

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El concepto de verdad en el “Prólogo” de la *Fenomenología*

del espíritu de Hegel

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN

FILOSOFÍA

PRESENTA

ANDRÉS GÓMEZ DE TERESA

ASESOR:

DR. RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ

MÉXICO D.F.

2012



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 mi madre, que ha sido también mi padre y mi mejor amiga; por las risas y las largas conversaciones; por las cenas, los bailes y los cánticos poco coloridos; porque siempre ha estado ahí y porque de ella viene todo lo bueno que hay en mí; porque me enseñó a ver en las palabras más que sólo palabras; y porque nadie se merece más esta tesis, que aunque no es mucho, es todo lo que tengo.

Quiero agradecer especialmente a Ricardo Vázquez, por su incondicional apoyo en la realización de esta tesis; por su lectura atenta y sus comentarios siempre puntuales. Pero, sobretodo, porque fueron sus clases las que en cuarto semestre me convencieron de seguir estudiando filosofía.

También quiero agradecer mucho a Greta Rivara, por su apoyo y sus comentarios siempre inteligentes, y porque nadie como ella para poner la filosofía al alcance de todos.

Por último, quiero agradecer a Evodio Escalante, a Pedro Enrique y a Alfonso Vázquez, por su ayuda y porque los tres han sido grandes maestros para mí.

Índice

Introducción	Pág. 6.
Capítulo 1. Romanticismo y contexto de Hegel.....	Pág. 14.
1.1. Valores de Occidente y la Ilustración	Pág. 14.
1.1.1. Filosofía y poesía.....	Pág. 14.
1.1.2. Expulsión de Homero y separación de la naturaleza....	Pág. 15.
1.1.3. La Ilustración.....	Pág. 16.
1.2. Alemania, explosión del sentimiento.....	Pág. 21.
1.2.1. Revoluciones.....	Pág. 21.
1.2.2. Alemania en el siglo XVIII.....	Pág. 23.
1.2.3. Movimiento Pietista.....	Pág. 25.
1.2.4. Kant: revolución copernicana y autonomía moral....	Pág. 26.
1.2.5. Fichte: el sujeto absoluto.....	Pág. 29.
1.2.6. Goethe y Schiller.....	Pág. 32.
1.3. Romanticismo.....	Pág. 34.
1.3.1. Johann Georg Hamann.....	Pág. 36.
1.3.2. Herder y la teoría expresivista.....	Pág. 38.
1.3.3. Características generales del Romanticismo.....	Pág. 40.
1.3.4. La verdad romántica.....	Pág. 47.
1.4. Hegel, antes de la <i>Fenomenología del espíritu</i>.....	Pág. 48.
Capítulo 2. La verdad es el todo.....	Pág. 57.
2.1. ¿Qué es la filosofía para Hegel?, ¿cómo resuelve el problema de las diversas filosofías?	Pág. 57.
2.2. El desarrollo o la vida de la cosa misma.....	Pág. 69.
2.3. La verdad como sistema o ciencia.....	Pág. 73.

3. La sustancia sujeto	Pág. 81.
3.1. El sujeto como conciencia	Pág. 81.
3.2 La Sustancia-sujeto	Pág. 87.
4. El espíritu absoluto.....	Pág. 95.
4.1. La negatividad o la muerte.....	Pág. 95.
4.2. El Espíritu o la dialéctica del ser.....	Pág. 107.
5. Conclusiones.....	Pág. 127.
5.1. El concepto de verdad en el “Prólogo” de la <i>Fenomenología del espíritu</i>.....	Pág. 127.
5.2. Lo que implica pensar el concepto de verdad en Hegel para el mundo de hoy.....	Pág. 137.
Bibliografía.....	Pág. 143.

Introducción

El objetivo del presente trabajo consiste en realizar una lectura crítica sobre el concepto de verdad que se desprende a lo largo de las páginas del “prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Con esto no sólo se pretende clarificar la idea que tiene Hegel sobre la verdad o la estructura del mundo y la realidad, sino también, abordar sus relaciones con otros conceptos centrales de su pensamiento y mostrar sus límites y consecuencias en el ámbito epistemológico y ontológico.

Desde su nacimiento, la filosofía ha intentado detener el flujo de la vida diaria y la fuerza de la costumbre; ya Sócrates nos decía que era importante cuestionar las cosas que decimos y con base en las cuales actuamos diariamente, porque sólo así, al cobrar conciencia de lo que realmente somos, como individuos y como sociedad, es que podemos acceder, no sólo a la verdad de las cosas, sino también, a una mejor forma de convivencia tanto con uno mismo como con los demás.

En un principio, la filosofía consideró que aquel que se encuentra inmerso en la costumbre habita un mundo oscuro, contingente y contradictorio del que nada podemos decir antes de que cambie de forma, por ello, pensó que de existir una verdad sobre la estructura de las cosas, ésta tendría que hallarse más allá de este mundo y mostrarse como algo quieto, fijo, eternamente igual a sí mismo.

Sobre esta idea, que en su momento revolucionó la manera de mirar y pensar el mundo, creció Occidente. Hoy en día todavía vemos a la Física, por ejemplo, buscando leyes inamovibles y obligando al mundo a mostrar que en el fondo tiene una estructura fija y eterna. El problema es que, como vemos, esta idea, que en su momento se mostró opuesta a la costumbre, terminó siendo ella misma costumbre. Y por eso, ahora más que nunca, merece ser nuevamente examinada a fondo.

Un análisis de este tipo lo encontramos en la filosofía de Hegel que, siguiendo el principio de la filosofía planteado por Sócrates, también dice:

Lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello.¹

Y, dicho esto, nos ofrece, al considerar a la historia dentro de su pensar, una revisión de fondo de las categorías más básicas en las que descansa todavía hoy Occidente. Por eso, considero que un estudio sobre su filosofía siempre será productivo y necesario, pues hacerlo, nos llevará, inevitablemente, a cuestionarnos a nosotros mismos y a la sociedad y cultura en la que estamos inmersos, llevándonos a plantear la posibilidad de otra forma de ser con los demás como sociedad, con uno mismo y con la naturaleza.

Hegel es un nombre que por donde quiera que se escuche desprenderá intriga, curiosidad y respeto, pues su sistema filosófico tiene la fama de ser tanto el más fuerte de la historia como el más complejo e ininteligible. Es un filósofo que pone de cabeza a Occidente al afirmar que lo verdadero se encuentra más en la contradicción que en la identidad. Y así, bien podemos decir que la verdad del sistema hegeliano es ésta, la de ser el más fuerte, se podría decir, el más coherente y, a la vez, el más incomprensible y oscuro de todos los que han existido; tanto así, que Ramiro Flórez no titubea en afirmar que: “Entre 1805 y 1806 queda lista su primera obra genial: *La Fenomenología del Espíritu*, obra más difícil de toda la <Historia de la Filosofía>.”²

Durante mucho tiempo, Hegel estuvo planeando lo que sería su gran y complejo sistema filosófico, con el que anhelaba poder aprehender la totalidad de lo real, y fue

¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1966, pág. 23.

² Ramiro Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983, pág. 91.

hasta que cumplió 36 años que tuvo claro en qué consistiría éste. La primera obra que lo conformaría sería la *Fenomenología del espíritu*, con la que buscaba darnos un nuevo concepto de verdad y cambiar nuestra idea sobre lo que la realidad es, esto, al mostrarnos el camino necesario que ha llevado el saber a lo largo de la historia; desde su forma más simple, la conciencia natural, hasta la más compleja y verdadera: el saber absoluto. Esto, porque parece tener claro que si se quiere transformar la cosmovisión de su tiempo, primero, debe empezar por cambiar aquello en lo que ésta descansa: su concepción de la realidad o, lo que es lo mismo, de lo verdadero, pues a partir de ella se construye la concepción de todo lo demás. Por eso, si miramos bien, encontraremos que toda filosofía busca, antes que nada, aclararse en cuanto a la verdad de las cosas o la estructura de realidad y la relación que ésta guarda con aquel que la piensa y la percibe. Pues sólo teniendo una idea clara de ésta podrá aclararse en cuanto a lo que es el arte, el Estado o, incluso, el sistema solar.

De esta manera, Hegel quería que la *Fenomenología del espíritu* sirviera para introducir a la totalidad de su sistema, el cual estaba pensado en tres partes distintas: 1) la lógica, 2) la filosofía de la naturaleza y 3) la filosofía del espíritu. La intención final era mostrar que estas tres partes, que conforman la totalidad de lo real, se encuentran entrelazadas y juntas forman una unidad indisoluble o, mejor dicho, un sistema.

Lo complejo y lo oscuro de su pensar no sólo es producto de lo ambicioso de su anhelo, sino, más aún, de lo complejo y oscuro que fue el momento histórico que le tocó vivir. Es importante señalar que Hegel nace en el año de 1770 y vivió muy de cerca tres de las más grandes, imponentes e importantes revoluciones de todos los tiempos: la industrial, la francesa y la romántica. Cada una de ellas, claramente, apuntaba en una dirección distinta, lo que ocasionó que fuera un periodo ambivalente, en el que se dio una gran condensación de ideas y sentimientos que chocaban violentamente entre sí,

afectando directamente el pensamiento hegeliano, por eso, si pretendemos acceder a él, no podemos omitir su contexto histórico.

Ciertamente, tanto la Revolución francesa como la romántica parecen surgir como reacción a las secuelas que empieza a dejar la Revolución industrial. Pero aún así, apuntan en direcciones contrarias. La Revolución francesa, por un lado, se levanta contra la injusticia y la cosificación del ser humano, esto, en nombre de los valores que se han forjado y fortalecido en la Ilustración; valores que descansan, hay que decir, en la confianza exagerada que se le tiene a la razón, pues se cree que sólo a partir de ésta se puede acceder a la única y absoluta verdad de las cosas.

Contrario a esto, por el otro lado, el Romanticismo busca acabar con lo estrecho, frío y seco en lo que se ha convertido el mundo al poner por encima de todo a la razón y olvidarse del sentimiento y el saber poético; esto lo harán, al subvertir los valores en los que descansa Occidente y la misma Ilustración. En el Romanticismo se rompe con la idea de un mundo fijo y eterno al que se puede y debe acceder por medio de la razón y se empieza a pensar en un mundo abierto a infinitas formas de ser. Así, la verdad, para ellos, tiene muchas caras y sólo se accede a ella por medio de la intuición que se da, sólo, a través arte. Este movimiento busca, más que nada, un equilibrio entre las partes que conforman plenamente a todo ser humano: sentimiento y razón, naturaleza y sujeto, antigüedad y modernidad.

En un primer momento, Hegel se declara seguidor de la Revolución francesa, sin embargo, su formación intelectual se produjo en medio de un ambiente romántico, tanto así, que sus dos mejores amigos: Holderlin y Schelling, son reconocidos como dos de las figuras más importantes del primer romanticismo alemán. Aún así, nuestro filósofo se tomó su tiempo para tomar distancia de ambos movimientos y crear algo propio, aunque no pudo evitar estar fuertemente influenciado por ambos:

Hegel es deudor de ambos movimientos, del romántico y del ilustrado, a ambos les debe cosas importantes, pero busca una nueva salida al problema no por el abierto pronunciamiento a favor de las dos tendencias con exclusión de la otra, ni por una pretendida “reconciliación” de las mismas, sino por una superación-*Aufhebung*- que las elimine como tales, las conserve en sus creaciones positivas y las eleve a un nivel superior. En pocas palabras, Hegel busca una nueva forma de pensamiento que tenga toda la claridad y penetración intelectual de la ilustración, pero que no deje en el camino toda la riqueza de la realidad.³

Hegel, siguiendo el anhelo de su generación, busca el equilibrio o la unidad entre razón y sentimiento; no obstante, piensa que para hacer una verdadera transformación de la sociedad y del mundo en el que vive no basta con la intuición sino que es necesario llevar al entendimiento de la Ilustración a un nivel superior en el que se funda plenamente con una realidad que, en una primera estancia, lo supera radicalmente.

Ahora bien, ante lo oscuro que puede llegar a ser el pensamiento de Hegel y lo importante que resulta para nuestros días, este trabajo busca, a partir de revisar el concepto de verdad en la filosofía de Hegel, hacer comprensible aquello que en un primer momento se nos muestra indescifrable. Esto, con la esperanza de poder ayudar a cualquiera que quiera acercarse por primera vez a la filosofía de Hegel; pues, como he mencionado antes, sólo a partir de tener esta idea clara uno podrá, después, adentrarse libremente por los diferentes textos que conforman la totalidad de su obra.

Dicha obra es, a parte de oscura, muy extensa, por lo que intentar revisar y analizar cada una de sus partes por separado me llevaría, quizás, toda la vida. Y esto, sin la garantía de haberlo hecho del todo bien. Por ello, decidí acercarme al famoso

³ Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad*, Biblos, Buenos Aires, 1994, pág. 85.

“Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*: “prólogo al que algunos de los mejores conocedores de los escritos hegelianos consideran su ensayo más importante.”⁴

Pues si la *Fenomenología del espíritu* busca introducir al sistema de Hegel, su “Prólogo”, que uno debe leer antes de entrar en ella, más aún. En él, no sólo nos encontraremos con referencias y generalidades sobre la obra a la que antecede, sino, más específicamente, sobre los principios básicos en los que Hegel espera que descansa su sistema final, siendo así, la concepción de verdad su tema central. A lo largo de este texto nos muestra que la verdad o la relación entre el sujeto y el mundo, puede y debe ser pensada de otra manera. Así, en este trabajo se intentará, principalmente, aclarar esta nueva manera de pensar lo que es la verdad siguiendo muy de cerca la exposición de dicho texto.

Pero, al no poder omitir el contexto de Hegel, este trabajo también intentará mostrar qué papel ocupa el concepto de verdad que Hegel desarrolla en estas páginas dentro de la dura batalla que se da entre la Ilustración y el movimiento romántico, para ver, finalmente, si es verdad aquello que parece sugerirnos Rubén Dri de que la concepción hegeliana de la realidad puede ser considerada como una síntesis de ambos movimientos. No pretendo ser muy ambicioso en este punto por lo complicado y casi imposible que es reducir y sintetizar dos movimientos tan complejos y amplios como lo son la Ilustración y el Romanticismo; pues sin duda, cada autor que supuestamente los conforma es único y dentro de cada uno de estos movimientos suele haber más diferencias que similitudes. Aún así, a pesar de las dificultades para hacerlo, el primer capítulo de este trabajo será un intento por reducir ambos movimientos a simples generalidades, esto, más que nada, con la intención de mostrar de dónde provienen las ideas que retoma Hegel y ver cómo es que se van desarrollando de manera necesaria

⁴ Walter Kaufmann, *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, tercera edición, 1982, pág. 108.

hasta derivar en su propia concepción de verdad. Así, se intentará mostrar cómo, al no estar del todo conforme Hegel ni con uno ni con otro lado, su concepto de verdad busca integrar todo lo que su época respira, pues piensa que sólo de esta manera, podrá llegar a un nivel superior: el del saber absoluto.

Habrás que decir que no fue fácil pensar en una estructura del trabajo que nos llevara naturalmente de uno a otro concepto, esto, debido a que Hegel en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* no explica detenidamente cada uno de éstos ni tampoco se detiene en mostrar detalladamente cómo se relacionan entre sí, sino que habla de todos ellos al mismo tiempo, dando por hecho que el lector ya los conoce y domina a la perfección: “el prólogo no está construido en torno a un esbozo que sirva de esqueleto: más certero sería llamarle torrente de pensamientos que va de un núcleo a otro- por emplear la imagen de Nietzsche.”⁵

Después de mucho pensar sobre la estructura del trabajo, encontré que en dicho texto, Hegel nos proporciona dos principios a partir de los cuales se explica el concepto de verdad: 1) *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.*⁶ y 2) *todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.*⁷ Claramente, el primero se ocupa de la forma de su sistema o de la forma de la realidad y el segundo de aquello que lo conforma, es decir, de su contenido.

Por eso, decidí dividir este trabajo en cuatro capítulos. El primero, como ya dije, tendrá que ser el que trate de su contexto histórico, con él se busca mostrar cuáles son las ideas que más influyeron en su pensamiento, ver cómo y por qué se desarrollan, y cómo Hegel las recibe y las transforma. En el segundo capítulo entraremos de lleno en

⁵ Kaufmann, *op. cit.*, pág. 115

⁶ Hegel, *op. cit.*, pág. 9.

⁷ *Ibid.*, pág. 15.

la filosofía hegeliana, en él, ya teniendo una visión general sobre las ideas que lo circundan, se analizará el principio más sencillo de comprender de los comentados anteriormente: *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella*, el cual refiere a la forma que Hegel considera que tiene la realidad o la verdad y que es la misma que debe tener, por tanto, su filosofía. Esto, para, en el tercer capítulo, enfocarnos de lleno en el principio que enuncia: *todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto*:- principio que, me parece, necesita del primero para ser del todo comprendido. La intención es que con él veamos qué es aquello que llena, conforma y da vida al sistema mismo del que se habrá hablado anteriormente. Después, y por último, en el cuarto capítulo, veremos cómo dichos principios se juntan en el concepto de espíritu, el cual, por ello mismo, abarca al sistema mismo y así, a todo lo que conforma la realidad. Este último capítulo se enfocará en el desarrollofuncionamiento del espíritu y en su constante movimiento dialéctico, esto, para ver cómo la realidad se desenvuelve orgánicamentearrolla y mejora a partir de éste. Se espera que al final de este trabajo quede claro cómo se relacionan los dos principios antes mencionados entre sí y se vea que juntos, al conformar el concepto de espíritu, son la verdad del sistema hegeliano. Por último, ya teniendo una idea clara de lo que es el concepto de verdad en Hegel, tendremos que ver no sólo cómo se relaciona con el Romanticismo y la Ilustración, sino también, que implicaciones tiene el pensar en él para el mundo de hoy.

Capítulo 1. Romanticismo y contexto de Hegel

1.1. Valores de Occidente y la Ilustración

1.1.1. Filosofía y poesía

“Dejemos, pues, sentada la tesis de que todos los poetas, comenzando por Homero, no son sino imitadores de imágenes de virtud o de aquellas otras cosas de que tratan sus poemas; que no alcanzan la verdad, sino que son como el pintor de que hablábamos hace poco, el cual hace algo que parece un zapato a los ojos de aquellos que no entienden de zapatería, como tampoco él mismo, y que sólo juzgan por formas y colores.” (Platón, *República*)

A lo largo de la historia de Occidente, la poesía y la filosofía han mantenido una relación íntima tan compleja como cualquier relación amorosa. [En *Filosofía y poesía*](#), María Zambrano explora la historia de esta relación y observa que si bien fue con Platón que se produjo una primera ruptura, fue en la Ilustración cuando ésta se volvió más radical y extrema.

Como ya se ha mencionado en la introducción, para poder abrazar plenamente el concepto de verdad en Hegel es necesario que, antes, nos adentremos de lleno en la dura batallaba que se dio entre el movimiento romántico y la Ilustración. Pues al darse a la par que Hegel formaba su pensamiento, ésta lo afectó directamente. Pero, para poder adentrarnos en ella, resulta inevitable contar, aunque sea brevemente, la historia de aquel amorío del que nos habla Zambrano. Ver, primero, cómo y por qué con la Ilustración se da la mayor ruptura entre estas partes. Segundo, observar cómo en el Romanticismo se produce una reacción en contra de ésta y su obsesión de hacer del mundo un texto racional. [Finalmente, veremos](#) en qué medida el concepto de verdad en Hegel se incorpora en esta discusión; haciendo, no sólo más transparente lo que pretende con él, sino también, su cabal comprensión. De esta manera, al final de este

trabajo, también podremos contemplar si podemos afirmar o no en que sentido el concepto de verdad en Hegel se muestra como una síntesis de ambos movimientos.

1.1.2. Expulsión de Homero y separación de la naturaleza

En la *República* de Platón se acusa a la poesía de estafadora y se le condena al exilio. Se hace a un lado a la poesía como contenedora de la verdad y el ser humano se separa del mundo natural del que por tanto tiempo se sintió parte. Y así, con este acto, dice Zambrano, se da inicio a lo que conocemos como Occidente.

El filósofo griego ya no espera a que las cosas se le presenten por sí mismas – como ocurre con una actitud meramente receptiva de contemplación de la naturaleza-, sino que las busca con base en un método. En ese sentido, Zambrano señala:

Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí empieza el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido.⁸

La poesía ya no satisface las nuevas necesidades (preguntas) que ha traído la razón filosófica y, no sólo eso, sino que atenta contra ésta al perseguir lo múltiple y diverso, lo cambiante y temporal, lo incognoscible. El poeta se entrega a la inmensidad del mundo y aspira ser uno con ella, vive enamorado de todo lo que lo rodea hasta tal punto que se olvida de sí mismo. Por el contrario, al filósofo no le interesa nada que se oponga a la unidad, a lo verdadero, a las ideas. Más que fundirse con la naturaleza, parece intentar huir de ella, del cambio, de lo contingente y temporal.

⁸ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, México, cuarta edición, 1996, pág. 16.

Encontramos así, en la Grecia de Platón, la primera gran confrontación entre la razón y el pensamiento poético. No obstante, tuvo que pasar mucho tiempo para que por fin, con la Ilustración, la condena platónica a la poesía se llevara a la práctica.

1.1.3. La Ilustración

Zambrano cree que fue por la idea del amor de Platón que le fue permitido a la poesía estar presente durante toda la Edad Media; no importa si realmente fue así, sin embargo, es evidente que la razón filosófica volvió a hacer erupción con la llegada de la Modernidad. El hombre ya no quiere esperar hasta la muerte para poder disfrutar del amor (como en el cristianismo), y por eso es que vuelve la mirada hacia este mundo. La filosofía moderna es aún más ambiciosa que la del propio Platón, y no se conforma con *encontrar* la verdad sobre la naturaleza humana, sino que busca, se podría decir, poseerla; y la razón será el instrumento para hacerlo.

Descartes, al dudar de todo, rompe con cualquier saber sagrado o heredado y le concede total poder a *su* razón. Puedo dudar de todo menos de que exista algo que está pensando:

Mas inmediatamente después me fijé en que, mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo, que lo pensaba, fuera algo. Y advirtiéndome que esta verdad: *yo pienso, luego yo soy*, era tan firme y segura que no podían conmovérsela todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba.⁹

Así, cobra vida el sujeto moderno, el cual, a partir del uso correcto de la razón, decidirá por sí mismo lo que deba o no considerarse por verdadero. En el *Discurso del método*, nos encontramos con un Descartes que está preocupado por demostrar que el

⁹ Rene Descartes, *Discurso del método*, Losada, Buenos Aires, 1959, pág. 104.

mundo que percibe es tal como lo percibe. La verdad para este filósofo, entonces, se encuentra en un mundo externo a nosotros, al cual, sólo podemos acceder si hallamos, antes, un método de carácter racional (lógico) que nos garantice acercarnos de manera correcta a él.

En *El espíritu de la ilustración*, Todorov afirma: “El primer rasgo constitutivo de la Ilustración consiste en privilegiar las elecciones y decisiones personales en detrimento de lo que nos llega impuesto por una autoridad ajena a nosotros”¹⁰ De esta manera, con Descartes, parece nacer el espíritu de la Ilustración, que implica, ciertamente, una actitud crítica.

La razón se convierte, además, en la única herramienta por medio de la cual el mundo puede mostrarse como en realidad es. Pero, cabe aclarar, Descartes no está dudando simplemente de cualquier cosa que se le ocurre, sino que se apoya en un método de carácter deductivo que lo va guiando por el camino sinuoso del conocimiento.

Y por eso, en *Las raíces del romanticismo*, Berlin afirma que el inicio de la Ilustración implica que: “Hay solamente un modo de descubrir estas respuestas, y es gracias al uso correcto de la razón, deductivamente como en las matemáticas, inductivamente como en las ciencias de la naturaleza.”¹¹ Se confía en el poder y capacidad de la razón para encontrar respuestas a todas las preguntas serias. Y se piensa que, con ella, todos los elementos que componen al mundo se pueden ordenar y ensamblar en una sola pieza:

¹⁰ Tzvetan Todorov, *El espíritu de la ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, pág. 10.

¹¹ Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Buenos Aires, segunda edición, 2000, pág. 46.

El modelo general-quiero destacar- de esta noción es que la vida, o la naturaleza, consiste en un rompecabezas. Nos hallamos en fragmentos dislocados de este rompecabezas, y debe de haber algún modo de poner estas piezas en su lugar.¹²

De esta manera, se piensa que hay sólo una manera posible de ser del mundo, y por ello, se exige que haya unidad y congruencia entre todas las ciencias.

Se produce, así, un retiro del mundo para concentrarnos en nuestros propios procesos de observación. Se busca cobrar conciencia de lo que somos y de lo que hacemos, todo esto a partir de abstraer el mundo que observamos y juzgamos. Y se crea una sensación de control y dominio sobre él. Por eso la famosa cita de Bacon: “conocimiento es poder”¹³.

Como señala Berlin, con el nacimiento del sujeto moderno y la libertad de pensamiento que con él se ganaba, empezaron a generarse grandes y violentas disputas:

Pero lo que es común de todos estos pensadores es la noción de que la virtud reside, en definitiva, en el conocimiento; de que si sabemos lo que somos y lo que necesitamos, y sabemos dónde obtenerlo, y lo hacemos por los mejores medios a nuestra disposición, podemos llevar una vida feliz, virtuosa, justa, libre y satisfactoria. Ellos compartían la noción de que todas las virtudes eran compatibles.¹⁴

Y, además, todos ellos tenían plena confianza en que: “estábamos progresando, llevando a cabo descubrimientos, erradicando antiguos prejuicios- la superstición, la ignorancia, la crueldad-, y que estábamos bien adelantados en el desarrollo de una ciencia que haría a la gente feliz, libre, virtuosa y justa.”¹⁵

¹² Ibid., pág. 46.

¹³ En: Charles Taylor, *Hegel, Anthropos*, Barcelona, 2010, pág. 7.

¹⁴ Berlin, *op. cit.*, pág. 48.

¹⁵ Ibid., pág. 54.

Con la Ilustración se vuelve a confiar plenamente en el poder de la razón, se respira optimismo por todos lados y se piensa en que por fin el ser humano ha llegado a la edad de madurez y podrá hacerse cargo de su propio destino.

Sin embargo, todo ello implicaba una nueva y más radical ruptura con su contraparte poética, y por eso Antoni Marí [indica](#) que:

El Siglo de las Luces pretendió barrer de la faz de la tierra, de la naturaleza y del espíritu del hombre los más pequeños trazos de lo demoníaco, puesto que la razón discursiva se resentía, se invalidaba, frente al orden del conocimiento de la contradicción, de la ilimitación y del sinsentido.¹⁶

y [más adelante afirma](#):

El conocimiento basado en el principio de semejanza, que había organizado todas las figuras del saber, fue desplazado en los primeros años del siglo XVII del saber occidental. Las cosas se cierran sobre sí mismas, dejan de remitir a otras figuras enlazadas entre sí por vínculos analógicos y mágicos. Una mesa es sólo una mesa y ha dejado de ser para siempre un altiplano: las cosas se han replegado en su identidad y no remiten a resonancias, emulaciones o analogías de otras cosas diferentes o ellas mismas.¹⁷

El resultado fue que la razón se elevó sobre todas las demás cosas de manera radical y con ello se mutiló al ser humano de su parte poética, es decir, de su capacidad para sentir el mundo. Adorno y Horkheimer percibieron así el lado negativo de este intento de “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”:

Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.¹⁸

¹⁶ Antoni [Marí](#), *El entusiasmo y la quietud*, Tusquets, Barcelona, segunda edición, 1998. Pág. 15.

¹⁷ [Ibid.](#), [pág.](#) 21.

¹⁸ Adorno y Horkheimer, *La dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, octava edición, 2006, [pág.](#) 59.

En esta época hay novelas, cartas de amor y cuadros profundamente bellos, palabras e imágenes que alteran lo más profundo de nuestro ser, sí, pero todo ello queda reducido al puro y vano entretenimiento y placer: “El artista creador es el que decide por sí mismo sobre sus composiciones y las destina al goce puramente humano.”¹⁹

Para la Ilustración hay aparentemente un sujeto que se autodefine, sin embargo, está limitado por un mundo estable e inmutable al que debe adaptarse. Y por tanto, se dice que algo es verdadero sólo cuando se ha encontrado un pensamiento, idea o ley, que coincida plenamente con la estructura fija del mundo. Pero la verdad ya no es buscada por puro placer y entretenimiento, sino porque se cree que sólo a partir de conocer el mundo es que se le puede sacar mayor provecho a éste, es decir, dominarlo mejor y hacer con él lo que más beneficie al ser humano y a su sociedad.

Paradójicamente, el aparente triunfo de la razón en todos los órdenes de la vida moderna va acompañada por el desarrollo y proliferación de irracionalismo, tal como lo indica Berlin:

Así, y tal vez para sorpresa de los que creen que el siglo XVIII fue un siglo armonioso, simétrico, infinitamente racional, elegante y cristalino; un espejo pacífico de la razón y la belleza humana no perturbado por algo más profundo o más oscuro, encontramos que nunca en la historia de Europa tantas personas irracionales han vagado por ella solicitando adhesión (masones, rosacruces, nigromantes, quirománticos e hidrománticos).²⁰

Las sociedades europeas pensaban que sacando del mapa todo aquello que no se pudiera empalmar con la razón se accedería, automáticamente, a un mundo perfecto, limpio y transparente. No obstante, esta forma de pensar que obliga al mundo y al ser humano a ser algo puramente racional, nunca pudo satisfacer el deseo y las necesidades

¹⁹ Todorov, op. cit., pág. 14.

²⁰ Berlin, op. cit., pág. 74.

de todos los individuos que integraban a aquellas sociedades. Y por eso, ya desde aquel entonces había muchas personas buscando asilo en otros mundos, intuyendo que quizás el fin de éste estaba a punto de comenzar.

1.2. Alemania, explosión del sentimiento.

1.2.1. Revoluciones

Para tener una noción general de lo que pasaba en el mundo en la época de la que surgiría el pensamiento de Hegel, es necesario mencionar que, a la par de las ideas que aparecían en la Ilustración, las sociedades europeas empezaban a transformarse y se adaptaban poco a poco a los nuevos modos de producción capitalista, ello implicaba una separación radical entre el trabajador y sus herramientas de trabajo. Los feudos empiezan a desmoronarse y, como señala Rubén Dri, con ello: “ Se echaron a la calle las mesnadas feudales para volcarlas al mercado de trabajo; se expulsó a los campesinos de sus tierras”²¹ ; además, se crea una moneda única, obra de mano barata y compradores de mercancías. Así, se desarrolló un sistema de producción económica que parecería acorde con las ideas ilustradas, en las que cada quien, como ser autónomo y libre, tiene que ver únicamente por sí mismo.

No obstante, a mediados del siglo XVIII, a raíz de la Revolución industrial, se empezaba a manifestar lo contrario, pues como indica Ripalda: “las diversas formas del todo social se le oponen al individuo, como mero medio para sus fines privados, como necesidad extraña.”²² El individuo que había sido rescatado con la modernidad y que afirmaba su autonomía por medio de la razón, es aplastado por el utilitarismo y el peso del mercado.

²¹ Dri, *op. cit.* pág. 22.

²² *José María Ripalda, La nación dividida, F.C.E., México, 1978, pág. 18.*

La separación con la naturaleza iniciada con Platón, llegaba a un punto extremo con la gran industria: el trabajador no se reconoce ni en lo que produce ni tampoco en todo lo que lo rodea. El Mundo pierde cada vez más el poco encanto que le queda y el ser humano se siente cada vez más solo. Todo esto lo resiente Europa. Y no es mera casualidad que a finales del siglo XVIII la pasión haya explotado por todos lados y se hayan dado dos de las más grandes revoluciones de todos los tiempos: La francesa y la romántica. Al respecto, dice Berlin:

Surge repentinamente una erupción violenta de la emoción, del entusiasmo. Las personas comienzan a interesarse en edificios góticos, por la introspección. La gente se vuelve súbitamente neurótica y melancólica; comienza a admirar el arranque inexplicable del talento espontáneo. Hay una retirada general de aquel estado vidrioso, simétrico y elegante. Al mismo tiempo, ocurren otros cambios. Estalla una gran revolución; hay descontento; se decapita al rey; comienza el terror.²³

De esta manera, Occidente empezaba a manifestar un malestar que apunta a que algo no estaba saliendo de acuerdo a lo pensado y se comenzaba a percibir la necesidad de un nuevo cambio.

La Revolución francesa y la romántica se dan casi al mismo tiempo. Las dos surgen también como una reacción ante todo esto en lo que había terminado por caer la Ilustración. La primera se caracteriza por buscar llevar a la práctica los valores e ideales que se habían gestado durante el Siglo de las Luces: autonomía, libertad, igualdad, democracia, universalidad, racionalidad, etc., mientras que el Romanticismo busca lo irracional, lo oscuro, lo infinito, lo indecible, lo particular, lo poético. Sin embargo, si se observa bien, no defienden cosas tan diferentes, como dice Mari: “Estos dos movimientos, son dos instantes que afirman la verdadera esencia del hombre: su

²³ Berlin, [op. cit.](#), pág. 25.

libertad. Libre en esfera política y libre en la creativa, el primero fruto de la razón y el segundo de la imaginación.”²⁴

Aunque es claro que, por el contexto en el que se dieron, generaron muy diferentes resultados. Francia, impulsor de grandes avances científicos e intelectuales, era un país plenamente consolidado que se afirmaba como una de las grandes potencias mundiales, en donde todas las ideas que se fueron generando durante la Ilustración ya no podían ser reprimidas, y esto, junto con las injusticias que el nuevo sistema de producción dejaba ver, terminarían por llevar al fin de la monarquía y al distanciamiento con la religión cristiana.

Por el contrario, la situación en Alemania era totalmente diferente, a continuación se explicará de manera muy breve ésta, para mostrar cómo pudo generarse un movimiento filosófico y estético tan complejo como fue el romanticismo alemán, del que surgió el pensamiento de Hegel.²⁵

1.2.2 Alemania en el siglo XVIII

Mientras Francia, Inglaterra y Holanda, que ya consolidaban un Estado independiente y centralizado, se levantaban sobre el resto de Europa como las grandes potencias, Alemania sufría las consecuencias de ser objeto de constantes y violentas guerras:

el imperio quedó dividido en más de trescientos estados independientes con gobiernos despóticos de tipo feudal en un momento en el que los países vecinos constituían la unidad nacional indispensable para la formación de un mercado nacional para el desarrollo de fuerzas productivas.²⁶

²⁴ Marí, [op. cit.](#), pág. 25.

²⁵ Esto lo haré siguiendo muy de cerca el texto de Berlin antes [mencionado](#).

²⁶ Dri, [op. cit.](#), pág. 28.

La Guerra de los treinta años es la más conocida por lo sangrienta y violenta que fue, en la que los franceses (entre otros) invadieron su territorio y eliminaron una gran porción de su población. Refiriéndose a ésta, dice Berlin:

Nunca antes se había eliminado tal número de personas cualquiera fuera la razón y la desgracia para Alemania fue aplastante. Ahogó en gran medida su espíritu, con el resultado de que la cultura alemana se volvió provinciana, quedó desbaratada en pequeñas cortes provinciales. No había un París, no había un centro, vida, orgullo.²⁷

Lejos de ser aquel país que inspira progreso y bienestar económico al que todos voltean a ver hoy en día en busca de una mejor oportunidad de vida, era todo lo contrario: desgarrado, dividido, dolido, resentido y, en gran parte, todavía feudal y despótico. De manera que era, por mucho, uno de los países más rezagados de Europa.

Berlin afirma que todo esto llevó a los alemanes a un gran complejo de inferioridad nacional frente a los grandes estados progresistas de Occidente que se expreso en:

un odio profundo por Francia, por las pelucas, por las medias de seda, por los salones, por la corrupción, por los generales, por los emperadores, por todas las grandes y magníficas figuras de este mundo, que eran, simplemente, encarnaciones de la riqueza, de la maldad y de lo diabólico. Se trata de una reacción natural por parte de una población humillada y devota, y se ha manifestado desde aquellos tiempos también en otros lugares. Es una forma particular de anticultura, antiintelectualismo y de xenofobia.²⁸

²⁷ Berlin, *op. cit.*, pág. 59.

²⁸ *Ibid.*, pág. 63.

1.2.3. Movimiento Pietista

Todo este sentimiento de inferioridad junto con el dolor vivido y la aparente imposibilidad de cambiarlo, llevaron a la sociedad alemana a la introspección y a un movimiento espiritual similar al estoicismo:

Frente a este marco, el movimiento pietista-que es, en realidad, la raíz del romanticismo- quedó profundamente arraigado en Alemania. El pietismo era una rama del luteranismo y consistía en el estudio cuidadoso de la Biblia y en el respeto profundo por la relación personal del hombre con Dios. Había, en consecuencia, un énfasis en la vida espiritual... todos estos fundadores del movimiento pietista lograron traerle comodidad y salvación a un gran grupo de seres humanos oprimidos socialmente y miserables políticamente. Se dio una retirada a lo profundo.²⁹

Taylor coincide en señalar al pietismo como fuente de la renovación alemana: “Volvió a una religión el corazón, de la devoción entusiasta, de la renovación en la cual los hombres estaban llenos del fuego del espíritu.”³⁰ Y sorprendentemente, aunque iba en dirección contraria a la Ilustración, se encontraba, también, cercana a ella:

El resultado fue que se encontró a sí misma aliada con la Ilustración en ciertos puntos importantes, a pesar de la profunda diferencia de la base espiritual entre ellas. El pietismo tendía a denigrar la preocupación por el dogma y las diferencias confesionales. También acababa defendiendo al individuo, a sus sinceras convicciones y a sus comunidades libremente escogidas contra las grandes estructuras oficiales del Estado y de la Iglesia que exigían obediencia.³¹

Así, de acuerdo con la cita anterior, la Ilustración habría cruzado fronteras y fue bien recibida en Alemania, aunque claro está, de una manera muy particular, pues “religión e ilustración nunca fueron dos campos opuestos, como en Francia.”³² Y es que

²⁹ Ibid., pág. 61.

³⁰ Taylor, *op. cit.*, pág. 10.

³¹ Ibid., pág. 10.

³² Ibid., pág. 11.

la religión que impera en Alemania —el protestantismo y el pietismo—, está ya separada de los dogmas impuestos por la Iglesia cristiana, además de que se produce en el interior de cada individuo y pierde, por ello, su carácter positivo. De esta manera, al defender la individualidad y la autonomía, el espíritu de la Ilustración en Alemania no significó una confrontación con la religión y lo espiritual, puesto que parecían buscar el mismo objetivo.

Esta nueva forma de Ilustración espiritual que se da en Alemania, conocida como la *Aufklärung*, terminará por ser fundamental para lo que sería posteriormente el Romanticismo, puesto que en ella se afirmaba la razón y la autonomía, pero sin dejar a un lado lo espiritual, lo interno, lo sensible.

1.2.4. Kant: revolución copernicana y autonomía moral

Debido a que la filosofía de Kant ofrece un ejemplo claro para entender el desarrollo de la Ilustración en un ambiente pietista, además de que su filosofía es fundamental para poder comprender el complejo pensamiento de Hegel, a continuación se expondrán brevemente algunas de sus líneas generales.

Las violentas discusiones entre racionalistas y empiristas de los siglos XVII y XVIII terminaron por poner en crisis a la ciencia y a la razón como medios seguros para acceder a la verdad. David Hume había dejado claro que todo conocimiento debe partir, contrario a lo que pensaba Descartes y los racionalistas, necesariamente de la experiencia —y así también lo consideraba Kant—, y afirmaba, que por ello, el principal problema de las ciencias es que no hay nada en la experiencia misma que pueda garantizar el acceso a un conocimiento universal y necesario, pues no porque las cosas se hayan mostrado previamente de una manera particular significa que serán así por siempre. Vemos así, a un David Hume que sigue pensando que hay un mundo

externo a nosotros, del cual, sólo podemos sacar conclusiones probables. Y por ello, la verdad termina siendo una cuestión de fe, es decir, una idea que crea la mente como por instinto para poder estar bien y vivir tranquila.

En 1781, con la *Crítica de la razón pura*, Kant busca poner fin a la dura batalla entre empiristas y racionalistas, dotar de nuevo a las ciencias de un sentido en el que el conocimiento pudiera ser universal y necesario, y mostrar cuáles son los límites de la razón estableciendo qué preguntas están fuera de su alcance y cuáles no.

Kant nos habla de un sujeto trascendental, que simultáneamente es todos y nadie, y observa que éste, al momento de conocer, está, de hecho, adaptando o configurando aquello que percibe a sus intuiciones a priori y categorías. En ese sentido, Kant afirma que es el mundo el que se adapta al sujeto y no al revés. Y como todos tenemos la misma estructura cognitiva, es decir, percibimos y cortamos el mundo formalmente de la misma manera, es que podemos elevarnos de la mera experiencia al conocimiento universal y necesario. En esto consiste la famosa revolución copernicana de Kant con la que transforma radicalmente la manera de pensar y percibir al mundo, con ella, se deja claro que la verdad para este filósofo, contrario a lo que se ha pensado desde Descartes, se encuentra en el sujeto mismo y no en el mundo. No obstante, vemos que sigue considerando que ésta, la verdad de las cosas, debe ser sólo una, universal y necesaria, a la que todo ser humano puede llegar por igual.

Con los juicios sintéticos a priori, se pone fin a la guerra entre empiristas y racionalistas, y se salva a la ciencia del desprestigio y la desconfianza. Sin embargo, la razón iba a quedar profundamente dolida por tener que renunciar a su aspiración de saber cómo es el mundo en sí mismo, fuera de nuestras categorías, así como a preguntas tan profundas y esenciales para la vida diaria sobre la existencia de Dios y la libertad humana.

Para Kant, filósofo ilustrado que admiraba el poder de la razón y de las ciencias, había una Razón pura por encima del tiempo y del espacio que llevaría naturalmente a todos los seres humanos a las mismas respuestas. Y aunque ésta le había mostrado que debía dejar de preocuparse por preguntas que van más allá de la mera experiencia humana, no estaba conforme con vivir en un mundo [estrecho](#), gris, frío, sin real cabida para las emociones y la vida interior del ser humano.

En palabras de Berlin: “Kant estaba auténticamente intoxicado con la idea de la libertad humana. Su educación pietista[...] lo llevó a preocuparse intensamente por la vida interior y moral del hombre.”³³ Decía que no podemos tener la certeza de que realmente somos libres, no obstante, ante la incertidumbre, debemos optar por su existencia, pues sin ella el ser humano quedaría reducido a la nada y no podría distinguirse del elemento más elemental y simple de la naturaleza. Así, en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Kant afirma que el ser humano es libre porque tiene la capacidad de distinguir entre las pasiones o inclinaciones y la noción del deber. Y aunque las inclinaciones dan la apariencia de ser “nuestras”, en el fondo, son impuestas por algo externo, la naturaleza, y por tanto, si actuamos conforme a ellas, no podemos afirmar que actuamos libremente. En cambio, al optar por el deber vamos más allá de la naturaleza, la confrontamos y superamos, somos libres, pues actuamos por convicción propia.

La misma razón es la que nos muestra los principios objetivos (imperativos) de cómo debemos actuar en la vida diaria: “Todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa.”³⁴ Sin embargo, estos conceptos no son

³³ [Berlin, op. cit.](#), pág. 100.

³⁴ Kant, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 2007, pág. 35.

más que fórmulas que nosotros mismos debemos dotar de contenido en cada decisión importante que tomemos. Es el mismo ser humano, cada uno por separado, el que se da a sí mismo la ley por medio de la cual actúa, a pesar de que en muchas ocasiones ésta se opone radicalmente a lo que él desea. Y así, lo maravilloso y admirable del ser humano, y por lo que es realmente libre, es porque es él mismo quien crea y decide sus valores: “Los valores no son estrellas de algún firmamento moral, son interiores; son lo que los seres humanos eligen libremente como razón de vida, de lucha o de muerte.”³⁵

A Kant le resultaba fundamental llegar al conocimiento universal y necesario por medio de la ciencia y la razón especulativa, pero igualmente importante le resultaba afirmar y pelear por la capacidad de cada ser humano particular para determinar sus propias vidas, es decir, por la autonomía moral de cada individuo. Y así, Berlin nos permite observar que aunque:

Kant odiaba el romanticismo. Detestaba toda forma de extravagancia, de fantasía, lo que él llamaba el *Schwärmerei*: cualquier tipo de exageración, misticismo, vaguedad, confusión. [...], se le considera con justicia uno de los padres del romanticismo, en lo que hay cierta ironía.³⁶

1.2.5. Fichte: el sujeto absoluto

A finales del siglo XVIII, Kant ya era, por mucho, el máximo representante de la filosofía alemana. Sin embargo, la idea de que existiera la idea de un mundo en sí mismo que se nos escapa de las manos y del cual no podemos decir nada, pesaba inmensamente sobre todos sus contemporáneos y posibles sucesores.

Con formato: Sangría: Primera línea:
0 cm

³⁵ Berlin, *op. cit.*, pág. 104.

³⁶ *Ibid.*, pág. 99.

Fichte³⁷ entra en escena en la historia de la filosofía al intentar superar esta escisión. Y afirmará, para ello, que no existe nada en el universo que sea independiente del sujeto. Las cosas no tienen existencia por sí solas, el libro no es libro si no hay un sujeto que lo perciba como tal. Así dirá, llevando al extremo al sujeto kantiano, que ya en el percibir mismo está implícito un producir, que todo lo que es el mundo, el universo mismo, es, de hecho, creado por nosotros; ello incluye también la idea de la cosa en sí. Es decir, que el despliegue de toda la realidad será dado en un único principio: el Yo. El Yo se piensa como absolutamente libre, como Totalidad, es éste al que se reduce todo el conocimiento del universo. Esto mismo parece decir Taylor en la siguiente cita:

Fichte rechazó la cosa en sí. En último término, no había una subjetividad frente a un mundo extraño de realidad que nunca podría ser conocida: más bien la subjetividad estaba en la base de todo, el mundo de objetos fue establecido por el <yo pienso> y no era independiente de él.³⁸

De esta manera, vemos que Descartes es quien introduce al Yo en la filosofía, Kant le da la posibilidad de ser él mismo el que determina su realidad y Fichte es el que, finalmente, logra darle el poder absoluto.

En este punto me parece que es importante señalar que Fichte no nos está hablando de cualquier sujeto particular, sino de uno universal: “No puede la subjetividad que establece al mundo ser pensada como idéntica a la subjetividad finita, es más como un sujeto que lo abarca todo y del cual los sujetos finitos son emanaciones.”³⁹ Esta idea, que encontramos también en Herder, resultará, como

³⁷ Este filósofo es fundamental para poder entender plenamente el concepto de sujeto en Hegel, y así, también el de verdad. Por ello, es que resulta necesario tratarlo bien y no perderlo de vista. En el tercer capítulo de este trabajo regresaremos sobre lo que se diga aquí de él.

³⁸ Taylor, op. cit., pág. 32.

³⁹ Ibid., pág. 32.

veremos más adelante, fundamental para el concepto de Espíritu que adopta Hegel, pues, como señala Berlin:

El espíritu, para Fichte, no es el del hombre individual sino que es algo compartido por muchos hombres, y es común a muchos de ellos porque cada espíritu individual es imperfecto, porque está, en cierta medida, encerrado y confinado por el cuerpo que habita. Pero si nos preguntamos qué es el puro espíritu, es cierta entidad trascendente (algo semejante a Dios), un único fuego del que cada uno de nosotros es una chispa individual.⁴⁰

Al concederle poder absoluto al sujeto, Fichte aparenta haber superado la dualidad objeto-sujeto, pero, en realidad, sólo desplazó el problema al interior del sujeto, algo que, como veremos más adelante, le recriminará Hegel. Para Fichte, tanto el sujeto moral como el del conocimiento, necesita forzosamente de algo que se le oponga para realizarse: el no-Yo. Así, el sujeto sólo puede ser libre si hay algo que se le oponga en su lucha por conseguirlo, y aunque este obstáculo es también creación de él mismo, nunca podrá superarlo del todo y llegar a realizarse plenamente:

Esta concepción de la libertad y de la naturaleza no permite la completa unidad de las dos, como claramente expondrá Hegel en su primer trabajo filosófico publicado, pues el Yo postula un No Yo con el que lucha para superarlo. Pero la subjetividad necesita estar relacionada con algo más para poder ser. Consecuentemente, la superación del No Yo nunca puede ser completada, sin que el sujeto mismo desaparezca. Debe ser visto como un progreso infinito de auto-realización hacia una meta que busca ser realizada pero que nunca lo es completamente.⁴¹

Vemos que en Fichte la idea de verdad que se defiende, al final, es similar a la planteada antes por Kant pero llevada al extremo. Encontramos que para él, hay dos planos en los que ésta descansa. Por un lado, hay un sujeto que busca siempre acceder

⁴⁰ Berlin, *op. cit.*, pág. 125.

⁴¹ Taylor, *op. cit.*, pág. 35.

al conocimiento a partir de la superación de un no-Yo que se le opone. No obstante, por el otro lado, la verdad sobre este asunto o, mejor dicho, la verdad de la verdad es que, al final, este no-Yo o el mundo al que pretende acercarse, es creación puramente suya. Así, la verdad para este filósofo recae únicamente en el sujeto; pero debido a que se centra únicamente en la relación en abstracto que se da entre el Yo y el no-Yo y la superación o síntesis de esta oposición, se reduce a ser algo meramente formal. Sin embargo, con el pensamiento de Fichte no sólo se deja, aparentemente, a un lado el problema de la cosa en sí kantiana, sino que también, se dan las bases para pensar en una verdad con automovimiento como la que veremos que defiende Hegel.

También hay que decir que la idea de Fichte de una subjetividad absolutamente libre, a partir de la cual se genera todo en el universo, será fundamental para el romanticismo alemán. No obstante, ellos querían ir aún más allá de él y poder fundirse plenamente con un espíritu cósmico: “buscaban la unión con la naturaleza y la unión con una vida más grande fuera del hombre.”⁴²

1.2.6. Goethe y Schiller

Con Kant y Fichte en la cúspide de la filosofía alemana se fomentaba el culto a la razón y a la ciencia, sí, pero, al mismo tiempo, y de forma no tan sorprendente, se generó lo que fue la gran época de la literatura alemana comandada por Goethe y Schiller, quienes recuperaron a los griegos y así, proporcionaron una nueva ética que atentaba contra la kantiana. En palabras de Kaufmann:

Goethe consiguió de un solo golpe volver a la vida a los griegos en la Alemania del siglo XVIII. [...] De repente, la Antígona de Sófocles dejó de ser meramente la heroína de una tragedia escrita en el siglo V antes de Cristo: su espíritu seguía

⁴² Ibid., pág. 36.

presente, y representaba una opción viviente y una alternativa frente a la *Moralität* kantiana.⁴³

Taylor expresa de manera clara lo que representó para la sociedad alemana traer de vuelta a los antiguos griegos y, en especial, para lo que sería más adelante el romanticismo alemán y la propia filosofía de Hegel:

Los antiguos griegos representaban para los hombres de esta época un modo de vida en el cual lo más alto del hombre, su aspiración a la forma, a la expresión y a la claridad era una con la naturaleza y con toda la naturaleza. Se le veía como una era de unidad y de armonía en el hombre, en la cual pensamiento y sentimiento, moralidad y sensibilidad eran una, en donde la forma que era estampada al hombre en su vida, ya fuera moral, política o espiritual, fluía de su propio ser, y no era impuesta por la fuerza de otra voluntad. Y por supuesto en esa época, la gran corriente de vida no era ajeno al espíritu humano; por el contrario, era habitada por dioses de forma humana, con los cuales el hombre sostenía comunión, y que dibujaban sus grandes retos.⁴⁴

Hay que tener en cuenta que la sociedad alemana del siglo XVIII no sólo estaba dividida en 300 pequeños estados independientes, sino también en antigüedad y modernidad, en sentimiento y razón, en unión y oposición con la naturaleza. Schiller se oponía a la división tan tajante de Kant entre el deber y las pasiones, y pensaba que éstas deberían ir en la misma dirección. Confiaba en que faltaba poco tiempo para regresar a la edad dorada (la cual cree que existió hace mucho), momento cúspide de la sociedad en el que por fin, razón y sensibilidad podrían convivir juntas. Y estaba convencido de que esto sólo podía llevarse a cabo por medio del arte.

Vemos que con Goethe y Schiller, al traer de vuelta a los Griegos, se afirma que la verdad de las cosas, contrario a los que piensan los filósofos de la Ilustración, es que somos parte esencial de la naturaleza en la misma medida en que ella es parte de

⁴³ Kaufmann, *op. cit.*, pág. 37.

⁴⁴ Taylor, *op. cit.*, pág. 23.

nosotros, es decir, que juntos formamos una misma unidad; al final, esta idea no es tan distinta a la que Fichte planteaba. No obstante, para poder identificarnos plenamente con la naturaleza y para que esto tenga pleno sentido, la verdad debe ser sentida más que pensada.

Con Schiller se empieza a preparar el terreno para que surja el Romanticismo, pues, al igual que él, en este movimiento se añora la unidad entre razón y sensibilidad, subjetividad y cosmos, libertad y necesidad. Sin embargo, como bien lo señala Berlin a lo largo de todo su libro, el Romanticismo es mucho más que sólo esto. Y para entender la complejidad de la profunda revolución que significó éste será necesario observar aún más de cerca qué nuevas posturas se crearon en medio de este ambiente ambivalente, profundamente dividido y desgarrado.

1.3. Romanticismo

Definir lo que es el Romanticismo será siempre una tarea complicada, pues, como bien lo muestra Berlin en *Las raíces del romanticismo*, siempre que se intenta hacer esto se llega a características que se contradicen y excluyen entre sí. Y es que el romanticismo implica, simultáneamente, unidad y multiplicidad; rebeldes satánicos, héroes oscuros y la visión de Dios y de sus ángeles; belleza y fealdad, fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte. Para Antoni Marí es imposible ofrecer una fórmula general de este movimiento, puesto que sus propios miembros afirmaban sus diferencias y “lo que se vanagloriaban de tener en común era, precisamente, libertad y originalidad.”⁴⁵ Y por eso, también dice: “No hay un sistema del romanticismo, pero sí hay un espíritu romántico. Y para la aprehensión de este

⁴⁵ Marí, *op. cit.*, pág. 27.

espíritu todos los caminos de acceso a él pueden ser válidos, pero ninguno de ellos ofrecerá una misma y unívoca noción de él.”⁴⁶

Para no perder el objetivo del presente trabajo, y no caer en la pretensión — totalmente fuera de mi alcance— de explicar con toda su complejidad el romanticismo alemán en su primer periodo, sólo me concentraré en resaltar las principales ideas y los complejos pensamientos que surgían en una Alemania dividida y resentida de la que Hegel formaba parte. Por eso la importancia del texto de Berlin, que busca encontrar la génesis del pensamiento romántico en el último tercio del siglo XVIII.⁴⁷

Berlin encuentra que en ese momento Alemania era un país desgarrado, al que urgía una reestructuración de fondo así como alcanzar una unidad nacional. Asimismo, lleva ya tiempo arrastrando un fuerte resentimiento contra la Francia ilustrada y que, a pesar de seguir ciertas ideas ilustradas, está todavía conectada con su lado espiritual. Todo lo anterior constituye, para Berlin, el trasfondo que da como resultado la revolución romántica: “la tesis que estoy intentado sugerir, a saber, que todo esto es el producto de una sensibilidad nacional herida, de una espantosa humillación nacional, que es la raíz del movimiento romántico entre los alemanes.”⁴⁸ A continuación expondré muy brevemente dos pensadores de los que se ocupa Berlin que hacen este punto más transparente. A parte de que nos muestran ideas que se empezaban a difundir en ese entonces y que fueron fundamentales para el pensamiento hegeliano.

⁴⁶ Ibid., pág. 29.

⁴⁷ Hegel nace en Alemania en el año de 1770, por lo que el periodo que pretende abarcar Berlin es justamente el mismo en el que Hegel se desarrolló intelectualmente.

⁴⁸ Berlin, *op. cit.*, pág. 63.

1.3.1. Johann Georg Hamann

Johann Georg Hamann es un filósofo del que poco se habla cuando se hace referencia al movimiento romántico, sin embargo, Berlin deja claro que bien puede ser considerado como su verdadero padre. Educado en el ambiente pietista, fracasado sin empleo, y aunque escribía poesía y crítica, nunca tuvo reconocimiento en esta actividad, de ahí que encarne todo lo que Berlin ha dicho sobre la Alemania del siglo XVIII.

Ciertamente, Hamann no encajaba en el modelo ilustrado, dada su profunda conexión con lo espiritual, no era comprendido por nadie y era rechazado por todos. Sentía un odio profundo por la Ilustración y todo lo que representaba: las generalidades, lo universal y lo simétrico. Y por eso decía que:

Las proposiciones generales eran como cajas extremadamente toscas. Eran conceptos y categorías que distinguían aquello que era común a una gran cantidad de cosas, común a muchos hombres diferentes, a muchas cosas de distinto tipo, a varias edades. Lo que dejaban fuera por necesidad-porque eran generales-era lo único, lo particular, lo que constituía la propiedad específica de este hombre o esta cosa.⁴⁹

Así, afirmaba que lo interesante y maravilloso del mundo y de los elementos que lo conforman no es lo común, sino todo lo contrario, lo diferente, lo particular, lo único e irrepetible de cada uno de ellos.

En su rechazo a la Ilustración, le echa en cara su incapacidad para apropiarse o conocer el mundo y sus elementos, pues en él nunca ha habido algo idéntico a otra cosa, y aun así, el pensamiento racional obliga a lo diferente, múltiple y diverso a ser lo mismo. En conclusión, señala que la Ilustración habla de un mundo que en realidad no existe. También le reclama que la vida está en constante e incesante movimiento y nada ni nadie puede detenerla ni conceptualizarla sin destruir lo que realmente es, pues “la

⁴⁹ Ibid., pág. 67.

vida era un flujo y que el intento de cortar este flujo en segmentos la destruía.”⁵⁰
Reconocer que el mundo y todo lo que lo conforma tiene vida, implica que sólo se “es” como totalidad, como unidad viviente que no puede ni debe intentar separarse.

Pero para nada afirmaría Hamann que detrás del constante movimiento de este todo viviente haya un plan racional, como sí lo hace Hegel, o una conexión necesaria entre uno y otro momento, sino que percibe que la vida es algo muy complejo, totalmente irracional, que se da a través del choque, la confrontación y la guerra.

Por último, será importante señalar que para Hamann, el ser humano, más que buscar por instinto el bien y la felicidad (como algunos ilustrados creían), tiene un fuerte impulso y necesidad por crear, a pesar de que este acto lo puede llevar al choque, a la confrontación y a la guerra. Y justamente considera a la creación como el único medio por el cual el ser humano puede elevarse sobre la naturaleza y expresar su verdadera voluntad, es decir, lo más profundo de su ser; y por eso, dirá que sin ella la existencia carece de sentido:

la creación era el acto más personal, más inexpresable, menos descriptible y analizable, por el que el ser humano dejaba su impronta en la naturaleza, por el que permitía a su voluntad elevarse, que dijera lo suyo, que expresara aquello que estaba dentro de sí, sin permitir obstáculo alguno.⁵¹

Así, para Hamann, podemos decir, no hay una verdad del mundo o si la hay, ésta es que el mundo es un incesante flujo irracional y contradictorio del que nada podemos llegar a comprender. No obstante, piensa que sólo por medio de la creación es que podemos expresarla, sentirla, y ver que, al final, todo, incluyéndonos, es contradicción, choque y confrontación indeterminada. El flujo, del que también somos parte, está fuera y a la vez, dentro de nosotros.

⁵⁰ Ibid., pág. 68.

⁵¹ Ibid., pág. 69.

Al rescatar lo diverso, lo múltiple, lo particular, lo único; el flujo en continuo movimiento que no se deja atrapar por medio de la razón; y la importancia de la creación como medio de expresión, Hamann hace nacer una nueva teoría sobre el mundo que choca violentamente contra todo lo que siempre defendió la Ilustración, en el mismo sentido en que, más tarde, haría el Romanticismo.

1.3.2. Herder y la teoría expresivista

Herder también era pietista, conocía bien la obra de Hamann y, al igual que éste, influyó mucho en el “espíritu” del Romanticismo. Es un filósofo que considera que todo acto humano tiene como finalidad última la expresión, es decir, piensa que todos los individuos sólo actúan en el mundo como medio para comunicar y compartir algo con los otros.

No obstante, observa que todo lo que un individuo particular podía expresar por medio de su acción no era obra meramente suya, pues éste pertenece, ya de hecho, a una tradición, a un grupo o a una cultura que lleva arrastrando un largo proceso de autoformación. Debido a lo anterior, es de su cultura de donde provienen las herramientas y las bases para que el individuo pueda crear y expresarse, pues le ha heredado un lenguaje y con ello, una visión muy particular del mundo que ha ido creando y desarrollando de manera orgánica a lo largo de toda su formación. Así, Herder percibe que existe un lazo muy íntimo entre el proceso de formación de las culturas y el de los procesos de la naturaleza:

“Todo lo que él pensaba era que los grupos humanos se desarrollaban de un modo similar al crecimiento vegetal o al animal, y que las metáforas

orgánicas, botánicas o biológicas eran más adecuadas para describir tal crecimiento que las químicas o matemáticas.”⁵²

Al afirmar que cada cultura, a lo largo de su desarrollo, crea una visión particular del mundo, Herder rompe, al igual que Hamann, con los ideales de Occidente y la Ilustración. Pues ya no hay un mundo estable, permanente y universal al que cualquiera pueda acceder de igual manera. En cambio, lo que se afirma es la existencia de una gama infinita de mundos posibles. Ya no hay, entonces, sólo una manera correcta de actuar, de pensar y de ser. Herder se maravillaba de que el mundo sea algo inagotable:

Cada grupo humano debe buscar aquello que está en su interioridad, que es parte de su tradición. Cada hombre pertenece al grupo que pertenece; su función como ser humano consiste en decir la verdad tal como él la ve; su visión de la verdad es tan válida como la que tienen otros. De esta vasta variedad de colores se puede construir un mosaico maravilloso; pero nadie puede verlo en su totalidad, ni la totalidad del bosque, sólo Dios puede ver todo el universo.⁵³

Charles Taylor, en su libro *Hegel*, también se refiere al expresionismo de Herder y hace mucho énfasis en que para éste lo importante de toda creación no radica sólo en el acto mismo de expresarse, sino en el retornar a ésta y determinar, a partir de su misma contemplación, lo que hay en el interior de uno mismo. Por ejemplo, encuentra que en los bailes folklóricos de cada pueblo se expresa su esencia o espíritu, en ellos, se muestra algo que sólo ellos comparten, entienden, comprenden y sienten, y que no pueden comunicar o compartir con alguien externo. Es decir, a partir de estos bailes, es que esta cultura que baila, se conoce o comprende a sí misma. Por eso dice: “el hombre se conoce a sí mismo cuando expresa y clarifica lo que es reconociéndose a sí mismo en esa expresión. La propiedad específica de la vida humana es culminar en la auto-

⁵² Ibid., pág. 90.

⁵³ Ibid., pág. 95.

conciencia a través de la expresión.”⁵⁴ Lo que se afirma con esto es que lo hay de verdadero en una sociedad o en un individuo sólo puede alcanzarse o, mejor dicho, conocerse, por medio de la expresión, cualquiera que ésta sea. Así, la verdad para Herder se abre a un sin fin de posibles formas de ser, sin embargo, resulta imposible llegar a una total comprensión de todas ellas o, mejor dicho, a un saber absoluto. Idea que, como veremos, Hegel intentará refutar años después.

De esta manera, el lenguaje y el arte cobran un nuevo significado, ya no son ni una simple copia de la realidad ni una mera herramienta para comunicarnos, sino algo mucho más importante, el medio por el cual lo interno y más verdadero de nosotros y nuestra tradición se expresa y puede materializarse, cobrar sentido y significado.

1.3.3. Características generales del Romanticismo

Hasta ahora he expuesto muy brevemente las teorías de dos personajes que influyeron profundamente en el movimiento romántico alemán. En ellos encontramos las bases fundamentales para poder comprender dicha corriente. Por un lado, Hamann, contra el paradigma ilustrado, afirma lo particular, lo múltiple y diverso; lo irracional, lo oscuro e infinito de la vida misma y su continuo flujo siempre en choque y confrontación que se escapa a todo intento por aprehenderla. Por el otro lado, Herder, quien afirma que cada cultura va desarrollando, a lo largo de su historia, una visión muy particular y única del mundo, y que sólo alcanza a percibir su verdad o espíritu por medio de la expresión.

A pesar de las grandes dificultades para encontrar las bases del romanticismo alemán, Isaiah Berlin concluye que, al menos, podemos encontrar dos principios fundamentales —la voluntad ingobernable y el flujo— que están presentes, como veremos de forma muy superficial, en la obra de los principales representantes del

⁵⁴ Taylor, *op. cit.*, pág. 15.

primer romanticismo alemán: Schlegel y Novails. En estos principios, que a continuación se explican, podemos identificar claramente la influencia de todos los pensadores alemanes antes tratados:

1) Por **voluntad ingobernable**, Berlin entiende la concepción de “que el logro de los hombres no consiste en conocer los valores sino en crearlos. Creamos los valores, los objetivos, los fines y , en definitiva, creamos nuestra propia visión del universo.”⁵⁵ Así, el ser humano no debe buscar valores universales en el mundo, ya que éstos son creación puramente suya. No hay imitación, aprendizaje de reglas, comprobación externa ni una estructura que debemos comprender y a la cual adaptarnos. De ahí que esta idea rompe radicalmente con una visión de un mundo estable y permanente al que podemos acceder todos por igual.

Al respecto, Marí también dirá que para los románticos: “El conocimiento no es accesible a todos los hombres, no hay método objetivo que pueda mostrar la verdad porque ésta no es común, ni universal, ni extrovertida, antes bien, es personal, subjetiva e introvertida.”⁵⁶ Ante la imposibilidad del saber racional para acceder al mundo, el romántico recupera la riqueza del saber poético, analógico y metafórico que se había perdido con la Ilustración y que: “descubre y desvela la infinita semejanza entre todos los objetos del universo.”⁵⁷

2) Con respecto al **flujo**, Berlin señala que implica que “no hay una estructura de las cosas. No hay un modelo al que debemos adaptarnos. Existe solamente un flujo: la interminable creatividad propia del universo. Es un perpetuo proceso de empuje hacia

⁵⁵ Berlin, *op. cit.*, pág. 160.

⁵⁶ Marí, *op. cit.*, pág. 13.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 17.

delante, de autocreación.”⁵⁸ El universo, la vida misma, no son meramente hechos que se van dando de manera aleatoria, sino que todo es parte de un flujo que lleva cierto sentido, cierto impulso, y que se desarrolla orgánicamente a través del choque y la confrontación. Este flujo va más allá de cualquier individuo particular y, por ello, puede percibirse tanto como algo hostil al hombre, en el sentido de que lo domina y maltrata, o como algo positivo, que apunta finalmente a la felicidad humana.

En este punto también estará de acuerdo Marí al decir que para los románticos: “un cosmos, se define precisamente por el devenir, por el movimiento continuo y por la tensión entre contrarios. El no estar movido ni desgarrado por la tensión de los contrarios es no existir en un cosmos.”⁵⁹

Si bien, siguiendo a Berlin, el Romanticismo podría sintetizarse de forma muy general en estos dos puntos, me parece que es sumamente importante poner mucha atención, al menos, en tres conceptos fundamentales que se desprenden de ellos: 1) Totalidad, 2) Progreso y 3) Unidad razón-poesía. Pues son conceptos muy importantes para el Romanticismo que pueden confundirse con algunas ideas ilustradas y que, además, son esenciales para la comprensión de la filosofía hegeliana, en general, y en particular para el concepto de verdad. Por eso los trataré a continuación:

1) Totalidad

Ciertamente, la totalidad es un concepto fundamental para todos los románticos y así lo señala Antoni Marí en la siguiente cita:

La unidad-Totalidad es la categoría y la meta a que quieren acceder los románticos, es la categoría suprema y última y toma acepciones tan diversas como el Todo, el Absoluto, el Infinito, La Armonía, Dios. El ansia por alcanzar este estado de absoluta armonía y conocimiento absoluto es el sentimiento

⁵⁸ Berlin, *op. cit.*, pág. 161.

⁵⁹ Marí, *op. cit.*, pág. 12.

dominante del romanticismo: sentimiento de querer saberlo todo, de ser todo, de abarcarlo todo.⁶⁰

De esta manera, queda claro que para el Romanticismo, el universo y la vida misma, es un flujo incontenible que sólo puede llegar a ser captado o intuitido como una totalidad. Si bien la Ilustración también desea saberlo todo, su intención y estrategia para alcanzar este objetivo difiere profundamente con las del romántico. Este último quiere acceder al Todo, que fluye y está en constante movimiento, para contemplarlo y fundirse así, de algún modo, con él. Y para nada es un Todo que esté afuera de nosotros, como piensa el ilustrado ordinario, sino que surge y logra su expresión a través de lo más profundo de nuestro ser: “El hombre no es meramente una parte del universo; más bien refleja el todo, el espíritu que se expresa a sí mismo en la realidad externa de la naturaleza viene a su expresión consciente en el hombre.”⁶¹ Por eso Novalis decía:

“Soñamos con viajes por el universo; pero, ¿no se encuentra acaso el universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu. Hacia dentro de nosotros mismos nos lleva un misterioso sendero. Dentro de nosotros, o en ninguna otra parte, se encuentra la eternidad con todos sus mundos, el pasado y el futuro.”⁶²

En cambio, el hombre ilustrado quiere apoderarse de un todo ajeno a él, analizando cada una de sus partes por separado y únicamente para controlarlo y dominarlo.

2) Progreso

Como se dijo antes, el progreso es un concepto que también está presente en el Romanticismo. Éste se genera a partir del continuo choque del fluir de la vida misma. Pero, a diferencia de lo que considera la Ilustración, no se produce de forma lineal y

⁶⁰ Ibid., pág. 11.

⁶¹ Taylor, *op. cit.*, pág. 38.

⁶² Novalis, *Fragmentos*, Nueva cultura, México, 1942, págs. 6-7.

con cierto sentido previamente establecido, sino de forma aleatoria y con un sentido abierto. Para ilustrar mejor esta idea expondré muy brevemente qué entiende Friedrich Schlegel por progreso, a partir de lo que señala Diego Sánchez Meca en su estudio preliminar a *Poesía y filosofía*, obra del romántico alemán.

Para Schlegel en todo individuo hay una fuerza interna, “lo poético”, que nos lleva a desear fundirnos con el cosmos mismo. Esta fuerza se satisface por medio del arte, y el mundo, como totalidad, a través de él, adquiere diversas formas, significados, y también, cierto movimiento:

Lo poético no es aquí, propiamente, la composición poética, sino la fuerza poética que compone y crea, y que, en la historia de la humanidad, en su progresivo aspirar a la totalidad, es la misma fuerza que ha impedido la estabilización del mundo en un orden estático, momentáneo y parcial, contrario a su propio impulso de autosuperación continua mediante el cambio y la producción de formas siempre nuevas.⁶³

Para Schlegel, entonces, la verdad —que no es única, estática y universal— está abierta a la infinitud de posibilidades de creación, cada una de las cuales es igualmente válida y verdadera. Pero, cabe aclarar, ninguna de estas verdades o posibilidades de ser del mundo surgen de la nada, sino que son parte de un mismo flujo: “toda creación poética, como toda forma de cultura, es siempre obra de una fuerza creativa que le precede.”⁶⁴ Schlegel, al igual que los pensadores de la Ilustración, considera que toda civilización se desarrolla a partir de una poesía y una mitología primordiales. No obstante, difiere de ellos al no considerar la historia de la humanidad como un camino progresivo hacia el saber puramente racional; y en cambio, considera que la humanidad evoluciona porque ésta (la mitología primordial) da paso a un número muy diverso de

⁶³ Diego Sánchez Meca, “Estudio preliminar” en: [Friedrich Schlegel](#), *Poesía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 26.

⁶⁴ [Ibid.](#), pág. 26.

creaciones artísticas más, las cuales llevarán, a su vez, a otras tantas nuevas creaciones y posibilidades de ser del mundo, y así, hasta el infinito: “advierde que ese progreso y ese desarrollo se producen bajo el signo de una gradual diversificación, especialización y, por tanto, disgregación de algo que, en su origen, forma una unidad.”⁶⁵ Más adelante,

Diego Sánchez Meca sigue diciendo:

[...] las producciones de la cultura se constituyen como un proceso de reflexión productiva que vuelve una y otra vez a potenciarse y a multiplicarse <como una serie interminable de espejos>. El potenciamiento se cumple, pues, en el ámbito de la poesía, que, en su progreso, da vida a una serie interminables de obras, cada una de las cuales es sólo un fragmento, un aspecto de una única obra siempre en devenir.⁶⁶

De esta manera, para Schlegel hay un progreso en las culturas debido a que, con el paso del tiempo, el mundo adquiere cada vez más formas y significados, ampliándose y enriqueciéndose con ello. Concepción totalmente distinta a la ilustrada. Para cerrar este punto, señala Sánchez Meca:

Schlegel critica lo que considera unilateralidad del racionalismo ilustrado y su concepción del progreso como reducción triunfante de la realidad a un mecanismo vulgar. A esa reducción del mundo y de la cultura a un orden abstracto, estructurado en una compacta y precisa jerarquía de significados y leyes, él opone un concepto de realidad como caos sobre el que ha de construirse un orden no mecánico. Es decir, al proyecto tradicional del racionalismo de hacer del mundo un texto lógico, Schlegel opone la idea de elevar el texto al mundo, comprendiendo la poesía como el sistema mediante el cual el mundo-el caos como posibilidad de toda forma- y el hombre, pueden potenciarse y desplegarse en un devenir abierto y sin fin.⁶⁷

⁶⁵ Ibid., pág. 25.

⁶⁶ Ibid., pág. 31.

⁶⁷ Ibid., pág. 26.

Así, tenemos que para los románticos, el universo es tan rico y amplio que no puede reducirse a tan sólo una de sus tantas formas de ser. Cada forma que logra aprehender al todo nos llena, nos satisface. Y mientras más formas de aprehenderlo encontremos, más posibilidades de creación tendremos y, a su vez, más rica, variada, nutritiva y condimentada será la vida.

3) Unidad razón y poesía

Otro punto que merece la pena aclarar un poco es la relación que guarda el movimiento romántico con la razón. Como ya vimos, el Romanticismo, que surge como reacción al proyecto ilustrado de hacer del mundo un texto racional, busca rescatar al sentimiento. Sin embargo, no se busca expulsar a Platón de la República, sino hacer que éste camine de la mano junto a Homero. A esto parece referirse Novalis al decir: “El día llegará en que el hombre no dejará de estar despierto y dormido a la vez. Soñar y al mismo tiempo no soñar: esa síntesis es la operación de un genio, por lo que ambas actividades se refuerzan mutuamente.”⁶⁸

Se busca recuperar el encanto perdido del mundo y fundirse nuevamente con él y su incesante flujo progresivo, pero, y este es el punto importante, cobrando plena conciencia de ello, que no sea un simple hecho que se de en bruto, sino que sea mediado por la razón, autonomía y libertad que se ha ganado con la llegada de la modernidad.

Taylor parece respaldar lo antes dicho con la siguiente cita:

“la generación romántica cuya tarea era traer al hombre de vuelta a la naturaleza mientras mantenía sus logros espirituales más altos, la conciencia y la libertad moral, intactos. [...] Mientras pensemos en la naturaleza en términos de fuerzas ciegas o hechos brutos entonces esta nunca podrá fusionarse con lo racional.”⁶⁹

⁶⁸ En Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1992, pág. 3.

⁶⁹ Taylor, op. cit., pág. 34.

El hombre siente la necesidad de ser parte de un plan mayor, de unirse con el cosmos y su fluir incesante, sí, pero también, debe autoafirmarse como sujeto autónomo y libre. Se busca que los valores e ideales que él mismo se ha dado, y que se reflejan por medio del arte, coincidan plenamente con este fluir natural del cosmos. En esto radica la tremenda dificultad del proyecto romántico, en ser, a la vez, naturaleza y no naturaleza. Sin embargo, no hay un fluir natural único al que todos deben adaptarse por igual. Si el Romanticismo cree que puede llegar a esta unidad es sólo porque hay una posibilidad infinita de maneras de ser del mundo.

La razón ya no va a ser considerada como una herramienta mecánica, útil solamente para acceder al conocimiento y a la forma “pura” del mundo. Sino que, contrario a esto, ahora se buscará que ésta sea sentida o intuitiva. Es justamente esto, como veremos más adelante, lo que les recriminará Hegel. El romántico crea una obra artística como intento y necesidad de fundirse con el universo, al hacer esto, él crea su mundo, le impone sus valores e ideales, pero es sólo cuando regresa a ésta, por medio de la contemplación, que toma distancia de ella y adquiere un verdadero sentido todo lo que la compone. Ahí se da un proceso de reflexión y concientización libre de conceptos.

1.3.4. La verdad romántica

El Romanticismo surge como reacción a la Ilustración y rompe radicalmente con la idea de una verdad correspondentista. Ya no hay una verdad única a la que el sujeto debe adaptarse, sino al contrario, ahora la esencia del mundo o su verdad más última se encuentra y se da únicamente en el interior del sujeto. Idea que se refleja de manera clara en la siguiente cita de Schelling, filósofo romántico y gran amigo de Hegel:

no somos nosotros los que estamos sumergidos en el tiempo, sino que es el tiempo, más aún, la pura eternidad absoluta, la que está en nosotros. No somos

nosotros los que estamos perdidos en la contemplación del mundo objetivo, sino que es él, el que está perdido en nuestra contemplación.⁷⁰

Y así, el mundo se abre a un sin fin de posibilidades. Lo que se sabe es que hay un flujo incesante que no permite ser retenido y que sólo puede ser captado como totalidad viva *por medio del arte*. La verdad ya no es algo que se comprenda conceptualmente y que se pueda transmitir de una persona a otra. Ésta tiene múltiples formas, no es objetiva y universal, sino subjetiva, introvertida y personal.

1.4. Hegel, antes de la *Fenomenología del espíritu*

Kaufmann comienza su libro *Hegel* diciendo:

En realidad, no se puede entender satisfactoriamente la filosofía de Hegel, en modo alguno, si se pasan por alto su vida y su época (pocos períodos ha habido en la historia en que hayan sucedido tantas cosas). El mismo Hegel enseñaba- muy principalmente en el prólogo a su *Filosofía del Derecho*, pero no solamente allí, ni mucho menos- que <la filosofía es su propia época captada en el pensamiento>; y, 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.⁷¹

Y ciertamente, y como espero dejar claro a lo largo de este trabajo, la filosofía de Hegel es un claro reflejo de su tiempo. Confusa, compleja y a la vez, optimista.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, Alemania, en el año de 1770.

Creció en medio de una sociedad introvertida, dividida y retrasada:

vio Hegel desde sus años de colegio la fatalidad trágica de nuestra situación: hombres profundamente divididos, la sociedad desgarrada hasta tal punto de no

⁷⁰ Marí, op. cit., pág. 13.

⁷¹ Kaufmann, op. cit., pág. 24.

poder coincidir ni en las opciones más fundamentales, la razón incapaz de hablar un lenguaje verdaderamente universal.⁷²

A los 19 años, justo cuando empezaba sus estudios de filosofía en Tubinga, experimentó la revolución francesa. Se decapitaba al rey de Francia y se suplía al cristianismo por el culto a la razón. En ese entonces se volvió íntimo tanto de Hölderlin como de Schelling, amigos que lo acompañarían por el resto de su formación intelectual. Los tres eran grandes promotores de la libertad humana y veían en dicho movimiento la posibilidad de que el mundo, el Estado y la sociedad, llegaran a ser una expresión de ella. En 1792, Alemania iba a ser invadida por Napoleón en nombre de los ideales de la Ilustración. Y aunque también se temía por la vida, se veía en todo ello la posibilidad de que, por fin, Alemania tomara un nuevo y mejor rumbo. Aspiración que más adelante se derrumbaría con la llegada de la “época del terror”.

Hegel, consciente de la situación trágica de su sociedad, soñaba con una unidad nacional en la que, por fin, todo individuo se sintiera plenamente identificado y resguardado. Tanto tenía en mente esta aspiración que su filósofo favorito, según nos dice Ruben Dri, era Rousseau, quien veía con desprecio la guerra de todos contra todos que promovía implícitamente la revolución burguesa y el capitalismo, el cual afirmaba que, más que luchar cada quien por sus propios intereses, se debía hacerlo por la voluntad general del pueblo: “Rousseau pretende solucionar el problema del individuo aislado y en la lucha con los otros individuos, dando acceso a la totalidad, a la comunión con el pueblo.”⁷³ Así, con la Revolución francesa y la filosofía de Rousseau, se planteaba la posibilidad de resolver uno de los problemas fundamentales de la sociedad alemana que tanto atormentaban al joven Hegel: las relaciones entre lo particular y lo universal, entre los individuos y su sociedad.

⁷² Ripalda, op. cit., pág. 37.

⁷³ Dri, op. cit., pág. 25.

Muchos de los intelectuales de la Revolución francesa se oponían fuertemente al cristianismo o a cualquier otra religión positiva por atentar contra la autonomía y libertad humana; sin embargo, y a pesar de que exigían que toda religión tenía que estar separada del Estado, no estaban peleados a muerte con toda forma que ésta pudiera adoptar:

La religión queda fuera del Estado, pero ello no implica que abandone al individuo. Las principales corrientes ilustradas reivindican no el ateísmo, sino la religión natural, el deísmo o una de sus muchas variantes. Los hombres de la ilustración se dedican a observar y a describir creencias del mundo entero no con la intención de rechazar las religiones, sino para que sirvan de guía en el camino de la tolerancia y para defender la libertad de conciencia.⁷⁴

Y así, como nos deja ver Rubén Dri, lo pensaba también Rousseau:

Por el momento, nos parece importante subrayar que Rousseau ve la necesidad de una nueva religión, una religión civil que haga buenos a los ciudadanos, que sea nexo de unión para la conformación de la totalidad que debe poner por obra el contrato social.⁷⁵

El joven Hegel, siguiendo a este filósofo francés, también pensaba que si se quería transformar su sociedad era necesaria una nueva religión: “Había intentado concebir una organización de la religión pública que, contrario a la existente, fuera una verdadera religión ciudadana, que fomentara la razón y la libertad, en lugar de oprimirlas.”⁷⁶ De esta manera, con esta nueva religión, Hegel pensaba que se podía ayudar al individuo a elevar la mirada a las estrellas para que pudiera verse, finalmente, desde ahí, como parte esencial de un todo mayor. Y por eso, estaremos totalmente de acuerdo con Ruben Dri en afirmar que su interés por la religión siempre tuvo trasfondo

⁷⁴ Todorov, *op. cit.*, pág. 11.

⁷⁵ Dri, *op. cit.*, pág. 25.

⁷⁶ Dieter *Henrich*, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela, 1990, pág. 20.

político: “descartamos, que le haya preocupado en primer lugar la teología como manera de reflexionar sobre problemas religiosos por los problemas religiosos mismos, sino como una manera imprescindible de solucionar gravísimos problemas políticos.”⁷⁷

Es cierto que Hegel siempre sintió gran atracción por los ideales de la Ilustración: la razón, la libertad y la autonomía. Pero, de igual manera, y como producto de su momento histórico, consideraba esencial su contraparte: lo sensible, lo pasional, lo poético: “Esta preocupación por la razón es característica de la filosofía hegeliana, pero no implica desecación alguna de los afectos ni falta de sensibilidad para la pasión;”⁷⁸ Y por eso, afirmaba que “no se ha llevado *nada grande* en el mundo sin *pasión*”⁷⁹

Es por esto que nunca estuvo conforme con la ética propuesta por Kant, pues le dolía enormemente la separación tan radical que promovía entre las inclinaciones y el deber:

Lo que preocupaba a Hegel no era el radicalismo de Kant, sino su escisión del hombre en partes en conflicto mutuo. No objetaba a las impiedades o blasfemias kantianas, sino a la índole de su *Moralität*, que consiste en el triunfo de la razón y el deber sobre las inclinaciones. Lo que originó que Hegel se apartase de Kant no fue una opinión más elevada del cristianismo tradicional, sino de los griegos; y su imagen de ellos, como la de Holderlin, estuvo profundamente influida por Goethe y Schiller.⁸⁰

Era Rousseau su filósofo favorito, sí, pero la *Antígona* de Sófocles, por mucho, su lectura preferida. Dice Ripalda:

Antígona no sólo fue leída por Hegel en Stuttgart, sino que parece haber representado ya entonces para él el mundo naciente de la nueva Grecia. [...]

⁷⁷ [Dri, op.cit.](#), Pág. 32.

⁷⁸ [Kaufmann, op. cit.](#), pág. 26.

⁷⁹ En: [Ibid.](#), pág. 26.

⁸⁰ [Ibid.](#), pág. 36.

constituía en sí, una reacción inmediata contra lo helado, abstracto, pobre en que el racionalismo ilustrado comenzaba a desembocar cada vez con más claridad.⁸¹

Teniendo muy presente a Schiller, Hegel veía en la Antigua Grecia un todo armonioso del que todos los individuos se sentían parte. Sin embargo, nunca consideró que lo ideal fuera regresar, sin más, a aquella época. Pues pensaba que la separación tan radical que se ha dado en la modernidad entre el ser humano y la naturaleza, nos llevaría a alcanzar un todo aún más perfecto que el griego: “(Hegel) está de acuerdo en que una totalidad puede muy bien tener que fragmentarse previamente para que sea posible reconstruirla a un nivel más elevado.”⁸²

Por un tiempo, el joven Hegel pensó que si era posible integrar a la modernidad con la antigüedad, a la razón con la pasión, a Kant con Sófocles, a lo particular con lo universal, era sólo a través del cristianismo originario. Sus primeros escritos fueron sobre esta religión. Y al igual que muchos ilustrados la criticaba brutalmente por ser positiva, impuesta desde fuera sin pasar por reflexión alguna. No obstante, veía en Jesús algo sumamente poderoso:

Contrario a la moralidad judía de la ley, establece una enseñanza fundada en la razón y el corazón. [...] Al establecer el <sentimiento vivo de *su propio corazón*> en contra de una ley supuestamente transmitida como orden externa a Dios, el Jesús de Hegel reemplaza la heteronomía con la autonomía. Pero al encontrar el deseo de Dios en <el sentimiento vivo de su propio *corazón*>, evita la oposición entre la razón y la sensibilidad, vive la vida moral como expresión integral de su humanidad.⁸³

Jesús representaba así, para Hegel, una religión universal, basada en la razón y la autonomía, que no implicaba una ruptura con los sentimientos. El problema fue que, después de su muerte, sus discípulos difundieron mal su mensaje, asegurando que se

⁸¹ Ripalda, *op. cit.*, pág. 135.

⁸² Kaufmann, *op. cit.*, pág. 42.

⁸³ Taylor, *op. cit.*, pág. 49.

debía obedecer al corazón de Jesús y no tanto al de uno mismo. Lo que la llevó a transformarse en una religión puramente positiva. En palabras del joven Hegel:

Era de esperar, naturalmente, que la nueva doctrina de Jesús, no obstante su libertad íntima y su carácter sobretodo polémico, se convirtiera en algo positivo una vez adoptada por las mentes judías. [...] A sus sucesores, en cambio, los vemos renunciar a algunas trivialidades judías; sin embargo, no aparecen enteramente purificados del espíritu de dependencia de tales elementos. Poco después fabrican, de lo que Jesús dijo en sus prédicas, de lo que le sucediera en lo personal, reglas y mandamientos morales; la emulación libre de su maestro se convierte en una actitud servil ante la autoridad.⁸⁴

Nuestro joven filósofo vio en la religión impulsada por Jesús la posibilidad de que todo individuo, por medio de la fe y el amor, se fundiera con lo universal y lo eterno, con la humanidad en general y con su sociedad en particular. Sin embargo, con el paso del tiempo, empezó a percibir que para transformar su sociedad no bastaba con una religión del corazón, ni con el puro amor ni con la pura fe: “Hegel habla de la unidad de la Religión, o del amor, como <un milagro que no podemos comprender>.”⁸⁵ El tomar conciencia y comprender la esencia de las cosas, más que llegar solamente a sentirlas o intuir las, se mostraba ahora como una condición necesaria para que los individuos pudieran identificarse con mayor fuerza y convicción con su todo social y llegar a una verdadera transformación política y social.

Mientras Hegel reflexionaba acerca de todo esto, el Romanticismo empezaba a florecer y la gente que él más quería se empapaba cada vez más de su perfume. Realmente nuestro filósofo parecía estar destinado a ser parte del Romanticismo y, de algún modo, así fue. Siempre le fastidió todo tipo de dogmatismo o saber abstracto que intentará, por medio del simple entendimiento, aprehender y detener el flujo de la vida

⁸⁴ Hegel, *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 1984, pág. 430.

⁸⁵ Taylor, *op. cit.*, pág. 60.

misma: “lo que le atrae y extasia es la vida y el movimiento, en tanto que la rigidez inmóvil lo repele.”⁸⁶ Y en 1796, “[...] anhelando una nueva comunión con Hölderlin, Hegel le había dedicado en su momento a su amigo el único poema de importancia que escribió.”⁸⁷ *Eulises*, que, como nos muestra Ramiro Flórez, bien puede ser considerado parte de dicho movimiento:

La poesía <<Eulises>> cantaba el dorado sueño de la unidad, una unidad anhelada y soñada e intuita; pero de hecho rota y perdida en la Historia y en la realidad del pensamiento. Frente a ella Hegel siente y ve por todas partes la escisión y la ruptura, en la sociedad, en la historia, en el pensamiento, en la religión, en sí mismo.⁸⁸

Sus amigos eran parte de dicho movimiento, sus aspiraciones iban en la misma dirección que las de ellos y, al igual que esta generación, veía en arte la posibilidad real de intuir la sustancia espiritual. Hegel no podía escapar de su sociedad y su vena romántica siempre estuvo presente en su filosofía, sin embargo, fue todavía más ambicioso que todos ellos y espero pacientemente a que su momento se diera casi por sí solo. Por eso tanto Kaufmann como Taylor estarán de acuerdo en que Hegel quiso ir todavía más allá de ellos: “Lo que quiso fue integrar a Kant y a los románticos en un único sistema.”⁸⁹ “Así Hegel en su sistema maduro desarrolló una postura original *vis-a-vis* con la generación a la cual perteneció en tiempo y aspiración.”⁹⁰

Hegel, después de mucho reflexionar sobre los problemas de su sociedad y su época, y de percibir, consumir y digerir las ideas y teorías que lo rodeaban, escribió, por fin, a la edad de 36 años, su primera obra realmente importante, con la que esperaba trascender en la historia de la filosofía: *La fenomenología del Espíritu*. Obra que fue

⁸⁶ Kaufmann, *op. cit.*, pág. 56.

⁸⁷ Henrich, *op. cit.*, pág. 11.

⁸⁸ Flórez, *op. cit.*, pág. 70.

⁸⁹ Kaufmann, *op. cit.*, pág. 28.

⁹⁰ Taylor, *op. cit.*, pág. 43.

terminada justo al mismo tiempo en que Napoleón invadía Jena en nombre de la libertad, de hecho, Hegel tuvo que salir corriendo de aquella ciudad con su nuevo libro bajo el brazo y fue un poco después, ya con más calma, cuando dio a conocer el prólogo de dicha obra. Un prólogo que no sólo servía para introducir a esta obra particular, sino a lo que pensaba que sería su sistema completo. Es un texto bello, complejo y oscuro que ha sido considerado por muchos una de las obras más importantes de la filosofía alemana.

El Hegel maduro de la *Fenomenología del Espíritu*, encuentra, por fin, en la filosofía, lo que tanto había buscado: la unidad absoluta, que no es otra cosa más que la expresión clara del Espíritu absoluto, por medio de la cual, piensa, su sociedad podrá finalmente superarse.

Ya tomando cierta distancia tanto de la religión como del arte, comprende que, a pesar de que éstos logran, de igual manera, expresar la sustancia espiritual, sólo por medio de la filosofía es que el espíritu mismo puede cobrar plena conciencia de sí mismo, comprenderse y transformarse. La fe de la religión y la intuición del arte, cobran aquí plena realidad y encuentran su expresión conceptual. Es decir, con la filosofía se hace claro, racional y comprensible lo que ya estaba presente en ellas de modo oculto.

Para Hegel, el arte, la religión, y la filosofía expresan de igual modo la sustancia espiritual, lo absoluto, la verdad más última del universo, pero de diferente modo y, se podría decir, calidad:

De ahí que, según Hegel, el Arte, la Religión y la Filosofía tengan un mismo objeto y sólo se diferencian en la forma, mejor dicho, en las <<formas>> o modalidades expresivas del único <<proceso teogónico>> que es la Historia. En él, al Arte le corresponde la *sensibilización* del Absoluto; a la Religión la

representación interior, y a la Filosofía la *compreensión* y *autoconsciencia* del Espíritu, el saberse del Absoluto ya cabe sí.⁹¹

A continuación, el análisis del “Prólogo” de la *Fenomenología del Espíritu*, con el que busco no sólo hacer más clara la idea de la supremacía de la filosofía sobre el arte y la religión, sino también la idea general que tuvo Hegel en ese momento sobre el mundo, la filosofía y, en especial, la verdad. Y con el que espero se pueda ver de manera clara que la intención de Hegel nunca fue la de romper radicalmente con el Romanticismo y las ideas de su tiempo, sino llevarlas a otro nivel.

⁹¹Florez, op. cit., pág. 310.

Capítulo 2. La verdad es el todo

2.1. ¿Qué es la filosofía para Hegel?, ¿cómo resuelve el problema de las diversas filosofías?

Antes de entrar de lleno en el pensamiento de Hegel, me parece importante ver, primero, su concepción general sobre la filosofía y su relación con el concepto de verdad, respondiendo a las preguntas ¿qué poder o fuerza ve en ella para considerarla como el único medio posible a través del cual se puede transformar su sociedad? y ¿cómo hacer para que la gente vuelva la mirada hacia ella? Para, después, enfocarme en el papel y alcance que otorga a la filosofía en su sociedad y en el mundo. Todas estas interrogantes empezarán a desvelarse a partir del análisis de la concepción de Hegel sobre la historia de la filosofía tal como la plasma en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* y en la “Introducción” de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Con esto, aparte de que ya estaremos inmersos en lo complejo de su pensamiento, podremos entender de una mejor manera tanto su concepción de la verdad y el funcionamiento de su sistema como sus aspiraciones y metas. Además de que, a partir de su concepción sobre la historia de la filosofía, podremos obtener, como haremos más adelante, algunos de los principios básicos de todo su pensamiento. Así, después de aclararnos un poco respecto al lugar que ocupa la filosofía para Hegel, en este segundo capítulo me centraré exclusivamente en el principio que enuncia: *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.*⁹² El cual, como pretendo dejar claro al final de este apartado, es el que se refiere a la forma que debe tener su sistema.

Da la impresión de que hablar de filosofía es hablar de cosas abstractas y alejadas de la vida común y corriente: de la verdad, del ser, del arte, del bien, de lo bello, etc. Cosas que aparentan ser fundamentales para el ser humano, pero que, en

⁹² Hegel, op. cit., pág. 9.

realidad, no lo son en la vida diaria. Y a pesar de siempre estar latente la sospecha sobre la importancia de sus reflexiones, se tiene claro que, por suerte, uno puede en todo momento prescindir de ellas. Ésta parece hablar de lo esencial del ser humano pero sin llegar a ser esencial para éste. Y es que nadie negaría que, en muchas ocasiones, en lugar de facilitarnos la vida diaria, hace todo lo contrario.

La filosofía, justamente al reflexionar sobre lo *esencial* del ser humano, desprende mucha curiosidad e intriga por doquier, pero, sobretodo, desprende mucho miedo. Da miedo no sólo enfrentarse con términos ambiguos e ideas rebuscadas, sino también, el descubrir que aquello que siempre se ha considerado verdadero no lo sea tanto. Razón suficiente para matar a Sócrates y a su odiosa mayéutica, pues ¿de qué me sirve saber que en realidad no sé nada? El miedo opaca toda actitud positiva ante el saber filosófico, efecto que aumenta exponencialmente al ver que los filósofos no se ponen de acuerdo en nada de lo que versan, haciendo que la filosofía pierda seriedad y adopte la forma de un mero conglomerado de opiniones.

El hecho de que hayan existido diversas filosofías a lo largo de la historia de la humanidad ha cuestionado desde siempre la funcionalidad de la misma. Pues ¿cómo es posible que la ciencia que versa sobre la verdad no sea capaz de llegar a un acuerdo sobre ésta?, ¿será acaso que la filosofía nada puede decirnos sobre la verdad de la que tanto habla?, ¿cómo es posible afirmar que las filosofías anteriores que han sido hoy en día fuertemente refutadas siguen siendo filosofía?

Si Hegel pretende transformar su sociedad por medio de la filosofía, necesita, antes que nada, resolver este problema y hacer que la gente de su tiempo, que se parece tanto a la del nuestro, vuelva a confiar en ella. Esto parece tenerlo en mente y en el “Prólogo” de *La Fenomenología del espíritu* es lo primero que hace al cuestionar el valor y la función de los mismos prólogos. Ahí dirá que ellos versan únicamente sobre

la finalidad, los motivos y las relaciones con otros estudios de la obra que anteceden, siendo, al final, tan sólo: “un conjunto de afirmaciones y aseveraciones sueltas y dispersas acerca de la verdad”⁹³.

Los prólogos buscan facilitar el acceso a la obra que anteceden al dar una visión general tanto de ella como de las otras obras que la rodean. Así, reducen todo el contenido de una o varias obras a simples proposiciones. Y, confiando en que, efectivamente, en éstas se encuentra contenido lo esencial de una obra o una filosofía, se procede, sin más, a la lucha o confrontación entre ellas. Pero, dirá Hegel, hacer esto sólo oscurece y dificulta el acceso a la filosofía misma, pues, al proceder de esta manera, las diversas filosofías cobran la apariencia, al verse como independientes y contrarias la una de la otra, de ser simples opiniones sobre el mundo que surgen de manera espontánea. Cuando, si miramos detenidamente, la realidad es totalmente diferente.

Hegel voltea a la historia, se detiene en ella, y percibe que si bien la humanidad ha adoptado distintas formas del saber que aparentan estar peleadas entre sí, todas ellas forman parte de una misma unidad orgánica. Y por ello, le refutará al sentido común que:

No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.⁹⁴

⁹³ [Ibid.](#), pág. 7.

⁹⁴ [Ibid.](#), Pág. 8.

La metáfora de la flor es muy clara, y aunque cada filósofo que ha existido expresa algo distinto sobre el mundo, hay una conexión necesaria entre todos ellos. Así, por ejemplo, tiene claro que su filosofía no sería lo que es sin la de Kant, ni la de Kant sin la de Hume, ni la de Hume sin la Descartes, etc. Y aunque en primera instancia aparecen peleadas una con otra, en el fondo, se necesitan más de lo que pudieran imaginar. De esta manera, es que se logra rescatar la importancia de cada una de las filosofías anteriores, pues hay un lazo necesario que las une y que las hace parte de un Todo que está vivo.

Por lo pronto, se desprenden dos puntos que van en la misma dirección. De la misma manera en que no se contiene lo esencial o lo verdadero de una obra o una filosofía en una proposición suelta, tampoco se puede aprehender la realidad en sólo una de las tantas filosofías que han existido a lo largo de la historia.

En la Introducción de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel aborda el problema de las diversas filosofías de manera profunda. Ahí, al igual que aquí, quiere dejar claro algo que a la conciencia ordinaria le resulta casi imposible aceptar: que del hecho de que a lo largo de la historia hayan existido diversas filosofías aparentemente contrarias entre sí, no se sigue que todas ellas dejen de ser verdaderas. Y por eso, afirma que: “por muy distintas que sean las filosofías, todas ellas tienen algo en común: el ser filosofía.”⁹⁵ Y aclara este punto diciendo:

Cuando alguien habla de opiniones filosóficas, se ve en seguida que ese alguien, aunque sea un historiador de la filosofía, carece de una cultura elemental. La filosofía es la ciencia objetiva de la verdad, la ciencia de su necesidad, de su conocer reducido a conceptos, y no un simple opinar o devanar opiniones.⁹⁶

⁹⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, F.C.E., México, 1955, pág. 23.

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 18.

Afirmar que todas las filosofías, aunque sostengan cosas totalmente diferentes sobre la esencia de las cosas, encierran la esencia objetiva o lo verdadero de éstas en un momento dado del desarrollo y despliegue del saber sólo puede tener cabida a partir de incorporarlas en la historia y verlas ahí, plasmadas en ella, construyendo un mismo camino:

La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional.⁹⁷

Para Hegel, cada verdad que se refleja en cada una de las filosofías que han existido es objetiva, única y eterna, sin embargo, cada una de éstas, es, en el fondo, la misma, pero, claro está, en un momento particular de su formación. Es decir, la verdad objetiva y eterna, que se plasma a través de las diversas filosofías, tiene vida y se desarrolla poco a poco a lo largo del tiempo. Pero la verdad no es simplemente algo que se desarrolla y muta aleatoriamente, sino que es algo que tiene también una memoria que la lleva a aprender y enriquecerse de todas sus experiencias pasadas⁹⁸. Por eso es que Hegel puede afirmar con tranquilidad que a pesar de lo distante que a veces se muestre el pasado, él siempre estará presente: “Pero, bien mirada la cosa, se ve que lo que nosotros somos hoy lo somos, al mismo tiempo, como un producto de la historia.”⁹⁹

Con lo antes dicho, se hace transparente la siguiente cita de Hegel que aclara su posición ante el problema de la diversidad de filosofías:

Es menester que comprendamos que esta variedad entre las muchas de las filosofías no sólo no perjudica a la filosofía misma- a la posibilidad de la filosofía misma-, sino que, por el contrario, es y ha sido siempre algo

⁹⁷ Ibid., pág. 24.

⁹⁸ Tanto el concepto de experiencia como el de *Aufhebung* serán abordados más adelante.

⁹⁹ Ibid., pág. 8.

sencillamente necesario para la existencia de la propia ciencia filosófica, algo esencial a ella.¹⁰⁰

Hegel parece sugerir que si la verdad fuera sólo una, estática e inmutable, el mundo no se podría distinguir de la nada, del vacío absoluto. No se podría decir nunca nada nuevo sobre el mundo y las cosas que lo componen, y esto porque nada pasaría y nada nos asombraría. No habría filosofía, como no habría historia ni tampoco vida. Cada una de las filosofías que han existido es un producto de todas sus anteriores y una condición necesaria para las que le siguen. Todas ellas forman una unidad y son un reflejo de una realidad siempre en movimiento progresivo.¹⁰¹ Vemos así, que nuestro autor, al dejar claro que la filosofía tiene un compromiso real con la verdad y no puede reducirse a simples opiniones sobre el mundo, confía en que ésta empiece a ganar nuevos adeptos.

Para cerrar este pequeño apartado, me parece fundamental que ahora revisemos el papel que, según Hegel, desempeña la filosofía en y para su sociedad. Como se ha ido mostrando en este trabajo, nuestro filósofo, siguiendo a Herder¹⁰² y a Fichte, pensaba que todo individuo pertenece a una cultura que no puede trascender por más que se esfuerce en ello: “El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él: por mucho que el individuo quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel.”¹⁰³ Es, entonces, a partir de su tiempo y sociedad que el individuo ve, escucha y

¹⁰⁰ Ibid., pág. 24.

¹⁰¹ Antes de entrar de lleno en el concepto de progreso en Hegel es necesario aclarar algunos términos que se relacionan directamente con él. Es por esta razón que se tratará con él hasta el cuarto capítulo de este trabajo.

¹⁰² En las *Lecciones de la historia de la filosofía* deja clara la influencia que tiene Herder en su pensamiento al decir: “lo que hoy somos en la ciencia y, especialmente, en la filosofía lo debemos también a la tradición, la cual se desliza a través de todo lo que es perecedero y, por tanto, pasado, como una cadena sagrada, según la frase de Herder, que conserva y hace llegar a nosotros lo que las generaciones anteriores han creado.” En Hegel, *Lecciones de la filosofía*, pág. 9.

¹⁰³ Ibid. Pág. 48.

saborea todo lo que lo rodea. Y por ello también, las ideas que empiezan a generarse y difundirse, más que creaciones de una mente lúcida y espectacular, son producto del desarrollo que lleva cierta cultura. El filósofo así, representa no su razón particular, personal y subjetiva, sino la razón universal, que pertenece a todos y a la que todos pueden acceder de igual manera:

aquí (en la filosofía) las creaciones son tanto mejores cuanto menos imputables son, para sus méritos o su responsabilidad, al individuo, cuanto más corresponden al pensamiento libre, al carácter general del hombre como tal hombre, cuanto más se ve tras ellas, como sujeto creador, al pensamiento mismo, que no es patrimonio exclusivo de nadie.¹⁰⁴

De esta manera, el filósofo no es aquel genio creador que de la nada elabora una teoría espectacular sobre el mundo, sino aquel que puede sintetizar y explicar de manera correcta el pensamiento que respira su muy particular momento histórico. Éste se diferencia del resto de la gente sólo porque tiene la capacidad de percibir lo que se mantiene oculto a toda percepción ordinaria. Esto también lo señala Taylor en la siguiente cita:

los filósofos (para Hegel) sólo son distintos del hombre común en tanto mantienen claro lo que de hecho está implícito en lo que la conciencia ordinaria reconoce. Ellos no hacen una contribución propia. O si se quiere, su contribución es sólo mantener y poner junto lo que la conciencia ordinaria experimenta sin conectar.¹⁰⁵

En este caso específico, el filósofo podría ver la conexión necesaria entre las diversas filosofías y como en conjunto forman un Todo que está vivo. Hyppolite, al referirse a la *Fenomenología del espíritu* nos reafirma lo que hemos dicho sobre el papel que tiene el filósofo para Hegel:

¹⁰⁴ Ibid., pág. 8.

¹⁰⁵ Taylor, *op. cit.*, pág. 119.

Así, pues, las diversas consciencias particulares que se encuentran en la Fenomenología se hallan vinculadas unas con otras no a través de un devenir contingente, que es lo que ordinariamente se entiende por experiencia, sino por medio de una necesidad inmanente que sólo existe para el filósofo.¹⁰⁶

La filosofía es, entonces, el medio por el que se expresa y se hace transparente el pensamiento que respira una cultura en un momento particular. Ésta, por medio del discurso coherente y conceptual, deja inscrito en el tiempo, es decir, se hace eterno, lo más profundo de ella, su verdad, su esencia, su forma de concebir el universo, su todo:

Este rico espíritu de un pueblo es una organización, una catedral, con sus bóvedas, sus naves, sus columnatas, sus pórticos, sus múltiples divisiones, todo ello nacido de una totalidad, de un fin. La filosofía no es sino una forma de estos múltiples aspectos. ¿Cuál? Es la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del estado todo; el espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo. El todo multiforme se refleja en ella como en el foco simple, como en su propio concepto que se sabe a sí mismo.¹⁰⁷

De esta manera, si se quiere comprender una época particular habrá que ir a la filosofía de aquel entonces y adentrarse en ella. Pero, si se es un poco más ambicioso y se desea comprender el espíritu de la humanidad y acceder, se podría decir, a la verdad de la verdad o a la filosofía suprema y absoluta, habrá que ir, al desarrollo del saber en general. Hegel es el más ambicioso de todos y es por esto que se atreve a afirmar que su filosofía, la única posible y que no es propiamente suya, es la misma historia de la filosofía.

Ahora bien, según lo planteado hasta aquí, pareciera que a cada época le corresponde tan sólo una forma de pensarse a sí misma o, al menos, una forma de

¹⁰⁶ [Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona, tercera edición, 1946, pág. 26.](#)

¹⁰⁷ [Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pág. 55.](#)

hacerlo correctamente. Excepto, claro está, en los momentos de crisis o de cambio. Es evidente que, por ejemplo, un obrero explotado no va a percibir de igual manera el mundo en el que vive (su sociedad y su época) que un burgués bien acomodado. No hay duda de que cada individuo, dependiendo el lugar que ocupe en su sociedad, se formará diferentes perspectivas sobre ésta, quiero decir, de algún modo, cada uno habitará un mundo distinto. Pero esto a Hegel no parece importarle mucho, pues el filósofo logra englobar y armonizar las distintas perspectivas sobre una sociedad o cultura particular, capturando la esencia o el espíritu de este todo social. Pero, entonces, habrá que suponer que el filósofo se encuentra ajeno a todo esto, a las relaciones sociales, que está sentado en lo alto de un pedestal, sin comer, sin hablar, sin trabajar, sin soñar; observando de forma pasiva y transparente este todo que es su sociedad. Y que logra percibir, de la misma manera que los poetas griegos, las palabras de verdad que llegan desde el más allá. Lo cual, ciertamente, me parece mucho decir.

Lamentablemente, detrás de toda filosofía hay un individuo singular y muy particular, con un papel específico y una manera entre otras de percibir las relaciones de su sociedad y, también, de comunicarse con la razón universal, quiero decir, de organizar racionalmente este todo social. Estoy de acuerdo, y es una idea que me gusta mucho, que en cada filosofía que ha existido se encuentra el pensamiento mismo pensándose a sí mismo en un momento y lugar específico de su historia, siendo capaz de aprehender la esencia de su todo social. Y, también, comparto la idea de que todos los individuos que pertenecen a cierta sociedad, a pesar de sus marcadas diferencias, comparten un mismo fuego, pues son hijos de una misma cultura o tradición. Sin embargo, me cuesta trabajo aceptar que esta forma de aprehender o pensar un momento o una sociedad, de alcanzar su espíritu, aún en su plena madurez, sea sólo de una manera posible; y que así, algo tan complejo y rico como lo es cada sociedad o cultura

que ha existido, se reduzca a tan sólo una de tantas formas posibles de armonizarse y cobrar sentido.

En defensa de Hegel, y como lo afirma en las *Lecciones de la historia de la filosofía*, hay que señalar que es totalmente consciente de que toda historia de la filosofía es sólo una entre tantas posibles, ya que, en el fondo, cada una de ellas siempre lleva dentro de sí determinados intereses:

la historia de algo, sea lo que fuere, guarda la más estrecha e indestructible relación con la idea que de ese algo se tenga. A tono con ello se determina, naturalmente, lo que para ese algo se considera importante y conveniente; y la relación entre lo ya acaecido y el fin propuesto impone, quiérase o no, una selección de los acontecimientos que se narran, el modo de concebirlos y los puntos de vista bajo los cuales se colocan.¹⁰⁸

Así, la historia de la filosofía de Hegel no es la única posible, y habrá filósofos que él considere en ella que no tendrán lugar en la de otros. Esto, claro, dependiendo que se quiera mostrar con ella. No obstante, más adelante, en el mismo libro, dejará claro que la historia de la filosofía que él está buscando y que la ciencia filosófica necesita, sólo puede ser una que, entre otras cosas, se ajuste plenamente a su lógica:

podemos afirmar que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. [...] si nos fijamos en el proceso lógico por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales; lo que ocurre es que hay que saber reconocer, identificar, estos conceptos puros por debajo de las formas históricas.¹⁰⁹

Entonces, su historia de la filosofía, entre todas las otras, es la verdadera o la absoluta, porque en ella habita la razón pura en su natural devenir, es decir, es sólo ella la que refleja fielmente el recorrido de la sustancia espiritual y que se muestra, por esto,

¹⁰⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pág. 6.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 34.

como la única posible que encaja en el sistema absoluto, que es el suyo. Ésta, finalmente, irá en la misma dirección y sentido que lo que pretende será el conjunto de sus obras: su lógica, su fenomenología, su estética, su filosofía del derecho, etc.

Por eso, Adorno, en su libro *Tres estudios sobre Hegel*, hace notar que la dificultad de criticar el pensamiento hegeliano consiste en que es un todo cerrado en el que cada parte se apoya y fundamenta en todas las demás:

De igual modo que otros sistemas especulativos conclusos, aprovecha tal filosofía la dudosa ventaja de no tener que admitir crítica alguna: toda la que se dirija a los detalles será parcial, marrará el todo, que, de todos modos, la tiene en cuenta; más, a la inversa, criticar el todo como todo sería algo abstracto, <sin mediación>, y dejaría de lado el motivo fundamental de la filosofía hegeliana: que no cabe destilarla de ninguna sentencia, de ningún principio general, y sólo se acredita como totalidad, en la concreta complejidad de todos sus momentos.¹¹⁰

Y aunque es claro que no cuento con elementos suficientes para criticar su sistema completo y no es mi intención hacerlo, todavía puedo apelar a la fe o la esperanza de que la razón o el pensamiento es tan rico y sorprendente que no porque exista un sistema que englobe de manera correcta la realidad, suponiendo que el sistema de Hegel si lo haga, sea éste el único que pueda llegar a existir.

Retomando el propósito de este trabajo, hay que señalar que, hasta ahora, Hegel, al afirmar que la verdad es algo con movimiento o, más bien, en devenir, ha roto con la idea ilustrada de una verdad abstracta, eterna e inmutable. Y ha dejado claro que toda filosofía, por igual, es fundamental para su sociedad. Pues sólo a través de ésta es que el todo social adquiere sentido y existencia, es decir, sólo en ella, aquello que está en el interior de una sociedad, el ser en sí o lo que se es en potencia, se vuelve externo, para sí, se refleja tal como “es”. Y aunque, de entrada, parece poca la diferencia entre uno y

¹¹⁰ Theodor Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1970, pág. 16.

otro momento, la distancia entre ambos es enorme. Hegel ejemplifica la importancia del cobrar conciencia de algo de la siguiente manera:

Pero, en cuanto que el niño sólo posee la capacidad o la posibilidad real de la razón, es lo mismo que si no tuviese razón alguna; ésta no existe aún en él, puesto que no puede hacer aún nada racional ni posee una conciencia racional. Sólo a partir del momento en que lo que el hombre es en sí deviene para él, en que, por tanto, la razón pasa a ser una razón para sí; sólo a partir de entonces puede decirse que el hombre cobra realidad en una dirección cualquiera, que es un ser realmente racional, que vive para la razón.¹¹¹

No obstante, también afirmará que la filosofía es importante para cualquier sociedad no sólo porque logra plasmar el espíritu de una época particular, y le da realidad, cosa que ya es bastante, sino también, porque ayuda, al cobrar conciencia de ésta, a dar el siguiente paso hacia un nuevo y mejor saber:

Mediante el saber, el espíritu establece una diferencia entre el saber y lo que es; y es este saber el que produce, así, una nueva forma de evolución. Las nuevas formas no son, por el momento, más que otras tantas modalidades del saber, y así, surge una nueva filosofía.¹¹²

De esta manera, la filosofía misma se encuentra, visto de manera superficial, siendo artífice de su propia desgracia. Sin embargo, como ya se señaló antes y se hará más claro en los siguientes capítulos de este trabajo, este modo de proceder o de ser es condición necesaria de su propia existencia.

Por ahora, dejaré un poco el tema de la diversidad de filosofías y me enfocaré de manera más general en la filosofía de Hegel, es decir, en su cosmovisión, su verdad, su todo, su esencia, tal como la plasma en el “Prólogo” de *la Fenomenología del espíritu*. Aunque claro, como ya se vio y se verá nuevamente, este problema no deja de ser esencial para ésta, pues, hay que decir, en su filosofía todo está relacionado con todo de

¹¹¹ [Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía, pág. 26.](#)

¹¹² [Ibid., pág. 56.](#)

manera bien articulada y por eso, cuando Hegel aparenta estar hablando solamente de la historia de la filosofía o describiendo el simple desarrollo orgánico de una flor, al mismo tiempo, logra referirse al funcionamiento de todo lo demás: cualquier persona o sociedad, a la historia en cualquiera de sus ámbitos (política, estética, religión, etc.), al sistema solar o, simplemente, a cualquier proceso de la naturaleza.

2.2. El desarrollo o la vida de la cosa misma.

Al estudiar la concepción de la historia de la filosofía de Hegel entramos de lleno en su pensamiento y nos encontramos de frente, al menos, con dos ideas muy importantes a partir de las cuales empieza a armar su sistema: 1) que todo lo que existe sólo existe porque está en movimiento, y 2) que por ello, la verdad de algo sólo podrá contenerse en el desarrollo de la cosa que se pretenda llegar a conocer. Al final de este capítulo, veremos cómo a partir de éstas es que puede afirmar que: *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.*¹¹³

Hegel no puede ocultar su vena romántica y, como hemos visto en el apartado anterior, considera que la vida es un flujo. Todo lo que existe, sólo existe porque está en movimiento, en devenir, en continuo llegar a ser y dejar de ser. Por eso, considera que en el intento por conocer o aprehender alguno de los elementos que existen en el mundo sería tonto, erróneo e ilusorio, conformarse con tan sólo uno de sus tantos modos de ser, muy a pesar de que éste sea el último que ha adoptado, es decir, su resultado final:

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

¹¹³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág, 9.

impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí.¹¹⁴

Nos encontramos ahora con otra idea brillante que rompe radicalmente con lo que solemos considerar en la vida diaria y que, claramente, apunta en la misma dirección que lo visto en el apartado anterior. A continuación, intentaré explicarla un poco más a fondo.

Hoy en día todavía solemos creer que la realidad de algo, quiero decir, su verdad o esencia, se nos muestra en el final de su proceso, de su desarrollo, pues aparentemente es justo ahí a donde se quería llegar desde un principio. Algunos de los ejemplos más comunes de este modo de proceder se dan cuando por falta de tiempo o interés nos vamos directo a las conclusiones del libro que estamos leyendo, considerando que es justo ahí donde radica la grandeza o carencia de éste. También esto se ejemplifica de manera clara con los propósitos de año nuevo, el bajar de peso o el dejar de fumar se presentan como lo esencial en la búsqueda de una nueva identidad y una mejor vida. El comienzo de cualquiera de éstos es lo más complicado porque ello implica el cambiar los hábitos que tenemos de un instante a otro; sin embargo, si el principio es lo más difícil, el proceso de llegar a la meta trazada es lo más doloroso y desgarrador. No hay peor cosa en el mundo que el privarse del placer de un buen pastel o un buen cigarro, esto realmente nos duele y nos inquieta, pero eso sí, pasar por esto vale la pena en miras al resultado deseado. De esta manera, aparentemente, lo realmente importante es el resultado del proceso: el ser alguien que no fuma y que tiene menos riesgo de morir de cáncer o el ser alguien un poco más atractivo.

Si miramos bien, la vida misma no es el resultado de nuestros propósitos, sino el proceso de cada uno de éstos, de todos ellos; de la misma manera en que la vida de la

¹¹⁴ [Ibid.](#), pág. 8.

humanidad, como afirma Hegel, no se reduce sólo a una forma de saber que se muestra como el resultado de ésta. Son los procesos mismos los que ocupan el tiempo vivido, son ellos lo que realmente hemos “vivido” en el día a día y los que van marcando el rumbo de nuestra historia. El cumplir o no con el propósito pasa a segundo plano y lo esencial de éste, aquello por lo que realmente es importante, es, simplemente, porque nos lleva al movimiento. Quiero decir, la vida es más el sufrir por un pedazo de pastel que el simple ser delgado o gordo.

No obstante, sería absurdo no estar de acuerdo con alguien que afirme que es verdad que *Juan es una persona que no fuma* cuando de hecho, *Juan es una persona que no fuma*. No hay duda de que hay proposiciones sueltas o conocimientos singulares que deben ser considerados ciertos o verdaderos, pues son útiles y necesarias para comunicarnos en la vida diaria, pero, como bien afirmará Hegel, no es este tipo de verdad por el que debe preocuparse la filosofía. Así también lo señala María del Carmen Paredes en la siguiente cita: “De los conocimientos singulares no puede decirse que constituyan un saber, aunque tengan validez en el campo de la experiencia y, en este sentido, <sean verdaderos>”.¹¹⁵

Una persona sólo existe, sólo está viva, mientras está en movimiento, en desarrollo, pero al emplear ciertas proposiciones en el intento por captar su esencia, sucede todo lo contrario y la persona, acompañada de su vida y su *esencia*, se nos escapa de las manos y, se podría decir, que al menos por un instante, la hemos matado. Al intentar definir algo lo sacamos del fluir de la vida misma y queda simplemente como algo estático y sin potencial futuro alguno. Por ello, si queremos aprehender la

¹¹⁵ [María del Carmen](#) Paredes Martín, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987, pág. 239.

verdad o la esencia de algo, debemos ir a su desarrollo, a su vida y abarcarla como una totalidad.

En la cita anterior de Hegel se hace referencia a la cosa misma, ésta parece ser cualquier cosa que tenga un desarrollo o algo que, al menos en algún momento, tuvo vida. En nuestro ejemplo de arriba, la cosa misma podría ser la persona que aspira a ser delgada, con él vemos que lo que realmente es esta persona, su verdad, no es tanto que sea delgado o no lo sea, sino el proceso por el que ha pasado para llegar a serlo. Sin embargo, es claro que nuestro autor tiene en mente algo mucho más grande y la cosa misma a la que él se refiere y la que debe buscar la filosofía, es el saber en general o lo absoluto, al que finalmente logra reducirse todo lo existente (y que incluye también, aunque sea de forma indirecta, todo lo que alguna vez existió).

La verdad es algo que, al igual que la persona del ejemplo anterior, está vivo y se construye poco a poco a lo largo del tiempo. Por lo tanto, a diferencia de lo que pensaban tanto Descartes como Hume, no es algo que deba ser aprehendido en una simple proposición ni algo que deba reflejarse fielmente en el final de su proceso. A menos, claro, que éste se reconcilie con su desarrollo. Por eso es que Hegel señalará más adelante que la filosofía absoluta, su filosofía, que es el resultado final del devenir del saber en general, sólo cobra sentido o realidad cuando se reconcilia con su devenir: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo.”¹¹⁶ Ella, como resultado del proceso, es capaz de ver que sólo el desarrollo es lo verdadero y por eso, siente el impulso y la necesidad de entregarse al suyo.

Así, Hegel afirmará que hay que ir al desarrollo del saber mismo, a las diferentes formas que ha adoptado éste a lo largo de su historia, comprenderlas cada una

¹¹⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 16.

cabalmente y exponer o, mejor dicho, describir su evolución, para, finalmente, elevarse a una visión de conjunto, de totalidad. Es la unidad de todas éstas la que conformaría, entonces, la verdad de la verdad:

El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista universales, en elevarse trabajosamente hasta el *pensamiento* de la cosa en *general*, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades.[...] Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso, en seguida, a la seriedad de la vida plerónica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma.¹¹⁷

Hegel considera a la filosofía la madre de todas las demás “ciencias” y por eso, como tal, debe ir más allá de la simple acumulación de meros conocimientos particulares (como lo hacen la anatomía y los prólogos). Ésta debe captar la esencia de la cosa misma de forma general, en su vida misma, en su desarrollo y simple devenir. Pues la verdad es el todo, es decir, la totalidad de las formas de la conciencia que se han adoptado a lo largo de la historia. Pero, como intentaré dejar claro en el apartado posterior, en conjunto, todas ellas, deben adoptar la forma de un Sistema.

2.3. La verdad como sistema o ciencia

Hegel ha dicho que la vida sólo puede aprehenderse como totalidad. Pero esta totalidad de la que nos habla no es una caja en la que todo esté amontonado de forma caótica y sin sentido, sino que es un todo, se podría decir, armónico, cerrado y perfecto, en el que cada una de sus partes cumple una función específica en miras al todo mismo. Y es por esto, que puede llamarlo sistema o ciencia. Al respecto, señala Hyppolite:

¹¹⁷ Ibid., pág. 9.

tal historia de la consciencia no es, según Hegel una novela, sino una obra científica. El desarrollo de la consciencia presenta una necesidad en sí mismo. Su término no es arbitrario aunque no sea presupuesto por el filósofo, sino que resulta de la misma naturaleza de la consciencia.¹¹⁸

Acceder a [este sistema o ciencia](#), por medio de la filosofía, parece ser el objetivo final de nuestro filósofo:

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia a la meta que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo.¹¹⁹

Así, su filosofía pretende ser el Sistema encargado de abarcar la totalidad de lo real. Y aunque la historia de la filosofía sea un claro reflejo de éste, no deja de ser tan sólo una parte más del resultado de un proceso que habrá de generar nuevamente otro resultado. De esta manera, habrá también una filosofía de la naturaleza, una lógica, una filosofía del derecho, una estética, etc. Y cada una de ellas, al igual que cada momento del saber, tendrá que mostrarse como parte fundamental del todo mismo del que forman parte. Pues, de la misma manera en que la historia de la filosofía no puede reducirse a tan sólo un momento del saber, tampoco la totalidad de lo real ha de reducirse a tan sólo una forma de su expresión.

Lo que Hegel busca dejar claro en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* es que la verdad filosófica es algo mucho más complejo que tan sólo un conjunto de afirmaciones o proposiciones sueltas, pues dirá que para que algo pueda verse como es en realidad, en lugar de verse separado de su medio, debe verse siendo en su relación directa con todo lo que lo rodea.

¹¹⁸ Hyppolite, [op. cit.](#), pág. 14.

¹¹⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 9.

La idea que está implícita en esta afirmación es que no hay nada en el mundo que no esté relacionado con algo más y que sea totalmente autosuficiente e independiente. Con relación a esto señala Taylor:

El inciso de Hegel es que todas las descripciones de las cosas en cuanto inmediatas (independientes ¹²⁰) se revelan en un examen más cercano, inadecuadas, que todas las cosas muestran su relación necesaria con algo más, y en última instancia con el todo.¹²¹

En el mundo de Hegel, como veremos más adelante, ni Dios mismo es autosuficiente y necesita, al igual que todo lo demás, al menos de un sujeto donde poder habitar.

De esta manera, aunque una proposición aislada puede hacer referencia a un aspecto de ser del mundo, no nos muestra la Realidad como verdaderamente es, es decir, no alcanza a entrar en el plano del Saber o de la Ciencia. Y es por esto que Hegel dirá acerca de la Anatomía que es: “uno de esos conglomerados de conocimientos que no tienen derecho a ostentar el nombre de ciencia.”¹²² Pues ésta, al intentar conocer con precisión cada una de las partes del cuerpo humano y al observarlas de manera separada una por una, lo único que hace es sacarlas de su medio natural, el cuerpo en su conjunto, sin poder percibir que sin éste y todas las otras partes que lo conforman pierde toda realidad y sentido. Y ciertamente, es por esta forma de proceder, que es tan común encontrar médicos incapaces de diagnosticar una enfermedad cuando el malestar se manifiesta en más de una parte del cuerpo.

La verdad de la cosa misma es su todo, ni el principio ni el final, sino el desarrollo en el que cada una de sus partes, al cumplir una función específica, se

¹²⁰ Dice Taylor: “En el uso de Hegel, podemos hablar de algo como inmediato, cuando existe por sí mismo, sin relacionarse necesariamente con algo más.” (Taylor, *op. cit.*, pág. 91)

¹²¹ *Ibid.*, pág. 91.

¹²² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 7.

muestra igualmente fundamental que todas las demás. Así, si queremos llegar al conocimiento pleno de este todo es necesario analizar el desarrollo de éste en sí mismo. Esto es, analizar “científicamente” no cada una de las etapas que lo conforman por separado, sino el cambio mismo o la relación misma de una etapa o parte con la que se enlaza sin perder la visión del todo del que forman parte. Hay que acercarnos a las partes comprendiéndolas con relación a todas las demás, nunca viéndolas como algo aislado. Pues sólo un análisis de este tipo es el que puede acercarse al todo, penetrar en él sin mutilarlo ni sacarlo de su medio, y percibir así, su verdadera necesidad interna. Como señala María del Carmen Paredes es importante dejar claro que: “En cuanto ciencia, la filosofía se rige por la universalidad y la necesidad más estrictas, sin las cuales no merecería ser considerada como <el saber>, sino que constituiría, a lo sumo, un conocimiento entre otros.”¹²³

Como vimos anteriormente, Hegel, al optar por una verdad con movimiento, ha roto radicalmente con la idea de verdad de la Ilustración y se mantiene cerca del Romanticismo. Sin embargo, esto parece cambiar radicalmente cuando afirma que la filosofía debe adoptar la forma de ciencia. Con esto parece decir que, si bien la verdad ha adoptado diferentes caras a lo largo de su historia, sólo puede haber un Sistema verdadero al que todo individuo puede acceder por igual. En palabras de Kaufmann:

insiste allí¹²⁴ en que la filosofía ha de adoptar la forma de un sistema, pero no nos ofrece un sistema entre otros como si el *συνο* fuese más original que los demás, ni nos presenta *su* filosofía; por el contrario, sólo habría una filosofía (y esto es parte de lo que quiere decir al hablar de la elevación de ésta al rango de ciencia).¹²⁵

¹²³ Paredes Martín, *op. cit.*, pág. 239.

¹²⁴ Se refiere al “Prólogo” de la *Fenomenología del Espíritu*.

¹²⁵ Kaufmann, *op. cit.*, pág. 74.

Hegel ha planteado que quiere llevar a la filosofía a un nivel mucho más elevado que sus predecesores, en el que pueda decir con total certeza que se ha llegado al *saber real*. Y esto, necesariamente, como bien señala Kaufmann, implica que éste, el *saber real*, sólo puede ser de una manera.

La filosofía es ciencia, es la verdad absoluta, y por tanto, ésta sólo puede ser de una manera. De aquí se deriva que ésta tiene una forma pura, auténtica, única que hay que evitar contaminar. Y por eso, ésta se debe desvelar ante nosotros tal cual es y debemos evitar a toda costa ejercer presión en ella para que de los resultados deseados, o, en otras palabras, ella debe manifestarse y mostrarse por sí sola y arrojar ella misma sus propios resultados. Es por esto que casi al final del “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, le exige a la actividad razonadora que reprima su habilidad para inmiscuirse en cualquier asunto:

Por el contrario, lo otro, el razonar, es la libertad acerca del contenido, la vanidad en torno a él; se pide de ella que se esfuerce por abandonar esta libertad y que, en vez de ser el principio arbitrariamente motor del contenido, una en él esta libertad, deje que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo al sí mismo, como lo suyo de contenido, limitándose a considerar este movimiento.¹²⁶

Para hacer más transparente las intenciones de Hegel cuando le exige a la filosofía que se convierta en ciencia tendremos que ir, necesariamente, a una de las partes más populares del “Prólogo” de la *Fenomenología*: aquella en la que, al mismo tiempo que toma distancia de Schelling y el movimiento romántico, explicita y aclara los requisitos de la nueva ciencia. Ahí dice:

Estas profecías creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad y se mantienen deliberadamente alejadas del concepto y la necesidad así como de la reflexión, que sólo mora en

¹²⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 39.

la finitud. [...] lo que hace es dejar, unas veces, que campe por sus respetos en sí mismo el carácter fortuito del contenido y, otras veces, que se imponga la propia arbitrariedad. Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños.¹²⁷

Al respecto, señala Kaufmann:

La crítica del romanticismo filosófico que lleva a cabo en el prólogo de la *Fenomenología* es admirable y constituye una de sus mayores excelencias: al reclamar claridad y precisión, así como exposiciones que no atraigan meramente a un grupito de gente de la misma opinión, sino a todos los lectores que estén dispuestos a tomarse la molestia de seguir el razonamiento, no sólo pide cosas plausibles, sino que lo hace en forma bella.¹²⁸

Lo importante de este punto; más allá de si se refiere a todos los románticos de aquel entonces, a Schelling, a sus seguidores o únicamente a Schlegel; es que da las pautas de lo que debe ser la nueva ciencia. Ahí vemos que, le exige claridad y precisión, pues para él es fundamental que ésta pueda llegar a ser patrimonio de todos. En este punto, como nos hace ver Kaufmann, se encuentra defendiendo uno de los ideales de la Revolución francesa:

En la *Fenomenología* adopta un punto de vista distinto: insiste allí, en el prólogo, acerca de que ha llegado el momento de hacer científica la filosofía y de convertirla, como la ciencia, en un bien común, a disposición de todos (aludiendo a este respecto los ideales de la Revolución francesa).¹²⁹

Y considera que para lograr este ideal, la ciencia debe mantenerse cerca del entendimiento, que es lo común a todos los seres humanos y por el que todos, por igual, pueden acceder o, mejor dicho, ascender a ésta. Para Hegel no basta con que la verdad

¹²⁷ *Ibid.*, pág. 12.

¹²⁸ Kaufmann, *op. cit.*, págs. 167-168.

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 74.

absoluta sea sentida o intuita como lo piensa el romántico ordinario, sino que, necesariamente, debe ser, antes que nada, comprendida, comunicable, compartida:

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, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio del cual puede ésta pasar de un modo inmediato a aquella.¹³⁰

Para Hegel, y es en esto donde se diferencia de los demás románticos, aunque la vida sea un incesante flujo progresivo, que cambia de forma en todo instante, si es posible llegar a aprehenderla por medio del entendimiento. Esto lo logrará, como veremos claramente más adelante, al darle fluidez o movimiento a los pensamientos fijos, lo que implicará llevar el entendimiento a un nivel superior: el de la Razón. Es por esto que afirmo que más que romper con el Romanticismo, lo lleva a otro nivel. Pues no refuta los principios básicos de éste, sino que, simplemente, busca expresarlos de otro modo y hacer que todos puedan acceder a éstos por medio del entendimiento. En otras palabras, busca aterrizar y hacer comprensible todo aquello que ellos aseguraban sólo podía llegar a ser intuitivo.

Por todo lo antes mencionado, podemos afirmar que son, al menos, tres los principios o fundamentos que debe cumplir la filosofía para elevarse al rango de ciencia: 1) Debe englobar al Todo real en forma armónica, esto es, debe mostrar la relación y dependencia de cada una de sus partes al todo y, al revés también, del todo a cada una de ellas. 2) Debe levantarse sobre todos los otros sistemas filosóficos, al abrazar la necesidad interna y externa de este todo, como al única forma posible y real

¹³⁰Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 13.

que el Saber puede adoptar. Y 3) Debe permanecer cerca del entendimiento, ser clara y precisa, para poder llegar a ser patrimonio de todos.

Me parece importante hacer énfasis en el compromiso que tiene Hegel por su sociedad. No sólo está indagando sobre la forma de ser de las cosas, sino que está plenamente convencido en que ésta, la filosofía absoluta, al llegar a todos, puede cambiar su sociedad. Ésta es importante para que todos cobren conciencia que no están solos, rotos, aislados en medio de la nada, sino que son parte de algo más grande, de un todo social y, más aún, del espíritu universal, y que la grandeza de éste es, también, la de cada uno de ellos. En una sociedad profundamente dividida es que se necesita más que nunca de la filosofía, con la que se pueda, finalmente, llenar de sentido y conformar una unidad nacional.

A lo largo de este capítulo hemos podido ver claramente qué es lo que Hegel entiende por Verdad. Por lo pronto, podemos decir que afirma una verdad romántica, en el sentido en el que ésta es flujo, tiene vida y se encuentra siempre en constante cambio. No obstante, en la misma medida, parece ser una verdad ilustrada, en el sentido de que por más que cambie, en el fondo, como sistema, sólo puede ser de una manera, a la que todos, por igual, pueden y deben acceder vía racional. Este segundo capítulo, al centrarse en el principio que enuncia: *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella*,¹³¹ muestra de manera superficial y general que la verdad para Hegel es el Todo que tiene forma de sistema. Sin embargo, si queremos empaparnos y adentrarnos verdaderamente en su filosofía, no nos basta con saber que la verdad es el Todo sistemático, sino que debemos comprender cabalmente qué es este Todo que tiene la forma de sistema del que tanto habla, qué lo compone y cómo se desarrolla. Justamente esto es lo que pretendo hacer en el siguiente capítulo.

¹³¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 9.

3. La sustancia sujeto

3.1. El sujeto como conciencia

En el capítulo anterior me he centrado en mostrar la forma que debe tener tanto la filosofía de Hegel como la realidad. Ahora, en este tercer capítulo, me enfocaré en explicar qué es aquello que llena y conforma al Todo mismo del que tanto se ha hablado hasta el momento. Esto se desvelará por sí solo al analizar el principio en el que Hegel afirma: *todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto*. Con éste, veremos que Hegel logra conciliar dos maneras de pensar al sujeto aparentemente contradictorias entre sí: como conciencia y como naturaleza o sustancia. Así, el primer apartado de este capítulo tratará sobre la primera de éstas y el segundo sobre la última. Cuando esto quede claro, tendremos ya las bases para, más adelante, acercarnos de lleno al Espíritu hegeliano y ver en que medida éste, al autoformarse a partir de la negatividad, es aquello que llena y conforma al todo mismo que tiene forma de sistema o, lo que es lo mismo, para ver cómo éste, al abarcar la totalidad de lo real, termina por ser lo absoluto, lo verdadero.

Hasta ahora, hemos visto que para Hegel la verdad es algo que tiene movimiento y que, por ello, ha tenido múltiples caras a lo largo su historia. No obstante, la verdad de la verdad o la forma de configurarlas en una misma unidad, sólo es una. Lo primero que, de inmediato, se desprende del punto anterior es que para que la verdad tenga movimiento, más allá de sí éste sólo puede ser de una manera o no, es que ésta debe estar determinada por el sujeto. Es decir, la verdad de un objeto o, si se quiere, la forma de éste, no recae en él mismo ni en su propia naturaleza, sino en aquel que lo percibe como tal o como cual. Si la tierra dejó de ser plana y ocupar el centro del sistema planetario para ser esférica y girar alrededor del sol, fue sólo porque el sujeto así lo

determinó al cambiar él mismo de forma y contenido. Esto, es importante decirlo, al negarse a sí mismo al negar el contenido de su propia conciencia.

De esta manera, puede ser entendido que para Hegel lo que realmente es el universo o la esencia de éste, la sustancia, no es otra cosa que el sujeto mismo que lo percibe y determina. Y así, nos encontramos con una primera posible interpretación para cuando afirma que: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.”¹³² Sin embargo, como veremos más adelante, que la sustancia sea también sujeto implica mucho más que sólo esto.

El problema es que al pensar en el mundo como algo determinado por el sujeto, da la impresión de que hay algo, un mundo, fuera del sujeto que se presta a sus posibles interpretaciones. Pero esto no debe ser entendido así, pues terminaríamos afirmando la existencia de la cosa en sí y la imposibilidad de llegar al saber absoluto¹³³, pues siempre existiría “algo” de lo que no podemos decir nada. Para Hegel, no hay un mundo por un lado y un sujeto por el otro, sino que juntos forman una unidad indisoluble. De esta manera, Hegel parece encontrar un punto medio entre el “idealismo subjetivo” de Fichte, que “toma el mundo como totalmente producto de la consciencia”¹³⁴ arrojando un “Yo” formal, sin verdadero contenido, encerrado en la pura subjetividad; y el Realismo de los racionalistas y empiristas que piensa al “mundo de las cosas como algo ya dado, completo y por su cuenta, algo externo, ajeno y totalmente independiente de la consciencia”¹³⁵, que nunca puede ser del todo aprehendido por el sujeto. Por eso, para Hegel, más que afirmar que es el sujeto el que determina al mundo, deberíamos decir

¹³² Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 15.

¹³³ Como se ha sugerido en el capítulo anterior, para Hegel, sólo se alcanzará el saber absoluto en el momento en el que él mismo, que es el resultado del devenir del saber, se concilie con la totalidad de su desarrollo.

¹³⁴ G.R.G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1998, pág. 17

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 17.

que el sujeto crea él mismo su mundo al crearse, aunque sea de manera insospechada, a sí mismo. Y que no hay sujeto sin mundo, como no hay mundo sin sujeto, y por eso, como veremos en seguida, el Yo de Hegel, a diferencia del Yo abstracto y formal de Fichte, es un Yo concreto e histórico, con contenido y desarrollo.

La historia del saber, para Hegel, no trata de la historia de las múltiples interpretaciones hechas por un sujeto que gira sobre un mundo quieto y eterno; sino que el mundo es y ha sido lo que el sujeto ha dicho de él a lo largo de la historia de la humanidad. Y es porque no hay un mundo oculto a toda percepción que hemos podido, desde siempre, vivir en él y relacionarnos con él. Para entender plenamente esta idea me parece importante ver qué posición tiene Hegel ante el problema kantiano de la cosa en sí.

Recordemos que Kant se preguntó por los límites del conocimiento, y al hacerlo, levantó ante nosotros, de acuerdo con Hegel, una barrera infranqueable entre el sujeto que conoce y el mundo que es conocido. El conocimiento deja de ser así, propiamente conocimiento y queda reducido un mero instrumento o filtro por medio del cual se refracta el mundo. A Hegel le parece tanto absurdo como temeroso este modo de proceder, pues está seguro de que más que divagar sobre lo que es el conocimiento en sí mismo e intentar limitarlo, debemos arrojarnos, sin más y sin temor, al conocimiento mismo. Ahora veremos a qué se refiere con esto. Al final, es cierto que no se aprende a andar en bicicleta leyendo libros sobre los principios que hacen posible esta actividad, sino andando en ella.

Es evidente que para que el sujeto moderno cobrara vida, tenía, necesariamente, que oponerse radicalmente a todo lo que lo rodeaba, justamente como sucedió en Descartes. Pues sólo así, oponiéndose a todo, separándose del mundo, es que podía distinguirse, encontrarse y autoafirmarse. No obstante, dirá Hegel, es fundamental que

ahora, si se pretende acceder a la ciencia o al saber absoluto, esta escisión sea totalmente superada y alcancemos una unidad que nos satisfaga plenamente. Lo primero que parece sugerir con esto es que debemos dejar de cuestionarnos por los límites del conocimiento o al menos dejar de pensar que pueden ser establecidos a priori, porque hacer esto implica seguir reafirmando que hay un mundo por un lado y un sujeto por el otro, independientes el uno del otro.

Como vimos, Fichte al darle poder absoluto al sujeto, intenta sanar la [escisión](#) que había dejado la filosofía de Kant, sin embargo, Hegel tampoco estará de acuerdo con él y, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, dirá que más que resolver el problema sólo lo desplazó al interior del sujeto: “Toda la esfera que tengo ante mí debe ser evidentemente un Yo; pero en ella no tengo una unidad, sino una dualidad.”¹³⁶ Nuestro filósofo, contrario a esto, piensa que, como amante no correspondido, si se pretende sanar la herida hay que olvidarnos de aquello que la causó y actuar como si nunca hubiera existido. Esta idea se aclarará en seguida.

En la filosofía de Fichte encontramos una idea de ciencia totalizante que logra abarcar el movimiento y el despliegue de la realidad en un único principio: el “Yo”. Pero, aunque se ha dado un paso importante en el desarrollo de la ciencia, para Hegel: “se trata más bien de un monótono formalismo.”¹³⁷ Es cierto que dentro del sistema de Fichte se alcanza a percibir que el sujeto es movimiento y desarrollo, pero, aún así, todo en él descansa en un principio quieto, inmóvil, abstracto, puramente formal. Fichte explica cómo funciona y se desarrolla el Yo o, si se quiere, el espíritu de una cultura particular. Percibe que el sujeto determina toda la realidad y que no hay nada en el mundo que no sea él mismo, no obstante, a diferencia de Hegel, nunca se interesa por

¹³⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, F.C.E., México, 1955, pág. 469.

¹³⁷ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 14.

las diferentes formas y contenidos de conciencia que ha adoptado éste a lo largo de su desarrollo histórico.

Fichte, al intentar resolver el problema de la cosa en sí, se refugia y encierra en la pura subjetividad. Pero esta subjetividad, de acuerdo con Hegel, lleva dentro de sí la imposibilidad de realizarse plenamente, pues, como vimos antes, nunca encontraremos en ella a un Yo sin su opuesto no-Yo, ni tampoco una síntesis final de ambos. De esta manera, para él ya no hay cabida para ningún objeto del cual pueda apropiarse plenamente. Tanto así, que ni el mismo sujeto puede verse a sí mismo como objeto, ya que justo en el momento en que se prepara para tomar conciencia de sí mismo, se crea, de inmediato, un nuevo sujeto que contempla este acto de toma de conciencia, impidiendo, al ya no ser el sujeto anterior, que se lleve a cabo el objetivo original. Y así, sucede exactamente lo mismo cuando este nuevo sujeto intenta cobrar conciencia de sí mismo, dando lugar a una historia sin final. En palabras de Taylor: “La superación del No Yo nunca puede ser completada, sin que el sujeto mismo desaparezca. Debe de ser visto como un progreso infinito de auto-realización hacia una meta que busca ser realizada pero que nunca lo es completamente.”¹³⁸ En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel parece recriminarle este hecho: “Pero enfoca este mismo principio de un modo unilateral, solamente en uno de sus lados: es subjetivo por naturaleza y lleva implícita una contraposición;”¹³⁹ Y, como bien observa María del Carmen Paredes: “Ello significa que en tanto la oposición subsiste, el yo objetivo no llega a ser idéntico con el yo subjetivo, o que el yo subjetivo no deviene para sí mismo completamente objetivo.”¹⁴⁰ Para Hegel, esto es sumamente problemático porque no considera que se

¹³⁸ Taylor, op. cit., pág. 35.

¹³⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, pág. 463.

¹⁴⁰ Paredes Martín, op. cit., pág. 209-210.

puede hablar propiamente de ciencia o de saber absoluto si no hay un objeto del cual apropiarse plenamente.

Si Hegel le reclama a Fichte el quedarse tan sólo en uno de los dos lados de la dualidad S-O en lugar de integrarlos en una misma unidad, parecería, entonces, que no tiene una postura tan radical con respecto al sujeto. Esto no es del todo cierto, pues para Hegel el sujeto determina, de igual modo, toda la realidad. No hay nada en el mundo que no sea el sujeto mismo; **no** obstante, a diferencia de Fichte, encuentra en sí mismo, en su desarrollo e historia, **el objeto del que se apropiará su ciencia y la vía para** acceder al saber absoluto.

De esta manera, para Hegel, el mundo deja de ser el problema central de la filosofía o el objeto a apropiarse y su lugar lo ocupa el sujeto mismo y las diversas configuraciones que éste ha adoptado a lo largo de su historia. Como vemos, ya no va a hablar sobre la distinción sujeto-objeto, sino sobre la historia de ambos a la vez, como si fueran uno mismo. Al respecto, señala Julián Marrades:

La recomendación hegeliana apunta contra la reificación del sujeto y el objeto como dos entes relacionados externamente. Pues, según Hegel, el pensar ya no puede seguir representándose como algo meramente subjetivo, ni la cosa como algo externo al pensamiento, sino que tanto el yo como la cosa deben concebirse como siendo cada uno la relación entera de sí mismo con su otro.¹⁴¹

Así, esta historia será el objeto de la ciencia de la experiencia de la conciencia, la cual, debe ser aprehendida y digerida por el mismo sujeto, para llegar, sólo así, a una unidad absoluta entre ambos. Ahora se hace más nítida la intención de Hegel al insistir en que el absoluto, que es el resultado o el final de la historia, debe conciliarse con su desarrollo, reconociéndose en él.

¹⁴¹ **Julián** Marrades, *El trabajo del espíritu: Hegel y la Modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001, pág. 157.

Por lo pronto, hemos visto que la filosofía de Hegel se preocupaba enormemente por el sujeto, tanto así, que parece ser él mismo lo que subyace a todo lo existente. Sin embargo, al igual que la primera generación romántica, percibe que hay una especie de fuerza cósmica que, aún siendo ella misma también sujeto, supera al sujeto mismo. Ahora veremos a qué me refiero con ello. Al final de este trabajo, espero que quede claro que en el saber absoluto esta diferencia entre estos dos “sujetos” es superada pero sin que ninguno de ellos renuncie a sus diferencias; esto, porque en él, la conciencia puede reconocerse e identificarse con dicha sustancia a la vez que se distingue de ella.

3.2 La Sustancia-sujeto

El sujeto de Hegel, ciertamente, al igual que el de Fichte, es el soporte de toda la realidad; pero no debemos pensar a éste como un sujeto particular, autónomo y libre, que percibiendo todo desde el más allá determina, con plena conciencia de ello, la siguiente forma que adoptará su mundo y el camino de lo que será su historia. Sino que, la sustancia sujeto de la que habla Hegel en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* es algo mucho más complejo, tanto que, aún siendo ella misma sujeto, lo supera. Para comprender cabalmente de qué habla Hegel, me parece fundamental ver qué entiende por el término sustancia, de dónde parece estar tomándolo y hacia dónde parece querer ir con él. En seguida, una parte del “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* en la que encontramos las herramientas para aclararnos a este respecto:

Hubo un tiempo en el que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos e imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacía un más allá, hacía la esencia divina, hacía una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo

supraterrenal acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de *experiencia*. Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado a lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.¹⁴²

En este párrafo se nos narra, de forma muy general, una historia de Occidente en la que el espíritu, al irse siempre a un extremo, no ha sabido encontrarse. Con esto, Hegel parece estar afirmando que la sustancia, la realidad o el espíritu del que somos parte no se encuentra sólo de un lado de estos momentos, sino que debe ser algo entre ellos, tanto celestial como terrenal, tanto sensible como racional, pero no el uno sin el otro.

Siguiendo esta idea, y como espero dejar claro más adelante, para Hegel, si queremos penetrar en la esencia de las cosas es fundamental que enfrentemos la realidad tal como es, la de este mundo en el que vivimos y hemos construido; pero, y esto es importante, sin perder de vista que somos parte de un flujo que nos trasciende y que no podemos controlar. Esta idea se hace más transparente si ponemos atención en la historia misma. Por un lado, en ella, el ser humano se muestra como un ser totalmente libre porque, al actuar y vivir en el mundo, construye y determina él mismo su propia historia. Sin embargo, si miramos a ésta en retrospectiva, encontraremos que, por otro lado, no somos tan libres como se pensaba, pues, al final, ésta ha terminado por rebasar todos los planes y las expectativas que se tenían sobre ella, y se levanta ante nosotros como algo con vida propia. Con esto, Hegel parece decir que somos aparentemente

| ¹⁴² Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 11.

libres porque podemos decidir sobre nuestros actos inmediatos, pero, que no lo somos, porque no tenemos control sobre aquello en lo que derivan. Por eso, como bien lo señala

D'Hondt:

La historia humana es resultado de la acción humana. Esta actúa, divide, separa, introduce un orden en el caos y realiza las superaciones creadoras. Ahora bien, Hegel no cambiará jamás de actitud respecto de un punto extremadamente importante de su doctrina: todo esto se desarrolla inconscientemente.¹⁴³

Y por ello, el presente se nos muestra, al final, tan sólo como aquello que el pasado nunca pudo llegar a imaginar que sería. Así, nuevamente nos encontramos con dos contrarios necesiándose mutuamente y formando una unidad indisoluble. Nosotros creamos la historia y a su vez ésta nos crea a nosotros. Para Hegel, el determinismo y la libertad caminan juntos y se necesitan más de lo que pudiera parecer en un primer momento.

De esta manera, para Hegel, la sustancia o realidad que nos supera o sobrepasa y de la que somos también parte, está en todo momento con nosotros, siendo parte esencial de lo que somos, y por ello, se manifiesta, si miramos bien, en nuestra historia. Al final, veremos que la historia de la humanidad es la misma que la del espíritu. Y por eso, Ramiro Flórez dirá que: “La intención radical de Hegel en este terreno, consiste en querer darnos un nuevo concepto de trascendencia, que gane al antiguo y a la vez evite la fuga a una trascendencia <fuera> del mundo.”¹⁴⁴

Pareciera, entonces, según la cita anterior, que Hegel utiliza el término sustancia para denotar un carácter trascendente de la misma realidad. No obstante, vemos que el término *trascendencia* no es adecuado para referirnos a la sustancia hegeliana, esto, porque parece referir a algo externo más que interno; y como en el pensamiento

¹⁴³ Jacques D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, pág. 121.

¹⁴⁴ Flórez, *op. cit.*, pág. 69.

hegeliano es importante dejar claro que la sustancia, mundo o naturaleza, que va más allá de la conciencia individual, se da siempre a sí misma sin ningún medio o factor externo a ella, convendría mucho más utilizar el término *inmanente* para referirnos a ella. Y en este sentido se encontraría muy cercano a la filosofía de Spinoza. Recordemos brevemente este pensamiento y veamos qué tanto, ciertamente, se alimenta de él.

En el siglo XVII, Descartes había dividido al mundo en dos: pensamiento (espíritu) y extensión (cuerpo), dándole el peso importante solamente al pensamiento. Spinoza, aún siendo cartesiano de corazón, se levantó contra este dualismo de sustancia al afirmar que, en el fondo, el pensamiento y lo extenso son lo mismo, sólo que visto desde dos perspectivas diferentes. Él propone que sólo existe una sustancia (Dios), una realidad, que cuenta con infinitas configuraciones, a las que llama atributos, de las cuales, como somos seres finitos e imperfectos, únicamente podemos participar de estas dos, en tanto que poseemos cuerpo y pensamiento.

La sustancia, para Spinoza, por ser perfecta e infinita, es lo único en el universo que no necesita de nada más para existir, pero, esto, solamente porque todo en ella tiene un orden preestablecido en el que cada elemento que la conforma cumple una función específica que garantiza el movimiento armónico y eterno de todo lo real. De esta manera, todo en el universo funciona con base en leyes inamovibles; y la sustancia, por ser perfecta, queda reducida a la pura necesidad, pues no cuenta con “voluntad” o “libertad” para alterarse a sí misma. Y además, en términos de Hegel, se identifica consigo misma, el principio de identidad se cumple en ella, no está por decirlo así, extraviada, sino que se reconoce en sí misma.

El pensamiento de Spinoza le resulta maravilloso a Hegel, y no sólo porque es capaz de ver a la sustancia expresándose en el mundo material, sino, también, porque

la percibe como un todo armónico: “pero lo grandioso del modo de pensar de Spinoza consiste en poder renunciar a todo lo determinado, a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno, para prestar la atención solamente a esto.”¹⁴⁵

La sustancia en Spinoza es algo que, al mismo tiempo, se encuentra más allá de nosotros en el sentido en el que nos supera y no podemos alterarla, pero a la vez, es algo que se encuentra en el más acá, esto, porque es el mismo mundo que nosotros y tanto así, que todos participamos de igual forma en ella. Para Spinoza, y en esto coincide con Hegel, no hay un ser supremo trascendente, en el sentido de que tenga una existencia fuera de este mundo, que pueda manipular el curso del universo a su antojo, pues la sustancia es el orden interno que éste tiene y que hace posible que cada parte que lo conforma encaje en él de forma armónica.

Es claro que Hegel tenía muy presente la filosofía de Spinoza y se sirvió de ella en muchos aspectos. En el texto que estamos trabajando hace referencia a ésta, aclara por qué no fue bien recibida en su época y nos muestra, también, su límite y su carencia:

Si el concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en lugar de mantenerse; pero, de otra parte, lo contrario de esto, lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la universalidad en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; y si, en tercer lugar, el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata de saber, además, si esta intuición intelectual no recaer de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal.¹⁴⁶

Con esto, parece indicar que la filosofía de Spinoza no tuvo muchos adeptos porque el sujeto, que era lo importante para el siglo en el que vivía, se perdía ante la

¹⁴⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, pág. 285.

¹⁴⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 15.

inmensidad de la sustancia. La libertad se convertía en algo muy estrecho que consistía, únicamente, en cobrar conciencia de que todo funciona basándose en un orden previamente establecido que nos trasciende. Algo que, ciertamente, todavía suena poco atractivo.

Más allá de esto, el defecto de Spinoza radicaba en que pensaba que la sustancia podía contenerse en simples definiciones, a las cuales se accedía por medio de argumentos lógicos y formales. Y aunque percibía que dentro de la sustancia había movimiento, ésta terminaba por ser algo fijo, abstracto, quieto, sin verdadera fuerza y poder de autoformación. Además, no tiene historia o bien si la tiene no tiene poder explicativo.

A Hegel le gusta la idea de una sustancia que a pesar de manifestarse en cada individuo particular sea algo que lo supera. No obstante, piensa que Spinoza, al ser incapaz de ver que este todo armónico que es la sustancia misma es, de igual modo, también sujeto, se encuentra todavía muy lejos del saber absoluto. Pues en su filosofía el sujeto moderno no tiene cabida, éste se disuelve y se pierde ante la inmensidad de la sustancia. Y además, lo que es peor para Hegel, toda la actividad y fuerza de la sustancia, toda su libertad, se reduce, sin más, a mantenerse eternamente a sí misma, cuando en realidad ésta tiene vida, es decir, se determina y se forma a sí misma a lo largo de su devenir. Toda la crítica de Hegel a la sustancia de Spinoza puede reducirse a la siguiente cita de Julián Marrades: “Pero, según Hegel, lo absoluto no puede pensarse sólo como necesidad, sino que exige ser pensado también y sobre todo como *libertad*.”¹⁴⁷

Así, vemos que cuando Hegel habla de la sustancia tiene muy en mente a Spinoza, pues de él se sirve para denotar el carácter “inmanente” que tiene ésta. No

¹⁴⁷ Marrades, [op. cit.](#), pág. 200.

obstante, Hegel necesita complementar el pensamiento de Spinoza con el de Fichte, esto, para mostrar que ésta, la sustancia, es también, el sujeto que se da a sí mismo a lo largo de su desarrollo. Y es por eso que se puede entender, de forma muy vaga, a la sustancia-sujeto de la que habla Hegel como una superación o, mejor dicho, como una síntesis entre la filosofía de Fichte y la de Spinoza. De esta manera, Hegel parece llevar a la práctica la tarea que se había encomendado a la generación romántica a la que, de algún modo, pertenece:

Si la tarea consistía en encontrar un fundamento ontológico para la unidad de libertad y naturaleza en una unión de la subjetividad finita y el principio cósmico espiritual o el sujeto, entonces lo que se necesitaba era una especie de síntesis entre Fichte y Spinoza.¹⁴⁸

Al parecer, Hegel encuentra que al juntar ambas filosofías puede acceder a la unidad tan anhelada de su tiempo entre cielo y tierra, razón y sensibilidad, libertad y determinismo.

Vemos así, que Hegel, tanto al afirmar que el sujeto está en la base de todo lo real, como al intentar unir a la sustancia cósmica con el sujeto moderno, y a la sensibilidad con la razón, sigue estando sumamente cercano al movimiento romántico.

Por lo pronto, si miramos bien lo que hasta aquí se ha dicho, observaremos que para Hegel existe una relación muy estrecha entre lo que es el espíritu y el concepto de verdad. Pero no sólo esto, sino que, también, ambos parecen tener, al menos, tres sentidos diferentes. Por un lado, Hegel parece sugerirnos que el espíritu está presente en cada etapa por la que el saber o la verdad ha pasado, pues éste se va formando a sí mismo a través de cada una de estas formas que el sujeto y el mundo han adoptado. Así, el espíritu parece ser cada uno de los momentos o configuraciones particulares que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad. Pero también vemos que Hegel

¹⁴⁸ Taylor, *op. cit.*, pág. 35.

afirma que el espíritu sólo brota o se da como tal, cuando el resultado, es decir, el saber absoluto, se reconcilia con la totalidad de su desarrollo y así, más que como un momento particular de la historia de la humanidad, el espíritu se nos muestra como una totalidad, como el conjunto con sentido y necesidad de la totalidad de las formas de la conciencia. Y, además, encontramos un tercer sentido cuando sugiere que el espíritu o la verdad de un momento histórico se encuentra presente y se manifiesta en cada individuo particular, pues cada uno de ellos, al ser esencialmente conciencia, no puede, por más que lo intente, dejar de respirar el aire que circula por su época. Y también, y esto es importante, porque únicamente el espíritu puede cobrar conciencia de sí mismo a través de una conciencia individual. En el siguiente y último capítulo veremos cómo, a partir de centrarnos en el desarrollo de la sustancia sujeto, todos los sentidos antes mencionados, apuntan, finalmente, a uno mismo.

4. El espíritu absoluto

4.1. La negatividad y la muerte

Ahora bien, en este capítulo me centraré, como dije antes, en [el desarrollo de](#) la realidad o la sustancia sujeto de la que hemos hablado en el capítulo previo, con ello, espero mostrar de manera clara cómo a partir de [éste](#), que se da impulsado por la negatividad, [la realidad](#) termina por adoptar la forma de sistema. De esta manera, veremos que en el espíritu absoluto se encuentran presentes los dos principios del pensamiento hegeliano en los que nos hemos enfocado en los dos capítulos anteriores. Además, con esto, como señalé en el párrafo anterior, todos los sentidos que hemos visto que puede llegar a tener tanto el espíritu como la verdad, aparentemente tan distintos y contradictorios entre sí, finalmente, aparecen ante nosotros formando una misma unidad armónica en la que se respetan sus diferencias.

Como dije al final del capítulo anterior, para Hegel, la verdadera carencia de Spinoza radica en su imposibilidad para ver a la sustancia como sujeto, y con esto no sólo quiere decir que Spinoza no fue capaz de ver al sujeto en la base de todo, sino, esencialmente, que no fue capaz de percibir a la sustancia como algo con movimiento o vida propia, esto es, como algo que se forma a sí misma a través de su devenir. En el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se da a la tarea de explicarnos cómo y por qué sucede esto que Spinoza no pudo llegar a ver. Ahí dice:

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 se contrapone¹⁴⁹

¹⁴⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, págs. 15-16.

La sustancia, entendida sólo como sustancia, hace referencia al ser dado, eterno e inmutable; y lo paradójico del asunto es que el mismo hecho de ser algo con vida eterna, al ser siempre igual a sí mismo, lo hace ver como algo que está muerto. Pues como bien dirá Hegel, la vida es acción, movimiento, flujo, contradicción, dolor y muerte. Y debe ser aprehendida como tal, a pesar de lo complejo del asunto.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, Hegel observa que todo lo que existe, sólo existe porque está en movimiento, no obstante, es importante dejar claro que éste genera este movimiento; éste se da siempre desde dentro, esto es, que no hay nada ni nadie moviendo las cosas a su antojo y disfrute desde fuera ni tampoco que el movimiento se da como consecuencia del choque o confrontación con las demás cosas, sino que todo lo que existe se mueve y se desarrolla porque lleva dentro de sí, por decirlo de algún modo, negatividad, y esto, porque todo lo que existe, sólo existe en y por su contrario: “este conflicto ontológico es la fuente del movimiento y del cambio; pues es por él que nada puede existir excepto en conflicto, excepto desarrollándose a sí mismo a partir de su opuesto.”¹⁵⁰

Actualmente, toda ciencia, sea cual sea, afirma que ha encontrado lo verdadero cuando se encuentra cara a cara, después de cientos de experimentos, con una constante, es decir, cuando encuentra que en todos los casos que ha observado hay algo que se repite, a esto lo llama ley y se regocija enormemente de saber que ha dado con parte de la estructura necesaria de las cosas. Si pudiéramos hacer una analogía con la ciencia de Hegel, la ley o constante que él encuentra es la negatividad, pues es lo que se muestra como motor y fundamento del todo mismo o la realidad.

Así, por ejemplo, la planta, aún no siendo ella misma propiamente un sujeto, se desenvuelve de la misma manera que cualquier sujeto, cultura o sociedad, esto, a partir

¹⁵⁰ Taylor, op. cit., pág. 92.

de la negatividad. Es por eso que cada parte de su devenir se manifiesta, en primera estancia, como la negación de la anterior. Así, cuando se abre la flor muestra como falso al capullo, es decir, lo niega, y después, inevitablemente, éste será negado por el fruto que viene después de él. El problema con la naturaleza en general y con la planta en este caso particular, es que este proceso por sí solo, que se da efectivamente a partir de la misma negatividad, se repite incansablemente siempre igual. Por eso, Taylor, al hablar sobre la filosofía de la naturaleza de Hegel, nos hace ver que nuestro filósofo nunca estuvo de acuerdo con la teoría de la evolución: “Aquí Hegel rechaza cualquier trueque con la evolución [...] el desarrollo existe en su manifestación en el *Geist*, pero no en la naturaleza.”¹⁵¹

Hegel ve en la naturaleza un círculo fijo que se repite incansablemente siempre igual. La nueva semilla que se encuentra en el fruto es idéntica a la anterior de donde éste surgió, no hay, por decirlo de algún modo, ninguna mejora, ningún aprendizaje. La naturaleza, como veremos más adelante, no es capaz de vivir cerca de lo negativo y renacer a partir de ésta y esto porque nunca podrá, por sí sola, llegar a verse a sí misma como un otro. Así, la negatividad en la naturaleza termina por ser sólo negatividad y nada más. Y es por esto que Hegel nunca pensó que a partir de ésta el mundo natural pudiera llevar a una mejora de la especie. Aquí, la negatividad parece ser importante porque lleva al movimiento, aunque este sea sólo circular, y así, logra darle vida a la vida, aunque ésta se parezca mucho a la muerte. Contrario a esto, en la vida del espíritu la negatividad cuenta con mucho mayor peso y tanto así, que va marcando no sólo el rumbo de toda vida particular sino el de la realidad en general. Esto quedará más claro un poco más adelante.

¹⁵¹ Ibid., pág. 305.

Cuando Hegel dice que el sujeto es esencialmente negatividad, quiere darnos a entender que es fundamental que lo entendamos como acción, como ser libre, cultural e histórico, y por ello, como algo siempre opuesto al ser dado o natural, siempre eterno y siempre igual. Y en este sentido, como nos lo deja ver Kojève en su libro *La idea de muerte en Hegel*, parece coincidir con la noción de individuo perteneciente a la tradición judeo-cristiana.

Dicha tradición se opone radicalmente a la griega que considera al individuo como parte integral de la naturaleza, como un mero ser dado que vive eternamente en armonía con ella, en la que: “Como el animal, no hace más que “representar” en y por su existencia real y activa, una “idea” o “esencia” eterna, dada una vez para siempre y que permanece idéntica a sí misma.”¹⁵²

En cambio, la tradición judeo-cristiana, desde siempre ha pensado al individuo como un ser roto, desgarrado, eternamente confrontado con la naturaleza, opuesto a ella: “es un ‘pecado’ en el Hombre y para el Hombre: puede y debe oponerse a ella y negarla en él.”¹⁵³ Para esta tradición, el ser humano no encuentra cabida en la naturaleza y mucho menos se identifica con ella, al contrario, ésta se muestra como algo hostil contra lo que hay que luchar o negar para poder sobrevivir. Y esto, desde el primer instante en el que aparece en el mundo, siendo el llanto del bebe recién nacido un reflejo de ello. Todo lo que “hace” y necesita el ser humano para poder sobrevivir implica, ya de entrada, negar a la naturaleza; al respecto dice D’Hondt: “los hombres se desligan de la naturaleza en aquello en que son activos, al poner en obra una práctica, al realizar un trabajo.”¹⁵⁴ Aún el simple y básico acto de alimentarse, de tomar una manzana de un

¹⁵² [Alexandre Kojève](#), *La idea de muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1987, pág. 29.

¹⁵³ *Ibid.*, pág. 31.

¹⁵⁴ [Jacques D’Hondt](#), *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1973, pág.26.

árbol cualquiera y comerla implica ya negarla y separarse de ella; y es comprensible que por ello, Adán y Eva hayan sido expulsados del paraíso, siendo obligados a crear su propio mundo, su propia historia:

al vivir en un Mundo natural ‘como extranjero’ oponiéndose a él y a sus leyes, crea allí un Mundo nuevo que le es propio. [...] El hombre no es un representante cualquiera de una ‘especie’ eterna o inmutable dada: es creado y se crea, como individuo único en su género.¹⁵⁵

Hegel estará de acuerdo con la noción de individuo de la tradición judeo-cristiana. No obstante, como ya hemos afirmado anteriormente, para nada estará de acuerdo en la idea de un mundo más allá, eterno e infinito donde poder habitar. Pues encuentra que:

La noción cristiana de un espíritu infinito y eterno es contradictoria en sí misma: el ser infinito es necesariamente el Ser estático dado “natural” eternamente idéntico a sí mismo, y el ser “dinámico” creado y creador, es decir histórico o “espiritual”, es necesariamente limitado en el tiempo, o, lo que es igual, es en esencia mortal.¹⁵⁶

Por eso, dirá que la tradición judeo-cristiana pudo ver bien el carácter negativo de la condición humana y con esto que: “han descubierto la ‘espiritualidad’ del hombre, o lo que es igual, su libertad, su historicidad, y su individualidad.”¹⁵⁷ Pero, aún así, que nunca han sabido abrazarla plenamente, pues no han podido ver que ello implica la mortalidad, la finitud y la temporalidad. Podríamos decir que el miedo a la muerte la ha llevado a huir de ella y, al no enfrentarla cara a cara, no ha podido ver lo que Hegel sí: que sólo se accede a lo infinito o divino a través de ella. El infinito, el más allá o la inmortalidad del alma del que habla el cristianismo es, al final, un ser dado donde no pasa nada porque no hay nada. Y para Hegel esto es absurdo, pues lo infinito no puede

¹⁵⁵ Kojève, op. cit., pág. 32.

¹⁵⁶ Ibid., pág. 35.

¹⁵⁷ Ibid., pág. 33.

estar limitado a ser única y exclusivamente esto, sino que sólo puede ser, como ahora veremos, a partir de lo finito y lo temporal.

De esta manera, dirá Hegel que el mundo cultural que ha creado el ser humano a lo largo de su historia, opuesto al ser dado, es donde habita realmente la divinidad y la infinitud. Este mundo, el del más acá y el único que hay, es el que es divino, infinito y eterno, y lo es porque lleva dentro de sí la finitud, lo temporal y la muerte misma, por eso, como bien indica Kaufmann:

la razón tiene que procurar comprender lo infinito en lo finito, lo eterno en lo que es aquí y ahora. Hegel se opone a los filósofos que se deniegan la contemplación de lo infinito y eterno al suponer que more eternamente más allá de la razón; pues la tarea de ésta y de la filosofía es, por el contrario, contemplar el espíritu en *este* mundo.¹⁵⁸

Para Hegel, el infinito, contrario a lo que se suele pensar, no se encuentra más allá de este mundo ni es aquello que siempre es uno más y no encuentra nunca su final, pues cree que pensarlo así sería limitarlo: obligarlo a ser siempre uno más. En cambio, dirá que lo infinito sólo puede llegar a ser realmente ilimitado a partir de ser acción y negatividad, lo que implica que sólo puede ser ilimitado encarnándose y viviendo en lo finito, pues sólo así es que puede construirse él mismo a sí mismo sin límite alguno y sin una idea previa de lo que él mismo será. El infinito del que habla Hegel no es el de los matemáticos, tampoco el de Fichte ni el de los románticos. Éste vive con nosotros, nos acompaña, es por él y para él que vivimos y morimos, es lo divino y lo eterno, lo absoluto, y como tal, es el objeto que debe buscar y aprehender la filosofía.

De aquí se deriva el estado trágico del individuo particular. Como bien lo observa Taylor, todo individuo sólo es individuo en la medida en que es parte de un todo y, al mismo tiempo, algo diferenciado de este todo. Por ello, todo individuo

¹⁵⁸ Kaufmann, op. cit., pág. 92.

particular se piensa y se siente independiente y autosuficiente, aunque en realidad no lo sea del todo: “las cosas finitas no pueden existir por sí mismas, sino sólo como parte de un todo mayor.”¹⁵⁹ Así, el individuo no se basta nunca a sí mismo y necesita siempre de estar en búsqueda de algo más para satisfacerse:

y la contradicción consiste en esto, en que los seres finitos en virtud de que existen externamente en el espacio y en el tiempo reclaman su independencia, mientras que la base de su existencia consiste en expresar un espíritu que no otorga esta independencia.¹⁶⁰

Y, por ello, el deseo de quietud que constantemente lo invade nunca se apaga, ni siquiera al encontrar al amor más amado y más amable. Lo trágico de su situación no es sólo el hecho de ser mortal, sino, más aún, el de vivir siempre así, insatisfecho. El individuo siempre estará partido, desgarrado, incompleto, pues aún siendo él mismo espíritu, divinidad, infinitud; es mortal y está limitado en el tiempo y el espacio. Cambia, envejece, sufre, extraña, anhela, llora y muere. Esta es la contradicción interna de todo individuo y, al mismo tiempo, la condición necesaria para la existencia de lo infinito: “la contradicción es por tanto fatal para las realidades parciales, pero no para el todo.”¹⁶¹

Como hemos visto, para Hegel es importante que el individuo se identifique con su todo social, y esto es algo que puede lograr a partir de entregarse a la ciencia. Pero Hegel no está pensando sólo en esto, pues para él, no se trata sólo de alcanzar la unidad nacional ni de que el individuo se sienta representado por un Estado bien formado, sino, más aún, de que éste se sienta parte del cosmos mismo, de lo absoluto, de lo divino, de lo eterno e infinito. Y esto también, de algún modo, para combatir su situación trágica. Pues quizás cobrar conciencia de que la muerte y el deseo permanentemente

¹⁵⁹ Taylor, *op. cit.*, pág. 93.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 93.

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 93.

insatisfecho sea condición necesaria para la vida misma nos haga, aunque sea un poco, menos desdichados.

La muerte, en abstracto, puede verse como la mayor negación del ser, en el sentido en que lo anula por completo, lo cancela, en ella todo ser deja de ser. Pero la muerte, vista de esta manera, no hace referencia a la negatividad de la que nos habla Hegel, sino, más bien, se nos presenta como su consecuencia. Pues, el sujeto, que es lo que es esencialmente negatividad, más que muerte, es acción, vida, movimiento y devenir. Y todo esto únicamente porque es, esencialmente, entendimiento. Si el sujeto se encontró desde siempre opuesto a la naturaleza ha sido por él y su capacidad para separar todo lo que se encuentra en un primer momento unido. Es él la causa del movimiento y de la vida tanto de cualquier individuo particular como de cualquier cultura o sociedad, y por tanto, también de la misma realidad, y es por eso que Hegel lo tiene en tan alta estima: “La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta.”¹⁶²

Hegel ve algo maravilloso en el entendimiento, pero no piensa, como sí lo hace la Ilustración, que se puede aprehender la realidad por medio de él. Pues, como hemos visto, para nuestro filósofo, la realidad sólo puede ser conocida o aprehendida como totalidad, esto, porque es flujo y porque todo está relacionado con todo. Y el entendimiento, contrario a esto, es abstracción, separa, aísla, muestra las cosas separadas de todo lo que las rodea y las saca de su flujo natural, de su medio. Por eso es que el entendimiento también debe ser entendido como muerte, en el sentido en que mata a las cosas al mostrarlas como no son en realidad.

¹⁶² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 23.

Si miramos bien, veremos que las cosas en el mundo siempre se encuentran en un lugar y momento muy específico, pero cuando nos referimos a ellas, cuando las describimos o cuando las pensamos, hacemos abstracción de ellas, esto es, las cosas devienen en conceptos y adquieren vida propia, volviéndose independientes a todo tiempo y a todo espacio. Así, el entendimiento puede ir más allá del mundo natural dado porque las cosas en él, al devenir en conceptos, adquieren total libertad para ser lo que sea, y no hay nada ni nadie que se pueda resistir a esto: “el concepto ‘ese perro’ no se diferencia en nada del perro real concreto con el cual se ‘relaciona’ salvo que ese perro ahora está aquí, mientras que su concepto está en todas y en ninguna parte, siempre y nunca.”¹⁶³

Por medio del entendimiento separamos las cosas de todo lo que las rodea, las sacamos de ese lugar y tiempo específico en el que realmente se encuentran, y podemos contemplarlas como si estuvieran solas y quietas en medio de la nada. Y a partir de ello, adquirimos poder sobre ellas, y tanto así, que podemos ubicarlas donde queramos y como queramos, haciendo del mundo lo que podamos llegar a imaginar de él. Pues como bien señala [Kojève](#), esta permanente posibilidad de ser de las cosas de otra manera, termina por tener un impacto real en este mundo en el que vivimos:

el hombre al separar o recombinar las cosas en y por su pensamiento discursivo forma sus proyectos técnicos que, una vez realizados por el trabajo, transforma realmente el aspecto del Mundo natural dado y crean con ello un Mundo cultural.¹⁶⁴

El entendimiento, al hacer abstracción de todo y separarlo, lo niega, esto es, gracias a él podemos pensar al ser dado, tomar distancia de él, verlo como algo opuesto a nosotros e ir más allá de él. De esta manera, se nos muestra no como la herramienta

¹⁶³ [Kojève, op. cit.](#), Pág. 48.

¹⁶⁴ [Ibid.](#), pág. 47.

por medio de la cual podemos acceder a la realidad, sino, mejor dicho, como el motor de ella: “Pero este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal.”¹⁶⁵

Es cierto que el entendimiento logra separar a las cosas de su medio natural, de todo lo que las rodea, del tiempo y el espacio, pero esto no quiere decir que transporta las cosas a “un mundo hipercelste”. Pues los conceptos nunca se encuentran del todo solos, sino que suelen estar inscritos en medio de un discurso o en un pensamiento sobre este mundo, el cual, fue hecho y es comprendido siempre por un ser humano que se encuentra aquí y ahora, y que logra, a partir de pensarlo, transformarlo radicalmente. Y por ello, Kojève afirma: “el poder absoluto del Entendimiento no *separa* la idea esencia de su soporte natural más que para unirla, en tanto que idea sentido, al soporte específico de un discurso que es aquí y ahora.”¹⁶⁶ De esta manera, el entendimiento o la negatividad no se queda en la pura negatividad, pues sólo separa, para, de inmediato, volver a unir. Pero al volver a unir los elementos anteriormente separado, ya no son los mismos, han cambiado.

El mundo cambia porque el sujeto cambia, y el sujeto cambia porque es entendimiento, pensamiento, y porque no puede evitar separar lo que en un primer momento se muestra unido. Pero el sujeto no es solamente entendimiento o negatividad, sino, más aún, es conciencia. Y para ser conciencia, necesariamente, debe tener un contenido, es decir, debe ser conciencia de algo. Por eso no encontraremos persona en el mundo sin creencias, ideales u opiniones sobre su sociedad, la naturaleza o lo divino. El problema es que estas creencias sobre las que descansa nuestro funcionamiento diario van cambiando a medida que pasa el tiempo. Y por eso,

¹⁶⁵ [Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 23.](#)

¹⁶⁶ [Kojève, op. cit., pág. 49.](#)

difícilmente podremos decir que somos la misma persona de hace 5 o 10 años. Nuestros gustos y cuerpos han cambiado radicalmente y también, y más aún, lo que antes considerábamos como verdadero. De igual manera pasa con las sociedades y por eso, es que suena descabellado afirmar que hoy la Ciudad de México es la misma que la que era hace 100 o 200 años.

Es en la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel se concentra en el devenir natural de la conciencia universal o del espíritu, mostrando claramente cómo la negatividad va afectando y enriqueciendo su desarrollo en cada etapa por la que pasa, esto, desde la conciencia sensible hasta el saber absoluto. Sin embargo, para los fines de este trabajo, aquí no será importante ahondar en ella y será suficiente tan sólo con aclarar un poco cómo se da esta relación entre la conciencia, que es la que va determinando lo que es lo verdadero, y la negatividad, que es la que hace que eso verdadero tenga movimiento, para ver, finalmente, en qué medida la negatividad no se queda en la pura negatividad.

Ahora bien, hemos dicho que porque somos esencialmente entendimiento no podemos evitar negar, dudar, o separar nuestros contenidos de conciencia. Pero este hecho nunca será algo fácil de digerir, pues sí sólo somos conciencia de algo y en algún momento ese algo es negado, inevitablemente, nuestro mundo se balancea. Así también lo señala Hyppolite: “La consciencia no sólo pierde en el curso de su desarrollo aquello que desde el punto de vista teórico tenía por la verdad, sino también su propia visión de la vida y del ser, su intuición el mundo.”¹⁶⁷ Por eso, cuando pasa esto, se crea un vacío, hay crisis, incertidumbre, ya no hay algo sólido donde apoyarse, donde estar tranquilos. Pienso que esto pasa muchas veces en el salón de clases o al enfrentarse con textos de cualquier tipo, pero, también, en situaciones más comunes y corrientes. El

¹⁶⁷ Hyppolite, op. cit., pág. 15.

saber que tu novia te es infiel o que alguien muy cercano te ha mentado o, incluso, al encontrarnos con la muerte de algún ser querido, también pone en crisis todo lo que somos y todo lo que antes nos daba plena seguridad. Pero Hegel también parece decir que hay cosas o verdades que cambian sólo porque en algún momento somos capaces de percibir que pueden ser de otra manera. En el caso de las sociedades, son procesos mucho más complejos y largos, en los que poco a poco las ideas sobre las que éstas se sostienen van cambiando al ser puestas también en duda. Estos temas rebasan el propósito de este trabajo, por lo tanto no serán desarrollados aquí.

En la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel afirma que hay dos perspectivas desde las cuales ver el cambio de contenido de conciencia. Una es el “escepticismo consumado”, esto es, desde el momento justo donde se ha dado el quiebre con el saber anterior; desde aquí sólo se ve la muerte, lo negativo, el dolor y la incertidumbre de no saber qué pasará. Sin embargo, esto se puede ver también en retrospectiva, esto es el “escepticismo proyectado a través de todas las formas de la conciencia”, desde esta perspectiva aquel momento ya no se sufre, ya se sabe lo que pasará y se ve tan sólo como un momento necesario para llegar a ser lo que se es en un presente. Y así, de igual manera, si miramos hacia el pasado de nuestra vida, veremos todos los momentos que la conforman unidos de forma necesaria. Nuestro pasado, visto desde el presente, es necesario, pues no puede ser ya de otra manera y porque sin él no estaríamos parados aquí donde estamos, siendo lo que somos, muy a pesar de ser un producto de lo contingente, es decir, de pequeñas decisiones que siempre pudieron ser diferentes.

De esta manera, podemos ver que la negatividad en el ser humano no se pierde en la pura nada, es decir, la vida de cualquier persona o sociedad no es un círculo que se repite incansablemente siempre igual, sino que es flujo incontenible, devenir y tiene

una trayectoria que se muestra, finalmente, como necesaria. Que lo negativo se convierta en algo positivo, sin dejar de ser negativo, es sólo obra del espíritu o, lo que es igual, de la sustancia sujeto que ha llegado a ser consciente de sí misma. A continuación, y para cerrar este trabajo, nos enfocaremos en la astucia del espíritu, que convierte lo negativo en positivo, y su movimiento en espiral.

En este apartado hemos visto cómo la negatividad para Hegel va marcando de manera oculta el curso de la misma verdad y así también, el de la misma realidad. El entendimiento, al dudar del mundo que considera verdadero, lo niega y pasa de ser considerado como algo que es en sí mismo a ser sólo para nosotros, es decir, se nos muestra como algo no verdadero. No obstante, al final, saber que algo no es verdad también es saber algo. Y aunque casi nunca se le considera, es inmensa su grandeza, tanto así, que es a partir de ella que se da una nueva y mejor forma del mundo y de la verdad que siempre lo acompaña. Al final, la negatividad es el lazo entre cada una de las formas de verdad que se han dado a lo largo de la historia, es decir, es la tela con la que se teje al todo mismo.

4.2. El Espíritu o la dialéctica del ser

Por lo pronto, hemos visto que son dos los principios sobre los que descansa la filosofía de Hegel, los cuales se contienen, de igual modo, en un único término:

El que lo verdadero sólo es real como sistema o que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión.¹⁶⁸

Hay que hacer notar que Hegel hace una equivalencia entre ambos principios. No es que el espíritu, al ser lo absoluto, logre abracar a los dos, sino que, en esencia, son

¹⁶⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 19.

el mismo. Que lo verdadero sólo puede expresarse como sistema sea equivalente a la sustancia-sujeto, sólo es posible porque, al final, ésta es el todo mismo del que nos hablaba anteriormente; el cual tiene la forma, necesariamente, de un sistema. Así, pareciera que si el espíritu es el concepto más elevado que se ha dado a lo largo de la historia es porque a él logra reducirse toda su filosofía, la cual, hay que recordar, pretende aprehender la totalidad de lo real.

Ahora bien, el espíritu o la sustancia sujeto que tiene forma de sistema, es entonces la totalidad de lo real o, lo que es lo mismo, lo verdadero. Esto, porque, como hemos visto, no hay un mundo fijo y estable al que podemos y debemos acceder por medio de razonamientos lógicos. Sino que lo real es el mundo cultural o la historia que ha construido el ser humano a lo largo de su hacer en el mundo natural, aquello que sólo se refleja a través de las diversas filosofías o pensamientos que ha habido. Y que sólo pueden ser como discurso, en el cual, cada palabra o concepto tiene necesariamente un sentido específico y una manera muy particular de relacionarse con los demás. Y por ello, cada discurso, pensamiento o filosofía conforma por sí sola una totalidad, un mundo o, mejor dicho, un tejido conceptual particular entre otros muchos posibles. Pero el espíritu no puede reducirse a sólo una manera de mirar, pensar u ordenar el mundo, sino que debe ser la totalidad de ellas, de las que hasta el momento han existido. Pero no sólo esto, sino más aún, debe ser un tejido perfecto en el que todas quepan, y mostrarse así, como un sistema, como un todo mágico, divino, imponente y maravilloso.

Y entonces, si hemos entendido bien, cuando en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* Hegel afirma que “Sólo lo espiritual es lo real” quiere decirnos que todo lo real o lo verdadero se reduce, sin más, a la vida del ser humano en el mundo natural. En esto parece estar de acuerdo Kojève:

El Espíritu-Absoluto o la Substancia-Sujeto, de la cual habla Hegel, no es Dios.
El Espíritu hegeliano, es la totalidad espacio-temporal del Mundo natural que

implica el Discurso humano que revela a ese Mundo y a sí mismo. O bien, lo que es igual, el espíritu es el Hombre-en-el Mundo; el Hombre mortal que vive en un mundo sin Dios y que habla de todo lo que existe y de todo lo que crea, comprendido él mismo en ello.¹⁶⁹

Pero si el espíritu se puede reducir a la vida del ser humano en el mundo o, lo que es igual, a la historia universal ¿por qué no llamarlo simplemente humanidad? El espíritu no puede ser reducido a la humanidad porque, como ya hemos visto, éste tiene una vida propia que va más allá de la misma humanidad; más que ser la humanidad en sí misma, el espíritu se muestra como su guía y su sostén o, en todo caso, como algo a través de lo que éste vive y se manifiesta:

es un espíritu que vive como espíritu sólo a través de los hombres. Ellos son los vehículos, y los vehículos indispensables, de su existencia espiritual, en tanto conciencia, racionalidad y voluntad. Pero al mismo tiempo el *Geist* no es reductible al hombre, no es idéntico al espíritu humano, dado que él es también la realidad espiritual que subyace al universo como un todo, y en tanto ser espiritual tiene propósitos y realiza fines que no pueden ser atribuidos a espíritus finitos *qua finite*, sino por el contrario fines a los que los espíritus finitos sirven. Para el Hegel maduro, el hombre llega al final, cuando se ve a sí mismo como el vehículo de un espíritu mayor.¹⁷⁰

Por eso Hegel utiliza el término espíritu y no humanidad, con él busca hacer notar el carácter trascendental o divino de la misma realidad, aunque ésta no sea otra cosa que la historia misma. Este hecho también lo encuentra reflejado en la religión cristiana, pues en ella, hay que recordar, Dios se hace carne, habita el mismo mundo que nosotros y muere como ser finito que ha llegado a ser, para, finalmente, resucitar. En este acto se refleja, como veremos, el principio más fundamental de todo su pensar: su dialéctica, aunque, claro está, todavía de forma inconsciente. El cristianismo ha

¹⁶⁹ Kojève, *op. cit.*, pág. 38.

¹⁷⁰ Taylor, *op. cit.*, pág. 39.

mostrado que Dios está aquí y ahora, con nosotros, sin embargo, al final, poco se ha dado cuenta de la importancia de ello y ha terminado por volverse algo externo, trascendente y positivo. Hegel piensa que hay que volver a encausar a Dios en el aquí y el ahora, lo que implica matar al Dios trascendente, pero sólo para hacerlo resucitar en la historia de la humanidad.

El Dios de Hegel se encuentra con nosotros desde siempre, y sólo podemos percibirlo si miramos en retrospectiva nuestra historia. Ya sea la propia o la de cualquier cultura o sociedad. Ahí lo veremos actuando de forma oculta, guiándonos a través de individuos particulares que se entregan ferozmente a su pasión. Es astuto por esto mismo, porque a partir de la confrontación, el choque y la contradicción ha sabido crear un todo orgánico perfecto, que sólo se alcanza cuando él mismo se fusiona o se iguala con su desarrollo:

esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinabilidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven a sí mismas y se convierten en momento del todo.¹⁷¹

Así, vemos que el ser humano, que pensaba podía manipular todo a su alrededor, se nos muestra tan sólo como un “vehículo” o un medio para que el espíritu pueda alcanzar sus propios fines: “Esta vez son los hombres los que se agitan y giran como molinos, y la razón, sentada tranquilamente en la colina, los contempla trabajar para ella.”¹⁷² Como vemos, el Dios de Hegel no es bondad absoluta ni nos ofrece una vida perfecta en el más allá. Él es desconsuelo y dolor, escisión y oposición, y eso no porque sea malo, sino porque sólo así es que puede ser eterno y, a la vez, hacernos eternos a nosotros también.

¹⁷¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 37.

¹⁷² D'Hondt, *Hegel y el pensamiento moderno*, pág. 28.

El decir que lo real queda reducido, sin más, a la vida del ser humano en el mundo o a su pensamiento sobre todo lo que lo rodea, puede llevarnos al error de creer que Hegel niega la realidad material. Contrario a esto, como ya he mencionado, el idealismo de Hegel la afirma. Los conceptos, elementos propios del pensamiento, encuentran su referente en el mundo material y son utilizados, es decir, comunicados y comprendidos, también dentro de él, tanto así, que es sólo por ellos, que se hace posible lo imposible, que se rompen los límites de lo real y que hoy algo como volar, que antes parecía imposible, se ha vuelto lo cotidiano.

Tampoco debemos creer que para Hegel la naturaleza es tan sólo un producto de nuestro pensamiento. Pues para nada negaría que de hecho hay piedras, plantas o animales, pero, si afirmaría que son, podríamos decir, seres imperfectos, esto, porque nunca podrán llegar a ser para sí mismos sino sólo para nosotros. El movimiento de la naturaleza es circular y aunque hay negatividad en ella, ésta nunca genera realmente nada más. Y esto se debe a que la semilla, el capullo, la flor y el fruto, terminan por ser individuos distintos aún siendo, en esencia, el mismo:

El embrión sólo aspira a producirse a sí mismo, a desdoblar lo que vive en él, para luego retornar a sí mismo y a la unidad de la que partió. Claro está que en las cosas de la naturaleza se da el caso de que el sujeto, por donde se comienza, y lo existente, lo que pone punto final—allí la simiente, aquí el fruto—son dos individuos distintos.¹⁷³

La naturaleza, por sí sola, no tiene la capacidad para poder verse a sí misma como un otro, y por eso el principio y el final de su desarrollo se muestran como cosas distintas; no hay cohesión, no hay unidad, se rompe todo lazo entre sus partes y no hay una real continuidad en su desarrollo, nada aprehende ni nada acumula de su pasado y

¹⁷³ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo I, pág. 27.

por eso, no tiene posibilidad de evolucionar por sí sola y la semilla nueva será exactamente igual a la vieja.

Ante la imposibilidad que tiene la naturaleza para dejar de ser algo en sí o en potencia y verse como un otro, necesita siempre del ser humano para ser. Pues sólo en él, que es conciencia, es que su necesidad interna o lo hay de verdadero en sí mismo se despliega en la realidad y sus diferentes momentos se muestran como parte de una misma unidad orgánica. El ser humano siempre ha pensado a la naturaleza y es así que ésta ha llegado a cobrar real existencia. Sólo en nosotros, en nuestros pensamientos o discursos es que ésta se vuelve algo determinado, que sus elementos adquieren forma y verdadero significado. De la misma manera que pasa con el espíritu, que sólo es realmente espíritu cuando se iguala consigo mismo al percibirse como un otro en alguna conciencia individual:

El espíritu es conciencia y, por tanto, libre de que en él coincidan el principio y el fin. Como el embrión, en la naturaleza, también el espíritu, después de haberse hecho otro, retorna a su unidad; pero lo que es en sí deviene para el espíritu y deviene, por consiguiente, para sí mismo. En cambio, el fruto y la nueva simiente contenida en él, no deviene para el primer embrión, sino solamente para nosotros; en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra, y es ello cabalmente lo que sean las dos un ser para sí. Aquello para lo que lo otro es, es lo mismo que lo otro; sólo así puede ocurrir que el espíritu viva consigo mismo al vivir en el otro. La evolución del espíritu consiste en, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí mismo.¹⁷⁴

El espíritu, al cobrar conciencia de sí mismo o al contemplarse como un otro siendo él mismo ese otro, logra salir de sí mismo y, a la vez, volver a sí. El desarrollo del espíritu consiste en este movimiento en el que, al ir tomando distancia de sí mismo para después regresar transformado, aprehende de cada una de las experiencias

¹⁷⁴ Ibid., págs. 27-28.

anteriores y logra, poco a poco, progresar de la conciencia sensible hasta el saber absoluto; momento final de la historia en el que la totalidad del desarrollo del espíritu es absorbida por el espíritu mismo, y sólo ahí, es que se iguala el principio con el final; se cierra el ciclo, el sistema o la ciencia y la historia misma: “El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia.”¹⁷⁵

Aquí es importante señalar que, como vemos, el concepto de experiencia en Hegel toma un nuevo y más amplio significado. La Fenomenología del espíritu busca mostrar la experiencia de la conciencia a lo largo de su desarrollo, sin embargo, la conciencia se autoforma y desarrolla, siempre, a partir de la negatividad: “La experiencia no sólo conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. No se trata, pues, únicamente de dudar, sino claramente de una efectiva desesperación.”¹⁷⁶ La conciencia “experimenta” esta negación de su saber, de su mundo y de sí misma, de una manera trágica, no obstante, sobre este suceso es que se va construyendo su historia, pues la experiencia negativa es lo que se conserva¹⁷⁷ y la que determina la siguiente configuración que adoptará la conciencia en su camino ascendente al saber absoluto. Es por esto que Hegel caracteriza en la Fenomenología *del espíritu* la experiencia de la conciencia como el surgimiento del nuevo objeto verdadero:

En la experiencia, en el sentido habitual del término, la conciencia ve desaparecer aquello que hasta entonces consideraba como verdadero y en sí, pero al mismo tiempo ve aparecer, como si fuera algo nuevo, encontrado, un

¹⁷⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 19.

¹⁷⁶ Hyppolite, *op. cit.*, pág. 15.

¹⁷⁷ Este hecho sólo podrá verse al final del proceso: en el saber absoluto. Pues la conciencia que experimenta la negación no ve la necesidad entre el saber que acaba de perder y el nuevo que ocupa su lugar.

objeto diferente. Este nuevo objeto tiene la anulación del primero y es la experiencia hecha sobre él.¹⁷⁸

En el momento en el que la conciencia experimenta su negación no es capaz de ver más que el vacío de ella, sin embargo, el nuevo contenido que forma y se da a sí misma, es también, la negación de la negación. De esta manera es que hay una continuidad y necesidad entre todas las experiencias por las que ha pasado la conciencia, y es por esto que Hegel puede afirmar que esta “experiencia” o camino trágico que ha hecho la conciencia se eleva al plano de la ciencia. Y así, vemos que lo “verdadero” surge siempre a partir de la experiencia, no obstante, sólo podremos acceder al saber absoluto si aprehendemos la totalidad de la experiencia de la conciencia.

Nos encontramos aquí con un concepto de experiencia que no se reduce al ámbito meramente epistemológico y que tampoco es algo que se va acumulando de manera lineal y progresiva; sino que resulta ser el mismo desarrollo orgánico y necesario del espíritu y de lo verdadero que se ha dado a partir de la negatividad, es decir, es, en última instancia, su movimiento dialéctico:

Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto que surge ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se denomina experiencia.¹⁷⁹

Vemos que el espíritu, que también es experiencia, es flujo y movimiento de lo real que se da a sí mismo y evoluciona poco a poco en el tiempo y el espacio a partir, siempre, de tres momentos esenciales que lo conforman; así lo afirma Hegel en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*: “Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado-el ser otro y el ser para sí- y lo que

¹⁷⁸ Hyppolite, op. cit., pág. 25.

¹⁷⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 58.

permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí.¹⁸⁰

El movimiento dialéctico del espíritu es el mismo que el de la verdad. La conciencia universal o el espíritu parte siempre de una idea de verdad previa, ésta se encuentra presente en todas las personas de una misma cultura y época. Inevitablemente, ésta será puesta en cuestión por el entendimiento y será negada, y aquello que se consideraba como lo verdadero en sí mismo pasará a ser sólo una apariencia, sin embargo, el espíritu o la conciencia universal, necesita una nueva concepción de la realidad en la cual poder vivir tranquilo, y por eso, al negar la negación previa, crea un nuevo mundo o una nueva idea de verdad en la que coincide nuevamente el en sí con el para sí. No obstante, es sólo hasta el saber absoluto que la verdad se ha desarrollado dialécticamente; es decir, a partir de sí misma por la negatividad determinada; lo suficiente como para que se aprehenda plenamente lo que es la realidad espiritual en sí misma. El saber absoluto, de esta manera, es la síntesis final del desarrollo de la conciencia y por tanto, de la verdad también. En él, una conciencia individual recorre las diferentes etapas del desarrollo dialéctico de la verdad y se eleva, finalmente, a una visión de conjunto o, mejor dicho, de totalidad. Así, a través del movimiento dialéctico del espíritu, vemos a los tres distintos sentidos que puede llegar a tener el espíritu, formando una unidad.

El primer momento del desarrollo que encontramos en el espíritu es el en sí o lo que éste es en esencia, este momento es el mismo que hallamos en la naturaleza, es el ser dado todavía no alterado, lo que se es en potencia solamente, aquí todavía no hay una conciencia que haya actuado sobre él o, en palabras de Flórez, este momento “debe entenderse como previo a toda escisión”.

¹⁸⁰ Ibid., pág. 19.

Sin embargo, hemos dicho que el espíritu no puede evitar negar todo ser dado al pensarlo y cobrar conciencia de él. Éste es el segundo momento de la dialéctica hegeliana, el ser para sí o lo que se mantiene y lo que ya es algo determinado. Aquí el entendimiento ya está actuando sobre todo lo que se encuentre a su paso, se toma distancia del ser dado y de ciertos contenidos de conciencia y es por eso hay un “extrañamiento”. Las cosas, incluido uno mismo, se nos presentan como un otro, no obstante, en este momento, el espíritu, al mismo tiempo que niega y da forma a las cosas, se adueña, aprehende y conserva lo que hay de verdadero en ellas. Hegel nombra a este acto del espíritu *aufhebung* y, por la importancia que tiene en el pensamiento de Hegel, en seguida volveremos a él.

El tercer momento del movimiento del espíritu es conocido como la síntesis o lo que es en sí y para sí, y es el momento que unifica y concilia los dos momentos anteriores. Aquí hay un reencuentro del espíritu consigo mismo, vuelve a sí después de haberse separado o negado a sí mismo, se restaura o se iguala, esto, al negar lo previamente negado, convirtiéndolo en algo positivo. Pero nunca regresará a sí mismo tal como estaba, pues ya hay algo del proceso previo con lo que se ha quedado. Cada síntesis a la que se llega se convierte en una nueva especie de ser dado, es un saber sobre el que cierta sociedad o individuo descansa o se sostiene; esto, hasta que nuevamente duda de ello o lo niega y se percata que eso que considero como verdadero puede bien ser sólo una ilusión, es decir, sólo algo para sí y no tanto en sí o en esencia.

De esta manera, se da el movimiento del espíritu, que va progresando poco a poco, negando y haciendo síntesis de sus contenidos de conciencia hasta finalmente llegar a la síntesis final y absoluta, en la que por fin, lo que es en sí mismo el espíritu; esto es, su pleno desarrollo, su realidad y su verdad absoluta, se iguala con lo que es

para sí, con la idea que éste tiene de sí mismo. Es sólo hasta este punto donde se abraza la verdad de lo verdadero:

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.¹⁸¹

Como vemos y como he dicho anteriormente, el espíritu o la sustancia sujeto es esencialmente negatividad, pero a diferencia de la naturaleza, aquí ésta no se pierde en la pura nada, sino que, de algún modo, se acumula, se conserva y se avanza a partir de ella; convirtiéndose, para sorpresa de todos, en algo positivo. Por eso Hegel dirá que:

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.¹⁸²

Justamente en esto consiste el movimiento dialéctico del espíritu. Al respecto señala Mure: “Hegel emplea *dialéctica* en un sentido restringido nada más para indicar la fuerza directriz de la actividad del espíritu, este movimiento de anulación que se anula a sí mismo. Pero no pierde de vista el momento positivo.”¹⁸³

El espíritu es conciencia y es también negatividad, y por eso, está presente tanto en la historia de la humanidad como en la vida de cada ser humano particular y en ninguno de los dos casos podemos quedarnos, aún queriéndolo, con la pura negatividad, pues, como conciencia que somos, necesitamos un nuevo contenido que ocupe el lugar del anterior que ha sido previamente negado. Pero este nuevo contenido o nueva forma de ser sólo puede resurgir de las cenizas del anterior. Pues nada se crea de la nada. Y es

¹⁸¹ Ibid., pág. 16.

¹⁸² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 24.

¹⁸³ Mure, *op. cit.*, pág. 46.

por ello que hay un desarrollo real en la vida tanto de cada persona como de cada sociedad. La negatividad, en un primer momento, se nos presenta como algo desgarrador y sumamente doloroso, no obstante, es algo que se “experimenta” y se recuerda y a partir de lo cual se crece y, más aún, es un suceso que va marcando el rumbo de la historia y de cada vida particular, sin el cual el presente ya no podría hacer sentido.

Así, Kant no podría haber desarrollado su filosofía sin un David Hume ni un Descartes que conociera previamente a la perfección, y a pesar de estar rechazando fuertemente a los dos, ellos están muy presentes dentro de su pensamiento. Esto, porque ellos se muestran como momentos necesarios en el desarrollo de la filosofía, es decir, ellos llevaron a la filosofía al lugar en donde Kant se incorpora a ella. Sin ellos, seguramente la filosofía se hubiera ido por otros lugares que hoy no podemos ni imaginar. Pero no sólo de esta manera están presentes en la filosofía de Kant, pues él, aún si lo hubiera intentado, no rompe radicalmente con ambas filosofías, sino que algo de ellas, lo que tienen de verdadero, conserva y recupera; así pasa, por ejemplo, con el sujeto cartesiano que se da a sí mismo su contenido verdadero.

Y así, de la misma manera que vimos que pasa con la historia de la filosofía, pasa con el desarrollo de toda actividad, más que humana, del espíritu. Cada forma nueva de arte, de religión o cada nueva forma de organización política que se da, tiene detrás de sí toda una historia a partir de la cual ha aprendido y se ha desarrollado.

Hegel utiliza el término *Aufhebung* para denotar este movimiento del espíritu que a la vez que anula y supera el contenido anterior, también lo conserva. Es un término que, por su compleja naturaleza, resulta ser difícil de traducir a cualquier otro idioma. No obstante, al ser pilar en el pensamiento hegeliano no podemos evitar hablar de él. En palabras de Ramiro Flórez: “Es la ley formal y funcional de la realidad y del

pensamiento. Dentro de la estructuración conceptual de la dialéctica, Hegel llama a esta ley o principio funcional la *Aufhebung*.¹⁸⁴ Este término en alemán tiene, al menos, dos significados que se contradicen entre sí; lo que hace imposible el hallar sólo una palabra en castellano que se ajuste plenamente a él. Por eso, cada traducción que se haga de él dependerá mucho del contexto en el que lo encontremos. Ante esta compleja situación, dice Flórez: “Lo importante es que siempre se haga patente el contenido de mediación, negación, conservación y elevación en el mismo acto o hecho que mienta la *Aufhebung*.”¹⁸⁵

Este término, que resulta ser contradictorio en sí mismo, es fundamental para Hegel justamente por ser así, pues logra reflejar de manera adecuada la realidad, que es, como hemos visto, también contradictoria en sí misma. Es sólo a partir de suprimir y a la vez conservar el pasado que el espíritu o lo real se desenvuelve y puede darse a sí mismo desde dentro. El espíritu es algo mediado en este sentido, en que no rompe nunca radicalmente con la etapa anterior, sino que se va dando poco a poco a partir, siempre, de crecer sobre ésta. El espíritu tiene un “movimiento incesantemente progresivo” y conforma en su conjunto una totalidad porque se desenvuelve orgánicamente, esto es, porque mira a la muerte cara a cara y renace en ella. Y es por esto que en la vida del espíritu no nos encontramos nunca con un círculo siempre igual, sino que su movimiento tiene la forma, más bien, de un espiral:

Por donde esta acción sigue formando lo previamente formado, lo determinado con nuevos y nuevos criterios, lo convierte en algo más determinado de suyo, más desarrollado y más profundo. Este movimiento encierra, por ser concreto, una serie de evoluciones que debemos representarnos, no como una línea recta que se remonta hacia el infinito abstracto, sino como una circunferencia que tiende, como tal, a volver sobre sí misma y que tiene como periferia una

¹⁸⁴ Flórez, *op. cit.*, pág. 136.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pág. 136.

multitud de circunferencias que forman, en conjunto, una gran sucesión de evoluciones que vuelven hacia así mismas.¹⁸⁶

Ahora bien, siempre hablar del progreso será un tema complicado, pues ¿con qué criterio se puede medir que se ha mejorado en algo? y ¿si se es mejor en un aspecto de algo no se descuida otro necesariamente?. Para fines prácticos de este trabajo, no ahondaré en estas problemáticas y me conformaré con aclarar por qué Hegel piensa que puede afirmar que la humanidad, al ser guiada por el espíritu, tiende a mejorar. Tanto optimismo parece ser el resultado de haber vivido tan de cerca tantas guerras y tanta destrucción, pues ante ello, sólo queda mantener la esperanza de que, finalmente, arroje un resultado positivo.

Hoy en día cuesta mucho trabajo creer en que el ser humano pueda realmente aprehender de su pasado y dar el paso hacia una mejor forma de convivencia tanto con los otros seres humanos como con la naturaleza. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel sugiere se ha progresado mucho porque hemos cobrado conciencia de que todo ser humano es igualmente libre que cualquier otro. Es cierto que el mundo ha cambiado y hoy ya no vemos personas con cadenas por las calles, sin embargo, difícilmente podríamos decir que hoy en día todos somos realmente libres y no estamos determinados por el lugar y medio en el que nacemos a trabajar para otros o para que otros trabajen para nosotros. Que ahora no veamos las cadenas no quiere decir que no las haya. ¿Qué tanto la conciencia de que somos todos libres, que hoy en día encontramos por todos lados, es verdadera conciencia?

Bien podemos oponernos a la idea de que hay un verdadero progreso en todas las actividades del espíritu, pero lo que no podemos negar es que todo lo que somos es producto de nuestro pasado. No podemos negar que hay un lazo que une todos nuestros

¹⁸⁶ *Op. Cit.* Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, **Tomo I**, págs. 31-32.

momentos del pasado y que los hace ser parte de una unidad orgánica, ni que crecemos y nos desarrollamos como sociedad, a partir de las guerras y las luchas sociales, y como personas, a partir de las heridas más profundas. Cada momento que venga, quizás no sea mejor que el anterior, pero sí es cierto que tendrá, de algún modo, acumulados, aunque sea como ausencia, todos los momentos del pasado. En este sentido me parece que si podemos decir que progresamos, porque la misma fuerza de la vida nos empuja siempre hacia delante, es decir, nunca partimos de la nada, ni siquiera al momento de nacer, pues ya somos parte de un flujo en el que se encuentra inmersa nuestra cultura y sociedad.

Como vemos, el progreso de Hegel no es el progreso de la Ilustración que siempre tiene hacia delante de forma lineal ni el del Romanticismo que tiende a abrirse al infinito. Aunque es cierto que si nos esforzamos lo suficiente encontraremos en él cosas de los dos. Por un lado, no rompe nunca con el saber anterior y se va, poco a poco, acumulando lo que haya de verdadero de éste o aquél. Y gracias a esto es que se llega al saber absoluto, que es la forma pura de la realidad. En este sentido podría parecerse un poco a la idea de progreso de la Ilustración, en donde se considera que el conocimiento va poco a poco acumulándose hasta llegar al objetivo final, que es la verdad, la forma pura y absoluta de la realidad. Por otro lado, vemos un parecido con el Romanticismo porque cada nueva forma del mundo es dada por el sujeto y cada una de éstas refleja un mundo verdadero, y sólo en la totalidad de ellas es que se encuentra la verdad más última del universo. Nuevamente, vemos que Hegel rompe y, a la vez, conserva algo de ambos movimientos.

Ahora bien, recordemos que Hegel logra reducir toda su filosofía y toda la realidad al espíritu, y es por esto que cuando él afirma que el espíritu es dialéctica, quiere decirnos que todo lo que existe, al ser dialéctica también, se desarrolla y progresa

siempre a partir de su contrario. Esto es, que no hay nada, ni en el mundo ni en el pensamiento, que no esté formando una unidad con su contrario o, mejor dicho, que no esté siempre en un constante *devenir* a su contrario. Para Hegel, no hay un “Ser” por un lado y una “Nada” por el otro, que no se tocan y que existen independientemente el uno del otro, sino que siempre se encuentran juntos como *devenir*.

Ya vimos que para Hegel el entendimiento, aún al ser la potencia absoluta del espíritu, no nos sirve para poder aprehender este movimiento dialéctico de la realidad. Pero tampoco piensa que, como el Romanticismo, debemos renunciar a él y empezar a intuir las verdades más últimas del universo sin siquiera intentar comprenderlas. Para Hegel, más bien, como vimos en el segundo apartado de este capítulo, debemos hacer una síntesis entre los tiempos antiguos, en los que el individuo: “se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer.”¹⁸⁷ Y los tiempos modernos, en los que:

el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es mas bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de su existencia.¹⁸⁸

De esta manera, Hegel quiere, de algún modo, regresar a la Grecia antigua, pero sin perder todo lo que se ha ganado con la Ilustración y el sujeto moderno. Es decir, quiere, al igual que los primeros románticos alemanes, hacer una tregua con la naturaleza que le permita unirse al cosmos mismo, pero, sin perder la libertad y la autonomía que se han ganado en la época moderna.

¹⁸⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 24.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pág. 24.

Para esto, piensa que es necesario hacer que los pensamientos fijos que arroja el entendimiento cobren vida:

He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados.¹⁸⁹

Y considera que esto sólo es posible si llevamos al entendimiento a un extremo en el que, éste, al hacer abstracción de sí, pueda verse a sí mismo, no como la herramienta por medio de la cual se puede aprehender la realidad, como lo ha pensado la Ilustración; sino como el motor o como un momento necesario de ella y pueda, podríamos decir, por voluntad propia, abandonar lo que hay de fijo en sí mismo:

Los pensamientos puros se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro, esta *inmediatez* interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí-no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de *fijo* en su ponerse a sí misma, tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado, que, puesto en el elemento del pensamiento puro, participa de aquella incondicionalidad del yo. A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen en *conceptos* y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.¹⁹⁰

De esta manera, observa Hegel que, al llevar al extremo al entendimiento, éste se transforma en Razón. Ésta será para él, la potencia del espíritu que le permite acceder a lo real, pues sólo en ella se puede ir más allá de los pensamientos fijos y abstractos sin dejar de comprender conceptualmente las cosas, y a la vez, conectarse con el fluir de la sustancia cósmica que lo supera; y por eso, sólo a partir de ella el individuo particular y

¹⁸⁹ Ibid., pág. 24.

¹⁹⁰ Ibid., pág. 25.

el espíritu mismo, podrá ver y aprehender la verdad más última del universo: el movimiento dialéctico de la realidad, de lo verdadero o, lo que es lo mismo, la totalidad de su devenir. Para esto, la Razón ya no va a intentar comprender a los conceptos como cosas quietas y eternamente iguales sí mismas, sino como círculos mágicos y divinos, que están siempre formando una unidad con su contrario.

Hegel lleva a la filosofía a otro nivel, al de la ciencia, al mostrar que la realidad no se parece nada a lo que Occidente siempre ha esperado de ella. Pues ha percibido que ella es pensamiento, flujo, choque y contradicción; y que si se quiere abrazarla plenamente se deben transformar nuestras categorías más básicas. Por ello, se da a la tarea de hacer una nueva lógica, que es una nueva manera de ordenar el pensamiento que piensa al mundo, y que es la estructura de la realidad fuera del tiempo y del espacio o, en palabras del mismo Hegel: “ *la exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito.*”¹⁹¹ Claramente, ésta chocara brutalmente con la lógica tradicional al rechazar el principio de identidad y no contradicción en el que esta última descansa. Contrario a ella, Hegel afirmará que la contradicción juega un papel en el pensamiento y en la realidad mucho más importante que la misma identidad: “La contradicción será la verdad de la realidad del ser; mejor, será la verdad de su finitud o mejor todavía de su finitización.”¹⁹²

No es el lugar ni el momento para ahondar en ella. Por ahora sólo es importante ver cómo el mismo “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, le sirve a Hegel para hacer la transición de una obra a la otra. Pero aquí, en este trabajo, al entender lo verdadero como la relación del sujeto con el mundo o de éste con su misma conciencia, no es tan esencial tratarla. Pues ella, más que ser la verdad que buscamos, es el sostén y la que garantiza que ésta sea de esta manera. La lógica de Hegel es la base y el

¹⁹¹ En Kaufmann, op. cit., pág. 190.

¹⁹² Flórez, op. cit., pág. 128.

fundamento de todo su sistema y aunque es necesario entenderla para acceder plenamente el pensamiento de Hegel, tendremos que esperar a un trabajo posterior para ello.

Como se muestra a lo largo de este último capítulo, vemos que el sujeto, que es conciencia y pensamiento, se encuentra en la base de todo lo real; y cómo éste, a partir de negarse a sí mismo, va desarrollándose orgánicamente hasta convertirse, finalmente, en espíritu absoluto. Así, la verdad deja de ser algo abstracto y formal, y se convierte en algo concreto, mágico y divino con vida propia que si puede ser plenamente comprendido. No obstante, es importante insistir en que la verdad en Hegel no se contiene en ninguna proposición general, como las que aquí encontramos, sino que es el desarrollo mismo del espíritu; y sólo se accede realmente a él al recorrer cada una de sus diferentes etapas de formación. Y es por esto que, aunque hemos hablado mucho sobre ella, ésta no se encuentra aquí presente.

Por último, podemos decir que la verdad para Hegel es el desarrollo total de los momentos por los que ésta ha pasado, no obstante, decir eso implica que todos esos momentos que conforman la totalidad de la verdad, han sido todos ellos negados y se muestran, también, como lo no verdadero. Vemos así, que la verdad se encuentra siempre en constante devenir a su contrario y que es sólo a partir de este movimiento que termina por desarrollarse progresivamente en un engarce necesario. La negatividad determinada o el *aufhebung* es este devenir, el estado o el medio en el que la verdad habita, es éste el que permite que ésta pueda pasar de uno a otro lado sin dejar de ser, esencialmente, lo mismo. Al final, en el momento en el que espíritu cobra conciencia de sí mismo, esta oposición que tanto ha atormentado a Occidente desde siempre, es finalmente superada, pero, y esto es de suma importancia, sin que cada una de sus partes deje de ser diferente y contraria a la otra. Esto se hace más claro cuando vemos

que en el saber absoluto el espíritu se concilia con su desarrollo y alcanza a percibirlo como una misma unidad o, mejor dicho, totalidad en la que, finalmente, las diferencias entre todas son superadas a la vez que se conservan como tal, esto es posible gracias a la fuerza de la negatividad determinada, pues a todas ellas las une de forma necesaria y logra, por ello, que aún habiendo identidad entre todas ellas, se conserven sus diferencias. Sólo así, es que los distintos sentidos que puede tener la verdad en Hegel apuntan en la misma dirección, es decir, que pueden ser lo mismo aún siendo diferentes.

| 5. Conclusiones

| 5.1. El concepto de verdad en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*

A lo largo de este trabajo hemos podido ver cómo el concepto de verdad en Hegel empieza a gestarse mucho antes de su nacimiento; y se nos muestra, más que como una idea original suya, como el resultado necesario de una historia en la que Occidente no ha sabido encontrarse.

Vemos así, al mirar este trabajo en retrospectiva, que hay un camino necesario por el que la concepción de verdad ha pasado desde Descartes hasta el mismo Hegel. En donde cada etapa que ésta va recorriendo o cada configuración que ha adoptado se nos muestra, ya teniendo una visión del conjunto, como necesaria y fundamental para llegar a la siguiente; desenlazando, finalmente, en la concepción de verdad de Hegel, la cual intenta, al reconciliarse con el desarrollo del espíritu, poner punto final a este recorrido. Esto, al intentar, en lugar de romper con las concepciones sobre la verdad previas a él, englobar todas ellas en una misma. Y por eso, es que Hegel aparece ante nosotros como la culminación de dos siglos llenos de ideas y emociones que, en un primer momento, se mostraban inconciliables.

El camino necesario, que se muestra en este trabajo, del que surge la filosofía de Hegel, arranca con la concepción de verdad que nos proporciona la Ilustración, la cual, ciertamente, se desarrolla a partir de la filosofía de Descartes. Dicha concepción llega a nuestro autor, principalmente, a partir de la Revolución francesa y su lucha incansable por poner en alto los principios que se gestaron durante el Siglo de las luces: autonomía, igualdad, libertad, universalidad, etc. Dichos principios siempre fascinaron a Hegel, no obstante, vemos que nunca estuvo de acuerdo con la concepción de verdad que la Ilustración defendía. Ya que ésta pensaba al mundo como algo fijo y quieto fuera de nosotros, al que sólo se podía y debía acceder a través del buen uso de la *Razón*, la cual

sólo era una y todos podían participar de ella por igual. Pues sólo así, parecía ser posible llegar a valores y principios universales como debían ser la igualdad y la libertad. Así, la Ilustración se dedicó a pensar el mundo y se olvidó de sentirlo, intentó controlarlo y se olvidó de vivirlo.

En este trabajo vemos como las ideas de la Ilustración, al cruzar fronteras y expandirse rápidamente por todo Occidente, llegaron también a una Alemania partida, dolida y resentida, la cual todavía estaba profundamente conectada con su lado espiritual o, mejor dicho, emocional. Esto originó que las nuevas ideas que llegaban desde Francia y otros países fueran recibidas de forma muy particular. Ciertamente, en Alemania se empezaba a pensar el mundo, pero nunca dejaron de sentirlo. Todo ello, ocasionó que en aquel lugar, la concepción de verdad defendida por la Ilustración empezara, poco a poco, a modificarse hasta derivar en algo totalmente opuesto a ella como es la concepción de verdad defendida por el Romanticismo. No obstante, los principios que la Ilustración impulsaba y defendía nunca se pusieron realmente en cuestión.

El camino o el desarrollo necesario que se da de la Ilustración al Romanticismo se puede reducir principalmente a tres sucesos importantes: 1) El nacimiento de la nueva filosofía alemana con Kant Y Fichte, con ella, el sujeto, por encima del mundo, se nos desvela como el contenedor de lo verdadero, y así, se pone en cuestión la manera de proceder y el alcance de las ciencias ilustradas. 2) Aparecen nuevas maneras de pensar el mundo, como son el irracionalismo de Hamman y la teoría expresivista de Herder, provocando que se empiece a pensar en una realidad inaprehensible, abierta a un sin fin de posibilidades de ser. Y 3) La literatura alemana alcanza la mayoría de edad con Goethe y Schiller, lo que provoca o quizás, mejor dicho, siendo un síntoma de una relación muy estrecha que existía ya entre el pueblo alemán con el sentir de la vida

misma y su flujo incontenible. Este suceso hace que el sentimiento esté más despierto que nunca y que así, la sociedad alemana sienta más que nunca una conexión profunda con una naturaleza que respira y palpita. Evitando con ello, el conformarse con habitar un mundo gris y cuadrado.

Todo ello, dio como resultado el surgimiento del movimiento romántico. Que, como hemos visto, aunque está totalmente en contra de la forma de concebir el mundo de la Ilustración, no busca eliminarla totalmente del plano, sino, más bien, resarcir algunas de sus ideas, como son: autonomía, libertad y razón; y unificarlas con una realidad que nos supera, con el flujo incontenible de la vida misma. El Romanticismo le da poder absoluto al sujeto y a su capacidad de creación, que lleva dentro de sí a la razón y al sentimiento, pues piensa que sólo, a partir de ella, se refleja y aprehende una realidad que nos supera y trasciende. Y por ello, considera que la verdad tiene múltiples formas de ser, que es subjetiva, personal y que sólo podemos llegar a intuir la por medio del arte. Así, el Romanticismo, contrario a la Ilustración, se preocupa por sentir el mundo y se olvida de pensarlo, se entrega plenamente a él y se olvida de transformarlo.

Vemos que Hegel nace y se forma al mismo tiempo que lo hace la primera generación romántica alemana y, de hecho, podríamos decir que, en primera instancia, él pertenece a ésta. El “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* es conocido por ser el lugar donde Hegel hace explícita su ruptura con dicho movimiento. No obstante, después de ver muy de cerca las ideas planteadas aquí por Hegel, vemos que, en el fondo, defiende y reafirma los principios en los que éste descansa. Aunque, ciertamente, al proceder a ellos por la vía del intelecto, los lleva a otro nivel o, mejor dicho, a otra forma de ser.

Hegel está convencido de que ha llegado el momento de un cambio radical para su sociedad e, incluso, para todo Occidente, y está totalmente comprometido con esa idea que parece llegarle de la misma Revolución francesa. No hay duda de que Hegel siempre sintió admiración por el Romanticismo, sin embargo, ya a los 36 años de edad ha visto que éste no parece ser suficiente para acceder a una nueva y mejor sociedad, a un mundo más armónico y bello, donde se pueda respirar paz, tranquilidad y libertad.

Es por eso que al escribir el “Prólogo” de la *Fenomenología del Espíritu* está totalmente convencido en que si realmente el mundo va a acceder a una nueva y mejor etapa, esto sólo podrá hacerse a través de crear conciencia de todo lo que hay en el fondo del Romanticismo, lo cual sólo es posible por medio del pensamiento y la comprensión, es decir, del saber conceptual. Pues sólo así, es que se puede llegar a todos por igual, transformar la mentalidad de toda una época y la manera en la que ésta se desenvuelve para, finalmente, acceder a un mundo más equilibrado y más humano. En este sentido, a lo largo de este trabajo vemos la manera en la que Hegel busca, más que romper con el Romanticismo, hacerlo algo comprensible y accesible a todos. Podríamos decir, entonces, que Hegel se da a la tarea de volver a pensar a la realidad, pero, sin dejar de sentirla.

Lo antes dicho, se hace transparente en los últimos capítulos intermedios de este trabajo. En el segundo, nos hemos centrado en el principio enunciado en las primeras páginas del “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* que afirma: *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.*¹⁹³ Y hemos visto que lo que Hegel quiere decir con él es que la vida y todo lo que la conforma se encuentra siempre en constante devenir, en constante ser y dejar de ser, es decir, que todo lo que hay es sólo un flujo en incesante movimiento progresivo. Dando

¹⁹³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 9.

como resultado que éste sólo pueda ser aprehendido o conocido como una totalidad. Y por eso, está convencido en que, contrario a lo que piensa la Ilustración, la verdad no es algo que se pueda contener en una o varias proposiciones sueltas.

De esta manera, como también el ser humano es algo que cambia y se desarrolla a lo largo del tiempo, para Hegel, la verdad o la concepción del mundo que se tenga, que es aquello sobre lo que toda cultura descansa, será también algo con movimiento o, mejor dicho, que se va desarrollando a lo largo del tiempo y del espacio. Y afirmará que, aunque a lo largo de su desarrollo la idea de verdad ha adoptado diferentes configuraciones, la verdad de la verdad o el desarrollo necesario de la totalidad de ellas sólo puede ser uno. La verdad de la verdad, entonces, será aquel sistema filosófico (el suyo) en el que se muestre la conexión necesaria entre todas las diferentes configuraciones que ha tenido la verdad a lo largo de su desarrollo; mostrando que, efectivamente, todas ellas, conforman una misma unidad.

Podemos observar que este principio es compatible y equivalente a aquel al que Berlin lograba reducir todo lo que es el Romanticismo en el que decía: “no hay una estructura de las cosas. No hay un modelo al que debemos adaptarnos. Existe solamente un flujo: la interminable creatividad propia del universo. Es un perpetuo proceso de empuje hacia delante, de autocreación.”¹⁹⁴

Y aunque pareciera que Hegel, por afirmar que si hay una verdad absoluta a la que todos podemos y debemos llegar, se encuentra muy cercano al pensamiento ilustrado, vemos que realmente sucede todo lo contrario y que está muy alejado de la idea de un mundo fijo y quieto, eternamente igual a sí mismo que pueda ser aprehendido por el método racional que defiende la Ilustración. Y a pesar de que Hegel afirma que debe haber una conexión necesaria entre todas las caras que ha adoptado la

¹⁹⁴ Berlin, [op. cit.](#), pág. 161.

verdad, siendo sólo un sistema el verdadero al que todos pueden y deben acceder, habita todavía en un mundo muy romántico y, en el fondo, no afirma nada tan distinto a ellos.

Para aclarar esta idea basta recordar que el mismo Schlegel afirmaba que había un desarrollo y una conexión necesaria entre todas las obras que se crean, a partir de las cuales se intuye la verdad: “toda creación poética, como toda forma de cultura, es siempre obra de una fuerza creativa que le precede.”¹⁹⁵ Y, de igual modo, también afirmaba que mientras más creaciones artísticas se tengan, la verdad cada vez será más rica y, de algún modo, más verdadera. Muy a pesar de que, ciertamente, la verdad para dicho autor es algo que se abre a un sin fin de posibilidades. Pero Hegel no puede evitar, al querer hacer comprensible y aprehensible esta idea, referirse y hablar de un sistema perfectamente sellado, de un flujo incontenible que puede y debe cerrarse para ser así y sólo así, pensado, aprehendido y comprendido.

Vemos así, que si Hegel toma algo de la Ilustración es sólo la idea de que la verdad debe ser algo al alcance de todos por igual y que el medio para hacer eso posible es el entendimiento y el saber conceptual. No obstante, nada adopta de su cosmovisión y es por ello que su idea de verdad no se toca con la de ellos.

Ya en el tercer capítulo de este trabajo nos enfocamos en el segundo principio que Hegel nos ofrece en la segunda parte del “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* que afirma: *todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.*¹⁹⁶ Con este principio Hegel deja más claro que nada comparte con la concepción de verdad de la Ilustración, esto, al hacer explícito que para él el sujeto se encuentra en la base de todo lo real y por tanto, de todo lo verdadero. Y que, al final, este flujo del que ha hablado anteriormente que sólo puede ser aprehendido como totalidad, es su propia creación. No obstante, es

¹⁹⁵ Sánchez Meca, *op. cit.*, pág. 26.

¹⁹⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, -pág. 15.

una creación que se da, podríamos decir, de forma inconsciente a partir del choque y la contradicción que supera las expectativas y los planes de todo ser humano particular y que, en última instancia, es guiada por el *espíritu*, el cual, sólo se desvela como tal al final de su desarrollo.

Y así, nuevamente se desvela ante nosotros que este principio es equitativo al segundo al que Berlin reducía el Romanticismo en el que decía: “que el logro de los hombres no consiste en conocer los valores sino en crearlos. Creamos los valores, los objetivos, los fines y , en definitiva, creamos nuestra propia visión del universo.”¹⁹⁷ De manera que, otra vez y ahora con más contundencia, la concepción de la realidad de Hegel aparece ante nosotros muy alejada de la ilustrada y muy cercana a la romántica. Nuestro autor ha dejado claro que para nada estará de acuerdo en considerar que la verdad se encuentra en un mundo externo a nosotros, fijo y quieto, eternamente igual a sí mismo, al que debemos adaptarnos y adentrarnos ya sea por el método inductivo o deductivo. Contrario a ello, vemos que Hegel piensa en una realidad que se encuentra en el sujeto mismo, y que así, conforma una unidad indisoluble con el mundo o, mejor dicho, que él mismo es el mundo, y que juntos, como uno que son, van cambiando y desarrollándose orgánicamente o, mejor dicho, dialécticamente y progresando poco a poco hasta llegar al saber absoluto; momento en el que finalmente el espíritu cobra plena conciencia sí mismo.

Hemos visto que para el Romanticismo la verdad es personal y subjetiva, y que, al no poder ser transmitida a través del saber conceptual, ésta se abre a un sin fin de formas de ser. Y así, en primera instancia, pareciera ser una idea de verdad que se encuentra totalmente opuesta a la planteada por Hegel. Sin embargo, he mostrado que, aunque en términos precisos la idea de verdad que defiende nuestro autor es diferente,

¹⁹⁷ Berlin, op. cit., pág. 160.

la concepción de la realidad es prácticamente la misma. La diferencia radica en que Hegel, partiendo de una concepción romántica del mundo, busca decir con conceptos lo que se creía sólo se podía intuir a través de la creación artística. Y al llevar al entendimiento al extremo, accede a un nuevo nivel desde el cual puede percibir todo lo que ha creado el ser humano a lo largo de su historia y devenir, es decir, donde alcanza a ver la totalidad de lo verdadero como algo cerrado, con cierto sentido y con la posibilidad de ser algo accesible a todos.

De esta manera, sólo se accede a la verdad de Hegel una vez que, desde un presente, se ha recorrido el desarrollo total y necesario por el que el espíritu se ha formado a sí mismo a partir del entendimiento y su potencia negadora. Lo fundamental para poder acceder a la comprensión de una concepción de la realidad de este tipo es que dejemos de pensar en el entendimiento como la herramienta por la cual todos podemos aprehender la realidad y la entendamos, como se ha mostrado en el cuarto capítulo de este trabajo, tan sólo, como el motor de ella. Su lugar deberá ser ocupado por un nuevo concepto de Razón, el cual, al ir más allá de los pensamientos fijos y determinados, si es capaz de aprehender una realidad que es flujo, movimiento y contradicción. Nuevamente nos encontramos con que aunque Hegel utilice un término como el de Razón, que resulta fundamental para la Ilustración, éste no comparte realmente nada con dicho movimiento. La Razón de Hegel no tiene nada que ver con la razón ilustrada y se nos muestra, claramente, como una razón puramente romántica. Lo que ocasiona que parezca un poco exagerado afirmar que el concepto de verdad en Hegel es una síntesis de ambos movimientos.

Será también importante aclarar que al afirmar que la verdad de Hegel es el desarrollo total del espíritu, no debemos pensar que ésta logra reducirse, por ejemplo, tan sólo a la historia de la filosofía, en la que se muestra el camino necesario que ha

llevado la idea de verdad a lo largo de su desarrollo, pues la idea de verdad que tiene en mente Hegel abarca mucho más que sólo ésta y engloba de igual manera todas las otras actividades en las que ha participado el espíritu; las cuales, en el fondo, son la misma. De esta manera, apropiarse o acceder a la verdad de Hegel, no es una tarea sencilla y requiere de pasar y dejarse sorprender por cada etapa o configuración por la que el espíritu ha pasado, adentrarse en cada una de ellas, aprehenderla, pensarla, sentirla y vivirla para dejarnos llevar naturalmente a la siguiente, y así, hasta llegar al saber absoluto. Todo esto para, finalmente, alcanzarnos a una visión sistemática de conjunto de la totalidad de lo real.

A lo largo de este trabajo, también hemos visto de qué manera es que Hegel intenta alcanzar las aspiraciones de su generación (romántica): un equilibrio armónico y perfecto entre las partes que conforman al ser humano y al cosmos mismo. Y así, se ha mostrado que desde siempre el discurso de Hegel ha estado centrado en mostrar que no hay nada en el mundo aislado, totalmente independiente, que no necesite de su contraparte para existir. Y nos ha mostrado, como hemos visto muy de cerca en este trabajo, que hay una unidad indisoluble entre: razón y poesía, sujeto y mundo, individuo y sociedad, intelecto y cuerpo, necesidad y contradicción, determinismo y libertad, y, también, entre el ser y la nada.

Vemos que Hegel nos llama a dejar de pensar a los conceptos en su unilateralidad y empezar a verlos como conjuntos de contrarios que están siempre en constante devenir de uno a otro. Con esto, le da movimiento y vida a un mundo estático y aburrido. También, vemos así, que los conceptos del pensamiento se unen con las metáforas del saber poético, y se nos muestran caminando en la misma dirección, buscando, juntos, aprehender el movimiento, la contradicción y lo similar o lo análogo que hay entre todos los elementos del mundo. Recuperando con ello, la magia y el

encanto de un cosmos del que somos parte y que a la vez nos trasciende; y no sólo para sentir que somos parte de algo divino y maravilloso, sino también, para comprenderlo plenamente y hacerlo, de esta manera, una realidad. Es por eso que Hegel, a lo largo de su discurso, al mismo tiempo que utiliza el saber conceptual también se sirve de las metáforas y algunas bellas alusiones para explicar una misma idea. Mostrándonos cómo, por ejemplo, el espíritu se desarrolla orgánicamente de la misma manera en la que lo hace una planta.

El pensamiento dejará así, de intentar aprehender un mundo quieto y fijo que se muestra externo a él y lo empezará a percibir como algo que le pertenece, de lo que es parte, pero que lo trasciende y que no puede ni debe controlar. La naturaleza dejará de ser considerada algo hostil al ser humano y, más bien, se verá como algo que resulta esencial para él.

De esta manera, después de entrar de lleno a la filosofía de Hegel, se queda en nosotros una idea o un sentir de pertenencia a un todo que nos supera, dándonos la impresión de ser simples personajes de una historia que lleva ya mucho tiempo desarrollándose, llena de magia y encanto, que busca, finalmente, alcanzar la libertad, la igualdad y la armonía. Sugiriéndonos, con todo ello, que debemos ver y pensar, en lugar de sólo en y por uno mismo, por los demás y por todo lo que nos rodea, que no estamos solos abandonados en medio de la nada, sino que sólo somos lo que somos porque somos totalidad, tanto con todos los elementos del mundo y su devenir, como con las personas que nos rodean y los momentos de nuestro pasado como humanidad y, también, como individuo particular. Pienso que si esta manera de concebir la realidad propuesta por Hegel pudiera penetrar de lleno en la mentalidad de nuestro ahora, podríamos acceder a una mejor forma de relacionarnos con los otros y con la naturaleza,

llevándonos así, probablemente, a una mejor calidad de vida para todos, incluyendo al cosmos mismo y sus infinitas estrellas.

4.2. Lo que implica pensar el concepto de verdad en Hegel para el mundo de hoy

Ya hemos visto, aunque sea sólo en términos generales, lo que es el concepto de verdad en Hegel. No obstante, también es importante dejar claro cómo es que pensar en él puede tener repercusiones directas, no sólo en nuestra manera particular de pensar al mundo, sino también, en lo que éste puede realmente llegar a ser. Así, esta última parte del trabajo busca relacionar el concepto de verdad de Hegel con los problemas a los que se enfrenta el mundo de hoy, y ver cómo pensar en éste, implica pensar la realidad y todo lo que la compone, incitándonos, de esta manera, a la acción, es decir, a intentar transformarla. Todo esto, para, finalmente, dejar clara la importancia que tiene o que puede tener este trabajo para el mundo de hoy.

Aunque en muchas ocasiones cuesta trabajo percibirlo, todos, al ser esencialmente pensamiento, tenemos una manera particular de concebir lo que la realidad es. Y como ve bien Herder, ésta se transmite de generación en generación y llega a nosotros como herencia de la cultura en la que nacemos y nos formamos como individuos a partir, principalmente, del lenguaje. Pero, al ser algo que se da de forma compartida, que se transmite de manera indirecta y que está escondida en la manera en la que nos referimos al mundo y todo los elementos que lo componen, ésta se toma por lo natural, por la única opción posible, provocando que sea sumamente difícil llegar a acercarse a ella, pensarla y poder cuestionarla.

Hoy en día, es claro que todavía tenemos, en general, una idea muy ilustrada de lo que la realidad es. Es cierto que es común escuchar que todo en este mundo cambia, pero aún así, nos referimos a él y a nosotros mismos como si no lo hiciéramos. Las ciencias, que hoy tienen el papel de difundir las verdades más verdaderas del universo,

siguen intentando acercarse a un mundo externo que aparenta tener una esencia inmutable. La medicina, por su parte, lucha por acabar con todos los males de un mundo que siempre termina superándola. Y las personas, en general, seguimos refiriéndonos, pensando y aprehendiendo a las cosas y a las otras personas en proposiciones sueltas, es decir, en una simple, vana e inmóvil unilateralidad. Y así, seguimos considerando que existen por separado lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero, lo racional y lo emocional, la mente y el cuerpo. Y aunque es cierto que por todos lados vemos palabras de amor, canciones, películas y pinturas que se preocupan por alterar nuestras emociones, éstas ocupan un lugar secundario con relación al intelecto. Y así mismo, vemos que todos los términos o las características relacionadas o asociadas con lo masculino, se imponen y se valoran de mejor manera que aquellas que se relacionan con lo femenino, por ejemplo, la valentía sobre la cobardía, la fuerza sobre la debilidad, la actividad sobre la receptividad, etc. Se aplaude mucho a una mujer con características masculinas, valiente, fuerte y guerrera, y se reprime y critica a un hombre que llora y se queda en la casa a cuidar a su hijo. El proceder al mundo de esta manera, no sólo hace que éste se encuentre dividido, sino que también, que se consideren unos términos por encima de los otros. Provocando, con ello, discriminación y, en este caso específico, desigualdad de género.

Además, desde la muerte de Hegel a la fecha, el capitalismo ha crecido descaradamente. El sistema económico nos lleva a luchar diariamente por sobrevivir ferozmente contra los demás y a dejarnos controlar y dominar por aquellos que cada vez tienen más dinero. Ya no importa terminar con los recursos naturales o con las personas que nos rodean con tal de incrementar algo que en realidad no existe: el capital. Y, apoyando y reafirmando esta manera de pensar el mundo, vemos que las nuevas tecnologías, que buscan aprehender y controlarlo para hacérselo más fácil, nos

separan cada vez más de éste, de los otros, de nosotros mismos y, también, de la participación ciudadana en los asuntos del Estado. Y no hay duda, de que hoy más que nunca, la idea de progreso que reafirma la Ilustración se ha pervertido y salido del buen cauce.

Ahora, si pensamos específicamente en el México de hoy, encontraremos que, aparte de todos los problemas que comparte con el resto del mundo, es un país que se encuentra profundamente dolido, ensangrentado, desgarrado y dividido, en donde los jóvenes, principalmente, se encuentran solos en medio de un ambiente de mucha violencia, sin oportunidades y sin las herramientas necesarias para superar una situación que los consume. Sería exagerado comparar la situación actual de nuestro país con la Alemania de Hegel, no obstante, vemos que uno de los principales problemas es similar: que los individuos no se identifican y se reconocen con su todo social. Ocasionando, una sensación, no sólo de que todos tenemos que luchar contra todos, sino también, de abandono y profunda soledad en todos ellos. El Estado, con total descaro, responde y cuida sólo a unos cuantos. No hay una policía que nos garantice seguridad y eviten el abuso de unos sobre los otros. Tampoco hay educación para todos, ni espacios públicos en los que cualquiera pueda acceder al saber en general y así, reflexionar sobre el papel que desempeñan para la sociedad y formarse una voz propia que tenga posibilidad de repercutir en el cambio de rumbo que necesita este país. Esto, entre otras muchas cosas que no es del todo prudente tratar aquí.

Como vemos, son muchos los problemas en los que se encuentra en este momento Occidente en general, y, más aún, los que afectan a México en particular. De entrada parece absurdo que pensar sobre la verdad de las cosas y la estructura de la realidad pueda repercutir directamente con una regeneración de fondo del mundo en el que vivimos, pues se suele menospreciar el papel y alcance de la filosofía en la vida

cotidiana, tanto así, que sin mayor resistencia han desaparecido las materias de filosofía de los programas escolares de nuestro país.

No obstante, vemos que, debido a que todo nuestro accionar diario se basa en la concepción de realidad en la que éste descansa, si se pretende transformar la forma de relacionarnos tanto entre nosotros como con la naturaleza y el cosmos mismo, primero, tenemos que intentar acercarnos a ella por el pensamiento y, también, si es posible, por el sentimiento, es decir, crear conciencia de lo que ella es y de los sentimientos que nos provoca, para, después, cuestionarla y reafirmar o intentar transformarla, según sea el caso.

Vemos que Hegel, a diferencia de Kant, no se queda preguntándose por los límites de un conocer puramente teórico, sino que se arroja al saber mismo y a las diferentes formas que ha tenido éste a lo largo de su historia. Al hacer esto, cruza la frontera del mero saber del saber y accede a un saber como forma de ser del mundo. Y así, vemos que cuando Hegel hace epistemología se encuentra también haciendo ontología. El mundo cambia porque este mismo es también sujeto, pues cada etapa o configuración del saber es el reflejo directo de una forma de ser de lo real, es decir, si cambia uno, necesariamente, cambia el otro. Por eso, cuando, en la *Fenomenología del espíritu*, intenta describir la experiencia de la conciencia, inevitablemente, se encuentra describiendo la experiencia de todo lo real.

Como vemos, acceder al concepto de verdad en Hegel nos permite confrontar lo que somos como sociedad y como individuos, las creencias en las que descansa nuestro accionar diario y así, la forma de relacionarnos con los demás, con la misma naturaleza y con uno mismo. De manera que podamos tomar distancia de todo ello y empezar a imaginar un nuevo mundo posible. Uno que se sienta parte de la naturaleza y que por ello, no aspire solamente a amoldarla a nuestros meros caprichos. Uno que no sea [tan](#)

estrecho, abstracto y gris, sino que tenga brillo y color, en el que se acepte lo diferente y se comprenda que somos algo mucho más complejo e interesante que una simple proposición suelta. Pensar en los conceptos y en las personas como conjuntos de contradicciones, también nos llevaría a evitar el poner a unos por encima de los otros, evitando, de algún modo, la discriminación y la desigualdad de género. Uno, también, en el que nos identifiquemos con un Todo y una historia que nos trasciende que parece querer llegar la libertad y a la igualdad a través de la armonía, o, mejor dicho, a través de alcanzar una unidad que contenga lo diferente y lo contradictorio. Y así, en el que se pueda dejar de pensar sólo en uno mismo y se hagan las cosas por este todo social y natural del que todos somos parte.

Sería ingenuo de mi parte pensar que sólo necesitamos acercar la filosofía de Hegel a la sociedad mexicana y a Occidente para que ésta supere la situación actual. Pues es claro que hay muchas cosas más que, quizás, antes deberían transformarse, como son, por ejemplo, los modos de producción y, en el claro caso de México, las instituciones en las que descansa el Estado. No obstante, es cierto que muchas de las grandes transformaciones de todos los tiempos empezaron siendo sólo una idea, pues sólo imaginando un mundo posible diferente es que éste se puede llegar a transformar.

Por último y para cerrar, sólo diré que esta investigación intentó partir de lo más general, el contexto de una Alemania de Hegel dividida, a lo más particular, el concepto de espíritu de Hegel. Sin embargo, ahora me doy cuenta que el camino ha sido equivocado, pues no hay nada más general, ni la historia misma, que el espíritu hegeliano. Y he caído, sin quererlo, en la dialéctica de lo Real, de la que todo es parte. He arrancado de la historia misma, para después, centrarme en un momento muy específico de ésta, un momento particular de la vida de sólo un individuo. Pero, finalmente, acercarme al concepto de verdad en Hegel, me ha obligado a regresar a la

historia misma de la que había partido, y ahora, la percibo con una mirada totalmente diferente y veo en ella mucho más que sólo historia.

Bibliografía

- Adorno, Theodor, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1970.
- Adorno y Horkheimer, *La dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, octava edición, 2006.
- Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1992.
- Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Buenos Aires, segunda edición, 2000.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo II, Herder, Barcelona, 1986.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, tomo 7: “de Fichte a Nietzsche”, Ariel, Barcelona, 1983.
- Descartes, Rene, *Discurso del método*, Losada, Buenos Aires, 1959.
- Dri, Rubén, *Revolución burguesa y nueva racionalidad*, Biblos, Buenos Aires, 1994.
- Flórez, Ramiro, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela, 1990.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1966.
- ————, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, F.C.E., México, 1955.
- ————, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, F.C.E., México, 1955.
- ————, *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 1984.
- Hondt, Jacques d', *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

Con formato: Fuente:
(Predeterminado) Times New Roman

- ————— , *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1973.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, (ed. preparada por Felix Duque), Madrid, Tecnos, 1998.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona, tercera edición, 1946.
- Kant, Immanuel, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 2007.
- —————, *Crítica a la razón pura*, Taurus, México, 2006.
- Kaufmann, Walter, *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, tercera edición, 1982.
- Kojève, Alexandre, *La idea de muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1987.
- Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu: Hegel y la Modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001.
- Marí, Antoni, *El entusiasmo y la quietud*, Tusquets, Barcelona, segunda edición, 1998.
- Mure, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Novalis, *Fragmentos*, Nueva cultura, México, 1942.
- Palmier, Jean-Michel, *Hegel: Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Paredes Martín, María del Carmen, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987
- Ripalda, José María, *La nación dividida*, F.C.E., México, 1978.
- Sánchez Meca, Diego, “Estudio preliminar”, en: Schlegel, Friedrich, *Poesía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1994.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2004.

- Stroud, Barry, *Hume*, UNAM, México, 1995.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010.
- Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.
- Platón, *La república*, UNAM, México, 2000.
- Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, cuarta edición, 1996.