cuantitativa de éste. La forma de ser predominante de cualquier estado excluye la realización de las potencialidades últimas que comprende potencialmente, y el libre desarrollo de esas potencialidades sólo puede darse a partir de la cancelación de la figura dada en el estado anterior, la superación de su principio fundamental o de su lógica interna. Esta discusión se había presentado ya en la consideración del feto que, después de un periodo de constante crecimiento, de pronto rompe con la relación que lo mantenía unido a su madre y nace convirtiéndose en una vida

independiente. Pero aquí se trata de la consideración más general del problema, de su forma más universal, independientemente del objeto al que se aplique.

Finalmente pasamos así al *libro de la esencia*, segunda parte de la lógica objetiva, y parte fundamental de la Lógica hegeliana, porque ofrece el punto de vista más acabado de la consideración dialéctica del desarrollo. El *libro de la esencia* se divide en esencia, apariencia o fenómeno y Realidad (o actualidad, efectividad, *Wirklichkeit*, que no debe confundirse con la realidad entendida como lo simplemente dado, que en Hegel es designado con el término *Realität*). Sólo a partir de la consideración dialéctica de la esencia es que se vuelve realmente comprensible la realidad en su forma más elevada, la actualidad o efectividad que es resultado de la unidad entre posibilidad y realidad dada. Se trata sin duda de una de las partes más interesantes de la *Lógica*, y contiene problemáticas fundamentales que no podemos dejar de considerar aquí, cuando menos brevemente, pues su cabal esclarecimiento (por no hablar ya de una crítica exhaustiva) sería material para un libro por sí mismo.

La primera sección de la doctrina de la esencia es la de la esencia concebida como reflexión en sí misma, y contiene así mismo a la apariencia (considerada negativamente, como error o mera negatividad frente a la esencia), las “esencialidades” o determinaciones de la reflexión y el fundamento, es decir, el modo de ser de la esencia en que ésta se vuelve unidad con su manifestación, y así, se vuelve real fundamento. La segunda sección aborda el fenómeno considerado la manifestación adecuada de la esencia, en la que ésta sin embargo se pierde a sí misma, y la tercera sección aborda finalmente la realidad (*Wirklichkeit*) o unidad de esencia y fenómeno.

Especialmente importante es el segundo capítulo de la sección primera, capítulo sobre las “determinaciones de la reflexión”, pues contiene, precisamente, las determinaciones de la identidad, la diferencia y la contradicción. Tiene razón Bloch cuando considera la *doctrina de la esencia* como “el *organnon* de la historia dialécticamente concebida”, y cuando por ello dice que ahí “es donde hay que buscar sus más importantes conceptos genéticos mediadores.”¹⁰ Especialmente importantes son, justamente, los dos tipos de relación que puede guardar la esencia con su manifestación. En primer lugar, tenemos la consideración de una relación contradictoria de la esencia frente a su fenómeno,

¹⁰ Bloch, *op. cit.*, p. 142.

una cancelación radical de dicha esencia y sus potencialidades inherentes en la apariencia, y con ello la concepción altamente crítica de la lucha y la contradicción como motores del desarrollo. En segundo lugar, Hegel desarrolla la posibilidad en la que la realidad supera la contradicción que le es inherente, actualizando las potencialidades de la realidad accidental, manteniéndose a sí misma en la negación de tal realidad accidental y afirmándose en esa negación como actualidad de las potencialidades que antes se encontraban negadas. Esta forma de concebir la realidad es ya la conexión con la *lógica subjetiva*, porque la única forma en que la realidad se vuelve actualidad auténtica o *realidad efectiva* (y ya no meramente accidental y contingente) es a través del conocimiento de las potencialidades que de otro modo se encuentran necesariamente ocultas. Tal conocimiento, por otro lado, es sólo posible en el sujeto, y su figura específica es el *concepto especulativo*, identidad de la identidad y la no identidad o identidad consigo mismo en el absoluto ser otro. Después de este repaso a vuelo de pájaro que nos ha llevado hasta la forma de la *Idea Absoluta*, regresemos a las “determinaciones de la reflexión”.

Decíamos que tales determinaciones corresponden ante todo a la consideración de la realidad (*Realität*) como meramente accidental, o como una simple posibilidad que puede o no ser, una realidad inesencial que más bien se contrapone a sus potencialidades y oculta la esencia. La determinación más acabada de este tipo de realidad y de relación de la esencia con ésta no es la identidad ni la diferencia, sino la *contradicción*, y resulta fundamental porque es ella justamente la piedra de toque de la comprensión dialéctica del desarrollo histórico. A diferencia de lo que ocurría en la doctrina del ser, donde aún no se superaba el estadio de lo inmediato -y todas las categorías ahí se presentaban una y otra vez en tal inmediatez y abstracción-, la doctrina de la esencia muestra al ser fundamentalmente como mediación. La negatividad propia del ser no lo lleva ahora sólo más allá de sí mismo, sino que su esencia, y con ello su verdad, es el mantenerse a sí mismo a través de esta negatividad, asumirla como principio.

En términos aún más concretos, la esencia implica el reconocimiento de que la apariencia no es la forma última de la verdad, y el reconocimiento de que la esencia y la apariencia no concuerdan de modo inmediato es el comienzo de la verdad, y de la consideración dialéctica de la realidad histórica. Para captar la realidad, el pensamiento tiene que comprender cómo la cosa misma se pierde en su manifestarse, se vuelve su

opuesto y finalmente niega e incorpora tal opuesto. En toda forma dada de la realidad que no sea la actualidad efectiva de las potencialidades inherentes a la cosa (forma de la realidad que sólo puede ser resultado del conocimiento conceptual y de la conformación del mundo por obra del sujeto), el movimiento se encuentra motivado por la contradicción. El movimiento mismo no es otra cosa que la “contradicción real”. Que la contradicción muestre la esencia de la cosa significa que la negatividad no es una distorsión subjetiva de la representación de una cosa, sino su verdad misma. En términos sociohistóricos, esto significa que en toda forma de sociedad donde las potencialidades de ésta estén negadas por la figura dada, las crisis, las contradicciones y los colapsos no representan accidentes ni meras perturbaciones externas, sino que en ellas se ofrece la base para comprender su esencia. Significa, también, que las potencialidades del hombre y las cosas sólo pueden desarrollarse con la muerte del orden existente, por más que en él hayan nacido.

Estas implicaciones de las que la filosofía de Marx (y, desde luego, no sólo ella) sacara tanto provecho, encuentran en esta sección de la *Ciencia de la Lógica* su defensa más filosófica y general, pero aquí no logra despojarse del todo del ropaje idealista que siempre acompaña la obra de Hegel. Tal carácter idealista, que se desarrolla con mucho mayor fuerza en la *doctrina del concepto* y en sus aplicaciones, es aquí cuestionado en su centro, sin embargo, en la medida en que la historicidad que se vuelve centro de la reflexión parece ir más allá de él casi a costa suya.

La otra forma de relacionarse la esencia con su manifestarse está desarrollada en la tercera sección de la *doctrina de la esencia*, y conecta directamente con la *doctrina del concepto*. Esta sección se llama La Realidad (*Wirklichkeit*), que es no sólo distinta sino opuesta a la realidad accidental o lo simplemente dado (*Realität*), que hemos mostrado una y otra vez que no tiene para Hegel ningún valor absoluto, y frente a la cuál levanta todo su aparato conceptual y filosófico. Sólo de la Realidad efectiva, actual, de la que vamos a hablar ahora, es que tiene sentido la sentencia clásica, que encontramos en la *Filosofía del Derecho*, de que “todo lo racional es real, y todo lo real es racional”.

Hegel está convencido de que la contradicción real tiene que ser superada, y que la última forma de realidad tiene que lograr finalmente cancelar la contradicción. Si hemos mostrado que la esencia es el lugar propio de la contradicción, que toda forma dada de ser, por mantener sus potencialidades reprimidas por su accidentalidad, es esencialmente

negativa y contradictoria, debe haber un modo de ser en que la esencia contradictoria se resuelva. Ese lugar se perfila ya en la realidad considerada como *efectividad* o *actualidad*. Cuando la esencia se vuelve no lo opuesto a la apariencia, como ocurría en la primera consideración de estas categorías, sino su fundamento real, la apariencia debe ser considerada como existencia. El proceso por el cual la esencia alcanza su existencia es justamente el tránsito hacia la *actualidad* o realidad efectiva.

La realidad, que antes se mostraba como una mera posibilidad entre otras, como una accidentalidad, ahora se muestra como el resultado de las determinaciones de su esencia, y ninguna determinación puede considerársele ajena. Si en el análisis anterior lo fundamental era la incapacidad de la realidad dada para desarrollar las potencialidades propias de las cosas, Hegel intenta mostrar ahora la estructura de una realidad en la que tales potencialidades puedan llegar a existencia. Esta realidad, que se había mostrado primero como mera contingencia, tiene que ser ahora comprendida como Posibilidad Real. Su carácter contingente la vuelve ya solamente una posibilidad, pero en la categoría de posibilidad real, los hechos y lo dado pierden su mero carácter inmediato, y muestran, en sí mismos, las potencialidades que guardan, reprimiéndolas. De acuerdo con la consideración dialéctica de la realidad dada, ésta no es ya una forma última de realidad, y la verdad no es más la aceptación acrítica de lo dado, sino que lo dado se muestra como un simple momento que apunta más allá de sí mismo, hacia lo que aún no ha logrado realizar.

Lo importante aquí es observar que estas determinaciones no son sólo determinaciones del pensamiento, sino que la realidad objetiva es comprendida de este modo. La realidad es comprendida desde esta perspectiva como *autorrealización*. La conclusión de todo el análisis hegeliano de la posibilidad, la necesidad y la realidad, termina con la negación de su abstracción y unilateralidad, y las muestra como partes inseparables de un mismo proceso, rompiendo con el formalismo que la lógica tradicional les había conferido. La diferencia entre estos dos conceptos de realidad en Hegel es esencial para comprender su filosofía y su dialéctica.

La actualidad o realidad efectiva es la unidad final del ser, en la que la esencia de éste logra su adecuado manifestarse, es decir, el lugar auténtico donde el ser logra realizar su identidad consigo mismo. Así debe entenderse que para Hegel la esencia sea la verdad del ser. Esta forma de realidad es, en última instancia, el lugar propio de la necesidad

absoluta, y con ello de la *libertad*, pues esta determinación no es nunca en Hegel mera contingencia ni mucho menos arbitrariedad, sino, al contrario, la absoluta determinación en la medida en que ésta es una determinación *interna*, producto de la actividad propia. Pero con ello se perfila ya el paso a la *lógica subjetiva*, pues la libertad es sólo posible a partir de la autoconciencia y el conocimiento de la verdad, cuya forma real es el *concepto*. El análisis hegeliano de estas categorías concluye pues con la consideración de toda auténtica realidad como la labor del sujeto, y con la idea de que ésta (cuyo contenido propio es el *concepto*) es lo actual y efectivo en ella (en la realidad).

La relación entre ambos tipos de realidades (la simplemente dada y la realidad efectiva, racional, labor del sujeto libre) es aquí observada en su forma más abstracta y general. En verdad, en los análisis anteriores el problema de la aplicación concreta resultaba mucho menos importante porque es imposible encontrar en el mundo las meras determinaciones abstractas de las que nos habíamos venido ocupando, como el ser puro, la nada pura, la cualidad abstracta o la mera cantidad, lo finito incluso, etc. Hasta que llegamos a la existencia, bien podríamos pensar en el análisis hegeliano *sólo* como una crítica de las categorías del entendimiento, una labor casi epistemológica. Pero Hegel sabe que es tanto o más posible encontrarse con una realidad que contradiga sus propias potencialidades como con una que permita su desarrollo.

En el mundo concreto, la relación entre realidad (*Realität*) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*), puede incluso ser una relación histórica, no absoluta, y así el desarrollo histórico puede comprenderse como el paso de una realidad meramente dada y contradictoria a su propia realización en un estado nuevo, que se presenta inmediatamente como la realidad efectiva o actual, pero que en su desarrollo irá mostrando su incapacidad para contener las nuevas potencialidades que en ella surgen. Esta forma de considerar la relación le ha llevado a Hegel a logros excepcionales a lo largo de toda su filosofía, sin embargo, no es la única forma de considerarla. La Realidad efectiva también puede considerarse como un estado último, que a la vez se puede considerar como una tarea o como una realidad. Considerado en su posibilidad, la *doctrina del concepto* o *lógica subjetiva* puede comprenderse como el estudio de las condiciones de posibilidad de dicha *Wirklichkeit*. Antes de indicar las tendencias finales que animan a la aplicación de todo este instrumental dialéctico en el sistema de Hegel, es fundamental exponer estas condiciones,

condiciones que se vuelven, entonces, la verdad de la *Wirklichkeit* o realidad efectiva, *actualidad*.

De modo general, el argumento de Hegel para fundamentar el tránsito hacia la *lógica subjetiva* es el siguiente: La verdadera forma de la realidad, es decir, la realidad como efectividad o actualidad, necesita la libertad. Ésta requiere de la autoconciencia y del conocimiento de la verdad, que son la esencia del sujeto. El sujeto entonces es la verdadera forma de la realidad. Por último, la forma real del sujeto es el *concepto*, la única forma en la que está contenida la verdad. La última formulación debe presentarse sin duda como la más extraña, y requiere bastante para su comprensión.

Digamos, antes que nada, que el *concepto* (o su desarrollo propio, comprendido como su automovimiento) del *concepto* no está ofrecido en la *doctrina del concepto*, sino en *toda la Lógica* de Hegel. Esta consideración debe permitirnos ver de entrada que el concepto no es considerado aquí como la representación subjetiva (que hemos llamado noción, traduciendo *Vorstellung*), pero tampoco es propiamente el puro concepto comprendido como un resultado (*Begriff*). El concepto es, además de tal resultado, la actividad misma del *concebir*, o, mejor aún, del *comprender* (*begreifen*). Así, las determinaciones del concepto son necesariamente determinaciones del sujeto, y concebido concretamente, el concepto es la forma universal de la libertad del sujeto, la verdad que él tiene y domina.

Ya hemos indicado mucho del contenido del *concepto* en todas las reflexiones anteriores. Cada una de las determinaciones deben de mantenerse en las categorías superiores, y su contenido debe preservarse. En vez de intentar hacer un esbozo sobre todo el contenido de este libro, vamos a enfocarnos en algunas de las más importantes determinaciones. El primer capítulo de la sección de la subjetividad, llamado a su vez “concepto” (pp. 531-550), contiene mucho de la más acabada forma del pensamiento dialéctico, de su figura específica y más completa.

Según Hegel, el *concepto* es la actividad verdadera del sujeto, y por ello, la forma verdadera del ser. Que el *concepto* y no la realidad (*Realität*) sea la forma más verdadera del ser es sin duda una representación completamente opuesta al sentido común y al entendimiento. El paso de la realidad simplemente dada, del orden dado de la realidad, a su verdadera actualidad o efectividad (realidad en tanto que *Wirklichkeit*) es sólo posible a

través del concepto. La realidad dada tiene que volverse una realidad racional, pero mientras esto no ocurra, la verdad no se encuentra en esa realidad, sino en el *concepto abstracto*. Verdaderamente, esta forma de ser del concepto (la abstracción) no puede ser tampoco su figura última, pero para Hegel es sin duda más verdadera que el mero estado dado del ser. El pensamiento que alcanza el *concepto* a través de la abstracción de la realidad solamente dada no por ello pierde Realidad o efectividad, sino que conduce a ella. El carácter abstracto de las nociones filosóficas no es, como hemos dicho, mera invención o representación arbitraria, sino, por el contrario, el descubrimiento de las potencialidades reales de la existencia, potencialidades que están allí, por más que estén ocultas y negadas por la forma específica de su realidad.

Así, el pensamiento dialéctico comparte con las ciencias positivas la abstracción, pero cuando éstas hacen tal abstracción, no con ello dejan el orden de lo dado, sino que aún en la construcción de conceptos generales y leyes, es más, aún en la predicción del futuro a la que pueden llegar, nunca se apartan realmente de aquello dado -el principio de previsión que rige las ciencias positivistas se basa justamente en la *repetición* de patrones y relaciones, nunca en su novedad-. El proceso de abstracción que hace el concepto dialéctico por el cuál se distingue de lo meramente dado, no por ello lo olvida, sino que sólo así ofrece el principio que permite su comprensión concreta.

El carácter universal del *concepto* no es la abstracción frente a lo particular, sino la comprensión de esto particular. También lo dado encuentra su lugar en el concepto dialéctico, como es natural, pero no es ese el lugar último de la verdad del concepto, sino que ésta se encuentra no sólo en los hechos, sino en todo el proceso múltiple en el que esos hechos devienen y se disuelven, considerado a la luz del principio unitario que le otorga unidad. Así, sólo la consideración de lo dado como parte de una totalidad, y sólo la relación interna entre los diferentes momentos de ésta, considerados a su vez como determinaciones del principio unitario encontrado por el concepto pueden ofrecer la verdad de éste. La consideración del objeto como desarrollándose a sí mismo y de sus múltiples estados como distinciones internas del mismo creadas por su automovimiento es la única consideración dialéctica y por ello científica de éste. Nuevamente, llegamos a la conclusión de que el desarrollo dialéctico no es la actividad externa del pensamiento y la representación subjetiva, sino la propia historia objetiva de lo real, reproducida en el pensamiento.

La *Ciencia de la Lógica* es sin duda un excelente ejemplo de la aplicación del método dialéctico. El concepto que se ofrece del *logos* busca cumplir con todos estos aspectos, y así el concepto hegeliano de *concepto* abarca los tres libros de la *Lógica*. Por último, antes de indicar las tendencias que seguirá la dialéctica hegeliana en el resto del sistema, es necesario (pues sólo así puede comprenderse el camino que finalmente siguió la filosofía hegeliana) exponer la última figura del concepto, en su tercera determinación (que no es ya subjetividad ni objetividad, sino la unidad de éstas, la *idea*).

La tercera sección de la *doctrina del concepto*, titulada la Idea, contiene la famosa transición de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza*. Nuestro estudio de la *Lógica* de Hegel tiene que terminar con la consideración de esta sección y finalmente con la exposición y consideración crítica de dicha transición. En esta sección son perfilados y subrayados los aspectos esenciales del Idealismo Absoluto, y justamente aquí es donde Hegel une el destino de su filosofía al mismo y consume su compenetración lógica con el punto de vista de la sociedad moderna y burguesa.

Hegel se inserta en la tradición metafísica que, desde Platón, opone la idea a la realidad, significando no el concepto abstracto de las cosas, sino la imagen de sus verdaderas potencialidades opuesta a la realidad aparente. Sin embargo, Hegel no pone jamás la *idea* en un reino trascendente, sino que tiene que afirmar su existencia en éste mundo. La idea, entonces, aparece como vida y como conocimiento. En tanto que es *vida*, la idea se comprende como el modo de ser de la existencia en que el sujeto se reconoce como su obra libre, por medio de la negación de toda otredad, y a través de la cuál vuelve a sí. Este sujeto en tanto que categoría lógica, no se encuentra ligado a ninguna forma específica (tal como “hombre”), y bien puede representar al individuo, a la nación o a todo el género. Por ello el nombre más adecuado para éste es el de “espíritu”.

Sin embargo, para que el sujeto se encuentre a sí mismo en la existencia (o, de acuerdo a lo que hemos llegado en el análisis anterior, para que la *Realität* devenga *Wirklichkeit*) es necesario el conocimiento, pues sólo a partir de éste puede disponer de las potencialidades propias de las cosas. El conocimiento se divide aquí en la idea de lo Verdadero y la idea del Bien. La primera responde al conocimiento teórico, y la segunda, por su parte, al práctico.

En verdad, aún en estas últimas secciones de la *Lógica* de Hegel, éste deja un lugar destacado para la práctica. Sólo en la realización efectiva de las potencialidades que el concepto descubre en la realidad accidental se alcanza la verdad del conocer, esto es, se unen la Idea Práctica con la Idea Teórica. La idea del Bien es superior a la mera idea de lo Verdadero porque, además de contener la dignidad de lo Universal descubierto por ésta, tiene la determinación de la *efectividad* (*Wirklichkeit*). Sólo así se puede pasar a la Idea Absoluta.

El último movimiento o desarrollo del concepto, a través del cual supera la Idea Práctica, pone de manifiesto el ropaje idealista en las determinaciones más conservadoras de la filosofía hegeliana, la caja blindada que encierra a la dinamita, para utilizar la expresión de Jaques D'Hondt. A partir de aquí, de la constitución de la Idea Absoluta, el ser es concebido en su verdad como el ser perfectamente libre y, para Hegel, la libertad última no puede contentarse con la superación del carácter ajeno y contrapuesto de la objetividad (superación que sería el resultado de la realización del concepto *en* el mundo, a partir de la Idea Práctica o realización efectiva de la esencia o universalidad de éste), sino que sólo puede constituirse como la cancelación de la objetividad misma, de toda forma de objetividad en su irreductibilidad al conocimiento, y con ello, con la *cancelación de la práctica*. Hemos mostrado a cada paso los aspectos más críticos del idealismo hegeliano. La última figura del concepto, la Idea Absoluta, muestra por el contrario su carácter más conservador, que lo vincula inevitablemente con esa realidad dada que sus tendencias e impulsos críticos intentaban superar.

Tal como se ha venido destacando en esta investigación, la dialéctica hegeliana surge como respuesta a una realidad histórico-social (el capitalismo moderno en su época de consolidación) que llevaba a la contradicción a su figura más extrema: la igualdad jurídica llevaba a la más extrema desigualdad económica, el avance del conocimiento en un grupo a la barbarie y la estupidización de la mayoría, la libertad económica absoluta, significaba (y sigue significándolo en nuestra época) el más brutal restablecimiento de la esclavitud real. Todos estos antagonismos resultaban para Hegel (quien los conoció bien y los mantuvo presentes en todo momento de su actividad intelectual) consustanciales a la sociedad civil, misma que consideraba la heredera auténtica de la Revolución Francesa, con todos los grandes ideales de la razón que en su juventud lo conmovieron tanto y que nunca

sacó de su mente. Así como de esto resultaba para Hegel que la sociedad civil necesitaba de un Estado fuerte que contuviera sus antagonismos, también resultaba que el lugar de la verdad tenía que buscarse en otra parte, pero esa otra parte no podía ser considerada ya una nueva conformación de la realidad, pues la sociedad burguesa es un horizonte del que Hegel nunca logra desembarazarse.

Ya mostramos el modo en que esto ocurre en la *Fenomenología*, pasando por el arte y la religión. Aquí, sin embargo, el carácter de la representación que acompaña a estos está cancelado de antemano, pues toda la *lógica* se mueve en el elemento del concepto. El carácter inevitablemente resignado del Idealismo Absoluto, que lo hace buscar la reconciliación última con la realidad a pesar de no lograr superar su carácter contradictorio, se muestra en el paso de la Idea del Bien a la Idea Absoluta. Hegel presenta a ésta como una superación de la forma de la objetividad, como la superación última de la otredad del objeto, que es la real cancelación de su propio carácter objetivo. Pero en verdad, en cuanto a lo que a contenido se refiere, lo que ocurre es la pérdida de la determinación práctica del conocimiento, y con ello la negación de su esencia crítica.

En el estado alcanzado por el desarrollo histórico en la época de Hegel, éste considera que la *idea* se ha vuelto realidad, pero no tanto en la práctica *como en el pensamiento*, en el *Sistema de la Ciencia*. Es claro que no se trata en última instancia de los libros que Hegel escribiera, sino del estado en el que la humanidad (o mejor aún, el Espíritu) toma conciencia de sí misma como razón, en sus formas ya realmente *actualizadas*, cuya unidad es la Idea Absoluta. Lo fundamental, no debe perderse de vista, es esa conciencia a la que llega el Espíritu, por encima de su realización práctica (pues es seguro que Hegel, cuando menos, intuía que la superación que podía ofrecer el Estado moderno de las contradicciones de la sociedad civil no podía ser nunca total).

Con esta valoración de la actividad intelectual por encima de la material, Hegel se inscribe en la tradición filosófica que en muchos aspectos se había esforzado en superar, y que está ejemplificada antonomásticamente por la metafísica aristotélica, que culmina en la teología. Aristóteles, como es bien sabido, ponía en el “pensamiento que se piensa a sí mismo” (Dios) la forma más alta y verdadera del ser. La relación entre esta tradición y el punto de vista de la clase dominante es hoy en día tan conocida que difícilmente requiere una justificación y explicación adicionales. Pero Hegel va aún más lejos al final de esta

gran obra, y todo lo que se había ganado en el principio dialéctico e inmanentista de la unidad del ser y la nada, tal como lo hemos expuesto antes, es aquí perdido casi voluntariamente, en lo que respecta a la transición de la *Lógica* a la *Fenomenología de la Naturaleza*.

La teología con la que Hegel amarra (casi tenemos que decir: “fuerza”) su pensamiento, no es la teología aristotélica en la que Dios cumple meramente una función ontológica, mecánica incluso (pues no es más que fundamento de un tipo específico de movimiento) sobre el mundo. La concepción hegeliana que hace de la Naturaleza el resultado de la actividad libre de la *Idea Absoluta*, del “volcarse” de ésta en la objetividad, liga la *Lógica* de Hegel con la teología específicamente cristiana. Así, la Idea Absoluta sólo puede demostrar su libertad en la creación libre del mundo.

El paso de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* concebido como proceso real de creación y no como un simple cambio metodológico de una ciencia a otra es sin duda uno de los puntos más débiles de la filosofía hegeliana, y representa la abdicación de una buena parte de los progresos que había conseguido con todo el análisis anterior, del mismo modo que la consideración del conocimiento absoluto como la forma última y más verdadera del ser representa su abdicación de los principios y consecuencias radicalmente críticos del pensamiento dialéctico.

Sin embargo, es importante notar que aún en esa forma última del concepto y su relación con el resto del sistema Hegel no busca la cristiana salvación en otro mundo. La meta no puede estar jamás en un más allá trascendente, pues sólo en estricta unidad con su proceso puede ser considerada la auténtica verdad, y por ello mismo, esa meta tiene que ser el regreso del ser a sí mismo a través de la negación de su otredad (El Espíritu Absoluto que supera la objetividad de la Naturaleza en la filosofía, en el Saber Absoluto). Pero esta concepción circular supera por sí misma, en cuanto al contenido se refiere, la representación misma de la creación. Todo este tropezado caminar no muestra sino la profunda contradicción existente en la filosofía hegeliana, entre sus potencialidades críticas, realistas e inmanentistas, y su obstinada envoltura idealista, conservadora e incluso pretendidamente cristiana.

3. La dialéctica en la *Enciclopedia* y en el sistema hegeliano. A modo de indicación

Como hemos indicado, la dialéctica hegeliana no sufrirá, a partir de la *Lógica*, ninguna alteración esencial ni adición fundamental. Con su examen podemos dar por concluida la investigación sobre la dialéctica en los propios textos de Hegel. Claro está que las aplicaciones concretas tienen el mayor interés para volver el estudio de la dialéctica algo más definitivo, pero no podemos hacer aquí esa labor. Sin embargo, antes de pasar al capítulo final quisiéramos indicar, más como una problematización que como resultado real, algunas tendencias que serán actualizadas en las distintas partes del sistema hegeliano.

Conocido es que Hegel nunca logró terminar el *Sistema de la Ciencia*, que aún después de la *Lógica* tenía planeado. Una vez que en 1816 fue llamado a la Universidad de Heidelberg para ejercer de profesor en la cátedra de filosofía, a sus cuarenta y seis años, se encontró frente al apremiante problema de tener un adecuado “compendio” para los cursos que ahí daría. En la Alemania de entonces esa era casi una exigencia primordial. Ya Kant había tenido que usar varios, ninguno de su autoría, que ofrecía a los alumnos y a partir de los cuales (generalmente para discutirlos más que para apoyarse en ellos) dirigía sus lecciones. Hegel no quería utilizar un compendio ajeno, ni perder el tiempo criticando autores que consideraba notablemente rebasados por su propia filosofía, así que comenzó sus cursos enseñando a partir de pequeños dictados que daba a sus alumnos y luego discutía. Lateralmente se dedicaría a escribir a toda prisa y con esta única finalidad el suyo propio, publicado en 1817, que recibió el nombre de *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio, para su empleo con sus lecciones*.

El gran *Sistema de la Ciencia* que había comenzado a planear desde 1801 y del que había publicado la *Fenomenología del Espíritu* como primera parte y la *Ciencia de la Lógica*, carecería de toda otra publicación en vida de Hegel, exceptuando la filosofía política (en la *Filosofía del Derecho*), si no fuera por este compendio que constituye la *Enciclopedia*. La Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu encuentran en él, igual que la Lógica, su lugar. Las tres ediciones que se publicaron a manos de Hegel (la última de las cuales, siendo preparada por él, fue publicada póstumamente) no contienen, sin embargo, desarrollos del nivel de profundidad y concreción alcanzados en la

Fenomenología y en la *Ciencia de la Lógica*. Sin embargo, contamos con la publicación de las lecciones que ofreciera, según notas de sus alumnos a veces incluso revisadas por el propio Hegel, sobre buena parte del sistema en un mucho mayor desarrollo. Lecciones sobre *Filosofía de la Historia Universal*, *Estética*, *Historia de la Filosofía* entre otras constituyen un material amplísimo del desarrollo del trabajo de Hegel, de la aplicación concreta de su método dialéctico, y sólo su estudio específico podría dar por concluida la investigación referente a la dialéctica hegeliana. Nosotros no podemos hacer aquí ese estudio, por razones que son bastante claras y que ya hemos mencionado.

En cambio, quisiéramos terminar este capítulo refiriéndonos a tres tendencias que se repiten aquí y allá en las distintas obras de Hegel. La primera fue desarrollada ya en el final del apartado anterior, y se relaciona directamente con la posición de la Idea Absoluta en el sistema, el cierre definitivo de éste y la posición del Saber Absoluto como la figura última del sujeto y de la libertad realizada.

La segunda tendencia se relaciona más bien con la filosofía de la Historia de Hegel, y encuentra su anclaje lógico en la forma de la esencia como fundamento y finalmente como realidad efectiva, que apareció en la *doctrina de la esencia*. A partir de la esencia como Realidad efectiva, ésta se entiende como manifestación perfecta de la esencia. La esencia como fundamento se vuelve Realidad efectiva en esa manifestación, que le es totalmente adecuada. Pero una conclusión posible de esta forma de ver la realidad, que a partir de ahora no es sólo la de la última forma del espíritu, sino de la totalidad de la historia y el desarrollo dialéctico, es aquella que en Hegel no sólo hace surgir la historia de su esencia, de la *Idea Absoluta*, sino que a la postre vuelve esa historia algo superfluo. El fundamento se agota al derramarse sobre el universo, pero su contenido total se encontraba ya largo tiempo atrás, prefigurado en el concepto en sí.

Esta conclusión completamente idealista tiene además la implicación metodológica de que todo aquello que no logra ser abarcados por la *Lógica*, aquella parte del fenómeno que se resiste a la mediación, es esencialmente “no verdadera” e inesencial. Así ocurre con los elementos aislados, “anecdóticos” y marginales de la historia. Esto no sólo es totalmente anticientífico, sino que deja fuera de la verdad justamente todos los impulsos revolucionarios y ajenos a la lógica histórica predominante (con su culminación en la sociedad capitalista moderna), que tienen el valor fundamental de mostrar la posibilidad de

otros tipos de organización y realización del orden social, y encuentran su estudio sólo a partir de eso que Benjamin llamaba la “historia a contrapelo”.

La última tendencia que puede encontrarse en la aplicación de la dialéctica del Idealismo Absoluto en el resto del sistema de Hegel es relativa a la Filosofía Política, tal como se encuentra en la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Se trata de la consideración de la *Wirklichkeit* como ya realizada, o de la actualidad histórica de la Razón, su identidad con el mundo. En términos concretos, esto significa políticamente que el Estado representa efectivamente el interés general, pues él es la realización política de la Idea Absoluta (específicamente, el Estado en tanto monarquía consitucional), y puede llevar a la conclusión de que toda individualidad debe de ser reprimida por tal interés, a menos que concuerde esencialmente con él. Aquí entra en juego la noción cristiana de sacrificio, que Hegel en distintos momentos y sentidos hace suya, y entra en juego en su forma más conservadora e incluso reaccionaria.

No podíamos dejar de hacer notar estas tendencias altamente criticables de la dialéctica hegeliana, pero es fundamental comprender que la mera indicación que aquí hemos realizado no puede contar de ninguna manera como su *crítica real* (y, por otro lado, de ninguna manera intenta hacerlo). Cada una de estas tendencias se da al mismo tiempo que una tendencia en dirección opuesta, y sólo comprendida la especificidad de la relación de estos antagonismos y su resultado puede hacerse tal crítica, que no sólo apunte los aspectos negativos, sino que, además de conservar todos los puntos más racionales, críticos y positivos de la doctrina hegeliana, muestre aún en esos aspectos negativos la contradicción que los ha de hacer ir más allá de sí mismos.

RESULTADOS Y REFLEXIONES FINALES.

UNA CONCLUSIÓN *NO* CONCLUSIVA

A lo largo de todo nuestro trabajo hemos ido adentrándonos en Hegel, en su obra, en su peculiar estilo y en su dialéctica. Hemos visto moverse por sí mismo, cual “delirio báquico”, todo tipo de contenido, experiencias, objetos, representaciones, categorías. Hemos mostrado las relaciones específicas de distintas obras fundamentales de Hegel con las preocupaciones históricas, morales, políticas e incluso económicas que en él nunca están desligadas. Vamos ahora a intentar mostrar una apreciación del conjunto tal como lo hemos venido desarrollando. No se trata aquí de sacar un concepto general de la dialéctica que, como debe haber quedado más que manifiesto, sólo puede ser una representación abstracta, pues la dialéctica en Hegel es muchas dialécticas; el contenido específico del concepto sólo puede encontrarse, en su forma más desarrollada, en la *Lógica*; y en su devenir, que Hegel ha mostrado como lo único verdadero, en toda su obra y en los distintos momentos de su configuración. Partamos entonces de ese concepto como ya conocido, y rescatemos algunas relaciones generales de él, tal como lo perfilamos desde la Introducción.

1. Dialéctica y Modernidad

El primer aspecto que aquí quisiéramos rescatar es el que vincula la dialéctica Hegeliana, en toda su complejidad, con el surgimiento y la consolidación de la sociedad burguesa. Pero con esto no queremos decir simplemente que se trata de un pensamiento burgués, que por ideológico tiene que ser eliminado. Nada más lejos de nuestra intención. En general, el introducir externamente una categoría a un objeto cualquiera, en este caso la dialéctica hegeliana, no ayuda nada en su comprensión, sino que más bien oculta sus rasgos específicos. Y no queremos tampoco decir que Hegel no sea un filósofo burgués, pues es completamente cierto que lo es. Lo que en verdad importa es que esa categoría nada dice por sí misma. Si el estudio interno de Hegel, la relación de éste con una clase, su integración en ésta y la forma en que en general supera esa pertenencia (en que va más allá de ésta) pero vuelve a caer en ella, muestra como resultado concreto y múltiplemente determinado que Hegel es la expresión del pensamiento burgués en el intento de conciliar

conscientemente sus más altos ideales con el carácter contradictorio de la realidad, entonces tenemos ahí un conocimiento real, completamente ajeno a la imposición externa.

Cuando decimos que la dialéctica de Hegel responde a una exigencia objetiva de la modernidad, aún cuando en algunos aspectos esa respuesta no pueda dejar de ser una respuesta mistificada y contradictoria, queremos decir que la consideración de la realidad como movimiento surgido de la propia contradicción interna de todo ser no podía surgir sino en una sociedad donde el modo de ser esencial es la atomización y la contraposición de cada individuo frente a otro, así como del hombre frente a la Naturaleza. Buena parte de la filosofía moderna había intentado dar cuenta de esta situación, y sin embargo, sólo lo había logrado a partir de elevar a una forma fija y abstracta esa contradicción. Kant mismo había desligado de la capacidad de realización práctica del sujeto todo contenido empírico, toda validez científica (pues, según él, la actividad humana, vista científicamente, se encontraba tan determinada por la causalidad mecánica como cualquier otra forma de objetividad), y había vuelto con ello a la libertad un asunto completamente interior al individuo, a quien el mundo se le aparecía como lo absolutamente contrapuesto. Hegel no niega que sea esa la forma dada de realidad del mundo moderno -si por realidad entendemos su forma meramente accidental de ser, que es, como hemos mostrado en el capítulo anterior, la forma de ser de lo simplemente dado-; es más, es justamente esa contraposición y en verdad toda la serie de antagonismos propios de la sociedad burguesa lo que lo lleva a conformar su dialéctica.

La contradicción entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo se vuelve en su filosofía el motor histórico del desarrollo. La dialéctica hegeliana, sin embargo, va más allá al no limitarse a señalar esa contraposición. Ante todo, lo fundamental para él es mostrar que la contraposición sujeto objeto, y particularmente su forma de relación más contradictoria, no es eterna sino histórica, no esencial sino accidental (aunque esta accidentalidad no es aquí opuesta a la necesidad, pues es tan accidental y meramente posible como necesaria desde un punto de vista histórico), y en la medida en que contradice sus propias potencialidades, es decir, en la medida en que es irracional, se muestra a su vez como irreal (en el sentido de la *Wirklichkeit*).

En el estudio que hemos realizado del joven Hegel, las penetrantes observaciones que éste realizara de la sociedad moderna se presentaron como parte esencial del proceso de

génesis de la dialéctica. Las problemáticas que aparecían bajo la forma de discusiones religiosas mostraron profundas motivaciones y contenidos socio-históricos y políticos. La forma moral (y con ello ya casi por obligación, religiosa) de presentarse dichas problemáticas en los escritos del joven Hegel se nos fue aclarando en la relación con el contexto cultural, social y filosófico en el que surgía. El resultado final fue justamente la relación esencial entre el nacimiento de la dialéctica hegeliana y el carácter contradictorio propio de la moderna sociedad burguesa. Y esto es tanto más claro en sus observaciones sobre el hombre privado moderno en contraste con el hombre de la antigüedad griega, y posteriormente, como vimos en el *Escrito sobre la diferencia*, con la concepción de la necesidad de la filosofía como resultado de la *Escisión*.

La modernidad se consolidó a sí misma de manera contradictoria, fundando la abundancia en la miseria, el desarrollo en el envilecimiento, la civilización en la barbarie, y Hegel fue de los primeros en dar clara cuenta de ese sustrato. Pero Hegel casó su filosofía con el destino de la sociedad burguesa. Hemos mostrado que a partir del periodo de Frankfurt, la sociedad individualista y mercantil (la sociedad del “hombre privado”) se le presenta como un dato insuperable. Su filosofía en general y su dialéctica en particular muestran la insolubilidad de la contradicción entre las tendencias más progresistas del pensamiento moderno (ejemplificadas en los ideales de la Revolución Francesa y posteriormente en el Idealismo Alemán) y su realidad antagónica. Desde los primeros ensayos se ha mostrado esta relación, pero como hemos visto, se ha mantenido hasta la formulación madura de la dialéctica en la *Lógica* hegeliana.

La *Lógica* ha mostrado del modo más acabado esta relación. En ella la dialéctica se desarrolla del modo más amplio, más abarcante y profundo, y sin embargo, también en ella opera esa unión esencial de la filosofía hegeliana con el horizonte teórico de la sociedad burguesa, y Hegel fue consciente de que ambas compartían el mismo destino. Se ha dicho mucho sobre el supuesto fin de la Historia en la filosofía de Hegel, pero en verdad hay poco en su obra que pueda sostener con seguridad que tal era su punto de vista. Con tanta o más razón cabe reconocer que él mismo vio -y no sólo de soslayo, sino que hizo de esta observación parte fundamental de su método- la historicidad de toda posición filosófica.

Hegel decía que una filosofía, cuando es auténtica, no es más que la misma época vuelta autoconciencia. Él mismo asumió esa perspectiva y decidió llevar la conciencia de su

época a sus más consecuentes y avanzados desarrollos. También fue claro para él que toda consolidación auténtica de una forma dada implica el comienzo de su muerte. Hegel creía que el futuro del Espíritu se encontraba en América, y fue consecuente al entonces dejar su consideración fuera de su sistema. Al final de su vida no se dedicó a la publicación de nuevos libros, sino a revisar y desarrollar más aún (en la medida en que esto fue posible) los principios que ya había fundado antes. Así revisó la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia*, seguramente con la conciencia de que no era a él a quien le tocaba hacer la vuelta de tuerca final que haría tronar todo el sistema, y que indicaría la dirección que la filosofía que lo siguiera debería de continuar.

2. Dialéctica y crítica, el camino de la emancipación

Los aspectos altamente críticos del hegelianismo han salido constantemente a lo largo de toda esta exposición. Desde su nacimiento, la dialéctica hegeliana es una herramienta de crítica y transformación de lo existente. En unidad con el principio de la Razón propia de la Revolución Francesa (que ésta se empeñara en realizar prácticamente), y con esto siguiendo en general al Idealismo Alemán, Hegel se entrega a la tarea de construir filosóficamente su concepto. La dialéctica pronto se presenta en su filosofía como la forma verdadera de la razón. Es crítica de las representaciones tradicionales, destrucción del sentido común y al mismo tiempo del mundo de objetos fijos y acabados que llena sus representaciones. Es también crítica del entendimiento propio de las ciencias positivas y del empirismo, y de lo que de tal entendimiento conservaba la filosofía de su época.

Y sin embargo, encontramos una y otra vez, en la *Fenomenología*, en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Enciclopedia*, la cancelación de ese carácter crítico (y con ello también, directa o indirectamente, práctico y revolucionario) que por otro lado nunca puede separarse por completo de la dialéctica hegeliana. El Saber Absoluto en la *Fenomenología*, la Idea Absoluta en la *Lógica*, el Espíritu Absoluto en su forma de ser filosofante en la *Enciclopedia*; todos esos momentos recorren la misma abdicación del derecho de la filosofía a ordenar el mundo, porque hacen suya la resignación que ve en la forma dada del mundo moderno la última figura posible de la realidad social, y por ello tienen que escapar hacia el mundo ideal de la filosofía y la especulación.

Hemos mostrado que la dialéctica, y más aún, las dialécticas desarrolladas por Hegel no se encuentran, aún en su propia obra, ligadas necesariamente a la Idea Absoluta. Por el contrario, muchas veces se muestran por completo indiferentes a ésta. Pero también hay que reconocer que el desarrollo y la profundización más grandes de la dialéctica hegeliana se encuentran justo ahí donde ésta aparece unida a tal Idea Absoluta.

Tal como el jugo dulce de la fruta requiere de su coraza para poder desarrollarse, así pareció la dialéctica necesitar de esa camisa de fuerza que es el Idealismo Absoluto y sus determinaciones esencialmente conservadoras para concretarse y desarrollarse en profundidad. Es cierto que idealismo y dialéctica no se encontraban en un principio separados, tal como en la semilla no se encuentran separados la corteza y el sumo de la fruta, pero justo en el momento en que aquellos más se desarrollan, muestran que simplemente no van bien juntos. El Idealismo Absoluto es como un traje que a todo momento parece irle mal a la dialéctica, que se descose una y otra vez y tiene que ser remendado por Hegel incesantemente. Su contenido profundamente realista y crítico violenta su forma conservadora, que tiene que reconformarse cada vez para impedir que se libere tal contenido y se ponga como lo fundamental.

La dialéctica misma es ese movimiento a través del cual ningún contenido se basta a sí mismo en una forma que no le sea adecuada, y justo donde más se desarrolla esta dialéctica, ahí mismo muestra su esencial diferencia y negatividad frente a la forma idealista que la contiene. Hemos visto esto en cantidad de casos, particularmente al hacer entrar la historia en la filosofía, por ejemplo, y de modo más abstracto en discusiones fundamentales como la de la identidad del ser y la nada y la forma en que el dogma y el paradigma que han sido destruidos por la perspectiva dialéctica son nuevamente levantados por un casi tozudo voluntarismo.

Liberar la dialéctica de la Idea Absoluta no debe representar la renuncia a tal dialéctica, pues con eso nada se habría ganado. Ante todo, se trata de desarrollar los principios propios que ya están en la dialéctica idealista, mostrar cómo cancelan su forma específica y a partir de eso desarrollar una forma de la dialéctica que, sin perder las perspectivas ganadas en su desarrollo idealista, junto con su esencia radicalmente crítica, permitan darle a ésta una forma en que esas tendencias no se encuentren reprimidas sistemáticamente, sino entregadas a su propio desarrollo.

El reto de la auténtica apropiación de Hegel por la filosofía posterior se encuentra así perfilado, y sólo de esta manera puede representar su auténtico recuerdo (*Erinnerung*), su re-interiorización (*Er-innerung*). Pensar que eso es posible como extraer el método y olvidar todo contenido es ir en contra de todos los supuestos de la dialéctica de Hegel. Una y otra vez él ha mostrado que no tiene sentido un método que sea algo ajeno al objeto, y que el método verdadero es justamente aquél que es la reproducción de la estructura y el desarrollo mismo de tal objeto. Cuando se hace del método hegeliano una mera abstracción formal, una supuesta ley universal del desarrollo a partir de una figura cualquiera (sea esta la tríada “tesis-antítesis-síntesis” o cualquier otra) se pierde justo aquello que es primordial rescatar, y no se hace experiencia alguna de su dialéctica.

La dialéctica hegeliana es ante todo comprensión de la realidad como autoproducción y autodesarrollo, y en ese sentido, comprensión del proceso de la realidad como “igualdad consigo mismo en el absoluto ser otro”, es decir, comprensión de la realidad como subjetividad. Que esto sea o no una antropologización absoluta del ser y la realidad (y más aún, que esto resulte algo completamente insensato o no) es algo que no corresponde a este trabajo determinar. Lo que aquí hemos conseguido concluir es la importancia de la dialéctica hegeliana, la pertinencia de sus concepciones y su esencia crítica, y sobre todo la necesidad de comprenderla no sólo como una realidad cerrada sino como una perspectiva abierta. Cuando uno se acerca a Hegel descubre que una buena parte de las críticas que siempre pensaba como ciertas y seguras se deben más bien a su incompreensión o a su conocimiento insuficiente. A lo largo de este trabajo, hemos intentado mostrar cuales perspectivas siguen hoy abiertas, vivas y exigiendo ser recuperadas.

Es incluso posible que la crítica de Marx a la filosofía de Hegel haya dado en su carácter mistificado más general. Pero esto no nos dispensa del estudio de su carácter más racional y crítico, sino todo lo contrario. La mayor enseñanza de Marx respecto a Hegel no es, seguramente, la crítica que realizara, que por ser tan general debe de ser superada, por más que sea esencialmente cierta. Su mayor enseñanza se encuentra en la invitación a no considerar de ningún modo a Hegel como “un perro muerto” -consideración tan extendida como escandalosamente falsa-. La apropiación del carácter crítico de la dialéctica hegeliana, por lo tanto, debe ser resultado de la apropiación de toda su variedad, de sus distintas y opuestas determinaciones, su multiplicidad interna. Un acercamiento a este tipo

de apropiación constituye el cuerpo de todo este trabajo. Ahora sólo nos queda desarrollar un último punto, antes de cerrar definitivamente esta tesis, y sólo provisionalmente la investigación sobre la dialéctica hegeliana.

3. Hegel y la *cancelación de la filosofía*. Una provocación final

A lo largo del estudio que realizamos intentamos mostrar lo limitadas que son las críticas que se le han hecho a Hegel en las que se supone que éste pensaba que la historia terminaba con él. Hemos mostrado que Hegel tenía una tremenda claridad sobre la historicidad de toda perspectiva, su carácter relativo y la negatividad que caracteriza *toda* forma fija de la conciencia. Hemos visto que muchas de las críticas a este respecto se deben más a malos entendidos que a la comprensión real de la esencia de la obra hegeliana. La propia esencia de la dialéctica ha mostrado que, siendo consecuentes con el propio Hegel, habría que llegar más allá de él mismo. La noción que tenía Hegel de América como la tierra del futuro, de donde todavía no cabía decir nada porque el espíritu no se había desarrollado lo suficiente, apoya la imagen que hemos presentado.

Pero hay otro sentido en el que, creemos, tiene alguna validez hablar de una *cancelación o negación* de la filosofía. Claro que sólo excluyendo toda consideración dialéctica esa cancelación puede significar su acabamiento total, su desaparición en la pura nada. Hegel ha intentado demostrar que la realidad había llegado en su tiempo a ser el lugar donde la razón podía identificarse plenamente. Esto puede seguirse por dos caminos, ambos conducentes a cierto tipo de negación de la labor filosófica, y ninguno de ellos, creemos, demostrable como la tendencia definitiva de la filosofía de Hegel. El primero, propio del idealismo más exacerbado, supondría que el mundo se ha vuelto totalmente racional. En muchos sentidos, el desarrollo del sistema de Hegel va haciéndose de esta interpretación cada vez con mayor fuerza, y tendencialmente todos sus conceptos filosóficos terminan no en la crítica sino en la afirmación y aceptación del orden social dado. Aunque es mucho más clara la elección personal que Hegel realiza en esta dirección, particularmente en sus años de madurez, es también cierto que este camino es sólo una de las posibles direcciones a las que apunta internamente la dialéctica y la filosofía hegelianas. El otro, mucho más interesante, supondría que la filosofía, mientras se mantuviera en “su propio elemento”,

como diría Hegel, había perdido todo poder de transformación real del orden dado. Si esta última aseveración fuera cierta, y creemos que lo es, significaría que la superación propia de la filosofía hegeliana y su dialéctica no sería más una superación filosófica, sino que tendría que comportar todo un nuevo punto de vista; es más, tendría que ser de un orden epistemológico radicalmente distinto.

En verdad esta consideración de la cancelación de la filosofía no es nuestra, sino que caló profundamente ya en las décadas que siguieron a la muerte de Hegel. Tanto en Feuerbach como en Marx y Kierkegaard, la superación del hegelianismo no pretende ser un nuevo sistema filosófico, una nueva doctrina o un nuevo método. Ante todo, Hegel había intentado demostrar que las fuerzas materiales e intelectuales de la humanidad estaban suficientemente desarrolladas como para que la práctica y la razón del hombre consiguieran una auténtica realización. Si había de darse un progreso más allá de esa filosofía, éste tenía que ser un progreso sobre la filosofía misma, tal como ésta había sido realizada por toda la historia de occidente, hasta su culminación en la sociedad moderna.

El carácter específicamente filosófico que tendría que ser cancelado no es ni mucho menos el carácter racional y crítico de la filosofía y la dialéctica hegelianas. Más bien, se trataría del carácter abstractamente intelectual de dicha filosofía, su separación última respecto a la práctica (proceso que hemos estudiado en la última figura del concepto en la *Lógica*, tanto como en el Saber Absoluto de la *Fenomenología*). Hemos mostrado cómo el sistema dialéctico de Hegel culminaba con la *cancelación de la acción*. Si una nueva forma de la filosofía pretende superar realmente la figura que Hegel le dio, uniéndola así (casi diríamos “fundiéndola”) a la forma de la sociedad en la cuál se gestó, ésta tiene que ser algo más que una mera filosofía, tiene que ser, realmente, su superación concreta.

4. De círculos, vueltas y reflejos. Del *ser* al *hacerse* en nuestra propia investigación, a modo de conclusión

Con esto hemos terminado todo lo que teníamos que decir acerca de la dialéctica hegeliana a partir de esta investigación. Ya desde la Introducción indicamos que la imposibilidad de incluir aquí una exposición y crítica del resto del sistema hegeliano le daba a nuestras conclusiones un carácter provisional. Ahora conviene observar que tal

carácter en verdad no puede ser superado más que relativamente. Se trata inevitablemente de un progreso inagotable que, en la *concepción* (es decir, en la reproducción en el concepto) de cualquier objeto va desde lo abstracto a formas cada vez más concretas de su conocimiento.

Hemos comenzado con una noción de la dialéctica totalmente general, unilateralmente abstracta, que apenas flotaba sobre las determinaciones propias de los distintos usos del término, y que poco o nada nos decía sobre el contenido que tendría en la filosofía hegeliana. A través del estudio de su génesis en el pensamiento de Hegel, y de la conformación de sus determinaciones a partir de la totalidad epocal, cultural, filosófica y política, esa noción se ha ido especificando cada vez más adquiriendo así más y más concreción. Finalmente, hemos mostrado la figura última de la formulación hegeliana de la dialéctica en el contenido de la *Ciencia de la Lógica*. Ésta última figura, igual que la exposición que hemos hecho del resultado de nuestra investigación, sólo es un concepto concreto porque es el resultado de toda la investigación.

Todo resultado, sin embargo, debe ser considerado también como un nuevo punto de partida. Ya indicamos que sólo una consideración crítica del despliegue del método dialéctico en la totalidad del sistema podría ofrecer un concepto realmente concreto de la dialéctica de Hegel. Un concepto cabal. Sin embargo, también ese sería un resultado determinado, y con ello, exigiría el inicio de una nueva investigación. El concepto que se hubiera logrado formar así, tendría que mediar ahora todas las observaciones concretas que de la dialéctica pudieran hacerse, y en este proceso, nuevamente habría de reformularse. Claro que la “interminabilidad” de este proceso no debe tomarse como refutación de cualquiera de las figuras específicas. Sólo la contradicción interna o la contradicción con el objeto pueden realizar esa refutación. Más bien se trata de la aceptación del “proceso infinito de lo finito” como lugar propio de la investigación filosófica, y la asunción radical de éste como el lugar de la verdad, que entonces tendrá que aceptarse no como *siendo*, sino como *haciéndose*. Esta consideración también se basa en la dialéctica hegeliana, pero implica ya el principio que debe superarla.

Sirva esta investigación para ese *hacerse* de la verdad, para su devenir a partir de múltiples vueltas, de múltiples perspectivas, que no se limitan nunca a ofrecer un conocimiento *solamente* sobre el objeto, sino que también y de modo esencial permiten el

conocimiento de nosotros mismos. La filosofía de Hegel es, como pocas otras, filosofía realmente *especulativa*. Permitamos entonces que el reflejo de nuestra propia *episteme* en la dialéctica hegeliana nos traspase y transforme. Sólo en la entrega y en la pérdida del supuesto “nosotros mismos” podremos encontrarnos finalmente de manera auténtica.

Bibliografía Básica

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978
- _____, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, España, 1990.
- _____, *Fe y Saber*, Colofón, México, 2001.
- _____, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1ª Ed., 1966, reimpresión.
- _____, *Propedéutica filosófica*, Universidad Simón Bolívar, Equinoccio, Venezuela, 1980.
- _____, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones del Solar, Argentina, 1976.
- _____, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, España, 1999
- _____, *Filosofía del Derecho*, UNAM, México, 1975.
- _____, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, FCE, México,

Bibliografía Secundaria

- Abbagnano, N., et. al., *La evolución de la dialéctica*, Ed. Martínez Roca, España, 1971.
- Adorno, Th. W., *Minima moralia, reflexiones desde la vida dañada*, Akal, España, 2004.
- _____, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, España, 1970.
- Álvarez, E., *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Trotta, España, 2001.
- Bloch, E., *El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1949.
- Cassirer, E., *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1993.
- D'Hondt, J. (dir), *Hegel y el pensamiento moderno, Siglo XXI*, México, 1973.

- D'Hondt, J., *De Hegel a Marx*, Amorrortu, Argentina, 1972.
- _____, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Argentina, 1971.
- Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, FCE, México, 1956.
- Florez, R., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, España 1983.
- Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Calden, 1970.
- Kaufmann, W., *Hegel*, Alianza, España, 1972.
- Kofler, L., *Historia y Dialéctica*, Amorrortu, Argentina, 1972.
- Kojeve, A., *La dialéctica de los real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pleyade, Argentina, 1972.
- _____, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto, Argentina, s.f.
- Labarriere, P.-J., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, FCE, México, 1985.
- Lefebvre, H., *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo XXI, México, 1976.
- Lefebvre, H., y Guterman, N., *Qué es la Dialéctica*, La Pleyade, Argentina, s.f.
- Lukács, G., *El Joven Hegel*, Grijalbo, España, 1970.
- _____, *Historia y Conciencia de Clase*, Grijalbo, México, 1969.
- Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Ed. Martínez Roca, España, 1972.
- _____, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, España, 1971.
- Miranda, J. P., *Hegel Tenía Razón*, UAM, México, 1989.
- Sartre, J.-P., *Crítica de la Razón Dialéctica*, Losada, Argentina, 2004.
- Segura, A., *Logos y Praxis. Comentario crítico a la Lógica de Hegel*, Ed. TAT, s. f.

- Veraza, Jorge, *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica de la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Editorial Ítaca, México D.F., 2005.