



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

IMPLICACIONES ONTOLÓGICAS DEL CONCEPTO DE PROGRESO EN EL
PENSAMIENTO DE HEGEL

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ANDRÉS GÓMEZ DE TERESA

TUTOR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DRA. GRETA RIVARA KAMAJI

MÉXICO, D. F. ENERO 2015



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 y a mi hermana; porque así como son tres los momentos por los que *prograsa* el espíritu hegeliano, siendo tres también nosotros, vamos juntos aprendiendo, creciendo y disfrutando de todo aquello que se nos escapa de las manos.

Quiero agradecer especialmente a Greta Rivara Kamaji por su incondicional apoyo en la realización de esta tesis; por su lectura atenta y sus comentarios siempre puntuales; y porque al confiar en mí he aprendido a hacerlo yo también.

Asimismo, quiero agradecer mucho a Ricardo Vázquez Gutiérrez, María Antonia González, Jorge Armando Reyes y Rebeca Maldonado, por sus respectivos comentarios y su entera dedicación para que esta tesis pudiera cumplir con los tiempos previstos.

Por último, quiero agradecer al CONACyT por haberme otorgado una beca para llevar a cabo esta investigación y disfrutar una beca mixta, junto con la Dirección general de Posgrado, UNAM, para realizar una estancia de investigación de seis meses en España.

Índice

Introducción	Pág. 6.
Capítulo 1. Modernidad, Ilustración y progreso.....	Pág. 16.
1.1. Modernidad.....	Pág. 17.
1.2. La Ilustración racionalista	Pág. 20.
1.3. La Enciclopedia y la Revolución francesa	Pág. 24.
1.4. Condorcet y el progreso ilustrado.....	Pág. 28.
Capítulo 2. El progreso en el Romanticism alemán.....	Pág. 42.
2.1. Límites y consecuencias de una razón instrumental.....	Pág.43.
2.2. Fichte y el sujeto absoluto.....	Pág. 47.
2.3. El viaje de Herder.....	Pág. 50.
2.4. Goethe y Schiller: la explosión del sentimiento	Pág. 55.
2.5. La revolución romántica y la nueva mitología	Pág. 63.
2.6. Schlegel y el progreso romántico.....	Pág. 69.
Capítulo 3. El Sistema de lo Absoluto.....	Pág. 92.
3.1. El joven Hegel: antes del Sistema Absoluto.....	Pág. 92.
3.1.1. El sentimiento en el joven Hegel.....	Pág. 94.
3.2.El proyecto: el sistema de lo infinito	Pág. 101.
3.3. La Sustancia Sujeto.....	Pág. 105.
3.3.1. El Sujeto Absoluto de Hegel	Pág. 105.
3.3.2. La Sustancia hegeliana.....	Pág. 109.
3.3.2.1. La muerte de Dios en Hegel.....	Pág. 109.
3.3.2.2. La Sustancia inmanente.....	Pág. 115.

3.4. El entendimiento como potencia absoluta del Espíritu.....	Pág. 120.
3.5. El progreso en espiral	Pág. 125.
3.6. La Totalidad de totalidades o lo verdadero es el Todo.....	Pág. 130.
3.7. Lo Absoluto como eterna mediación de sí mismo.....	Pág. 137.
Capítulo 4. El progreso en el pensamiento hegeliano.....	Pág.140.
4.1. El progreso en la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	Pág. 140.
4.2. El progreso en la <i>Ciencia de la lógica</i>	Pág. 154.
4.3. El progreso en la <i>Filosofía de la historia</i>	Pág. 168.
Conclusiones.....	Pág. 195.
Bibliografía.....	Pág. 222.

Introducción

El objetivo principal de este trabajo es el de realizar una lectura crítica sobre el concepto de progreso dentro del pensamiento hegeliano que nos permita contemplar cuáles son sus límites y consecuencias, sobretodo, en el ámbito ontológico. Para esto, como el concepto de progreso se deriva siempre de los conceptos de tiempo e historia, será importante, primero, revisar dichas nociones dentro de la Ilustración racionalista para ver la manera en que, a partir de ellas, se crea la primera y hegemónica idea de progreso que viene a sustituir a la providencia divina. Después, será fundamental enfocarnos en cómo estos términos son recibidos por el primer romanticismo alemán, cómo en él se transforman y se elabora un nuevo concepto de progreso que se opone radicalmente al de la Ilustración racionalista. Finalmente, con ello, podremos comprender la manera en la que Hegel recibe estos términos y en qué medida se separa de ambos movimientos al *superar* ambas concepciones sobre el tiempo, la historia y así también, sobre el progreso.

Después de contemplar la manera en que, durante la primera mitad del siglo XX, el progreso científico y tecnológico fue utilizado para perpetrar los crímenes más atroces que se han cometido en la historia de la humanidad, el concepto de progreso que emerge con la Ilustración racionalista, que aspira alcanzar el pleno control del mundo para el beneficio de la humanidad, no pudo evitar más que ponerse de cabeza. La razón calculadora y tecnológica se tiñó de rojo y puso en evidencia que el camino emprendido hace más de doscientos años por los revolucionarios franceses nos ha llevado a la nada, al vacío de todo sentido. Estamos solos en medio de un mundo artificial, con la amenaza de que en cualquier momento éste se vuelva nuevamente en nuestra contra.

Sin embargo, a pesar del desencanto y la desconfianza que se respira a lo largo de todo el mundo ante los avances científicos y tecnológicos, el progreso sigue llenando

las páginas de todos los discursos políticos, dotando de sentido el sistema económico en el que estamos inmersos y rigiendo muchos aspectos de nuestra vida diaria. Y es que aunque la ilusión de construir un paraíso aquí en la tierra se ha desvanecido, pareciera que ya no podemos desprendernos de la idea del progreso porque fuera de ella ya no nos queda nada.

La producción de capital junto con la generación exagerada de nuevos conocimientos sobre el mundo y la creación de mejores productos tecnológicos que nos hagan la vida más fácil sigue manteniéndose como la prioridad de los Estados modernos, quizás por simple impulso, a pesar de que ya nadie sepa cuál es la verdadera utilidad de todo ello. Asimismo, se mantiene el desprecio ante la vida contemplativa, el dormir bien y el estar tranquilos, pues la vida nos exige ser productivos, estar despiertos y rendir cada minuto del día lo más que se pueda, producir por producir, aunque aquello que se produzca no sirva verdaderamente para nada más que engrosar los bolsillos de alguien más.

Los nuevos conocimientos sobre el mundo se aglomeran cada vez más unos sobre otros y de ellos se desprenden avances tecnológicos cada vez más sorprendentes. Junto con ellos, la comunicación se vuelve cada vez más rápida, la esperanza de vida más larga y los placeres y entretenimientos cada vez más variados; pero a la par que todo ello, los individuos cada vez estamos más solos, más aislados, más encerrados en nosotros mismos. El vacío que genera la soledad del individuo moderno busca ser llenado por medio de la apropiación de cosas materiales, de las más sorprendentes nuevas tecnologías, pero como le pasa a los niños con los juguetes nuevos, el encanto de éstos cada vez dura menos y por eso, se exige, se necesita, que las cosas sean cada vez más pequeñas, más rápidas, más eficientes, más prácticas, más entretenidas, para que llenen como sea, un vacío que cada vez se hace más profundo. Lejos de ser dueños de la

tecnología nos hemos convertido en sus esclavos, tanto es lo que ahora la necesitamos, lo que dependemos de ella, que ya no podríamos vivir sin ella.

La Modernidad nos regaló nuestra autonomía, sin embargo, a cambio de ella, perdimos el sentimiento inmediato de pertenencia a nuestro entorno social, nos quedamos sin la calma y tranquilidad que se respira a través de las sociedades que se sostienen sobre el saber mitológico. El individuo moderno tiene la capacidad de tomar sus propias decisiones y crearse a sí mismo a partir de ellas, pero ha perdido la mirada del otro que se revela como el único medio por el cual puede llegar a verse a sí mismo; y por eso, por más que se busca en las cosas materiales no se encuentra y no puede satisfacer su deseo más originario y profundo: el del reconocimiento mutuo.

Las consecuencias de una idea del progreso que se sostiene sobre una Ilustración racionalista que pretende barrer de la faz de la tierra todo aquello que no pueda ser explicado bajo los términos de una razón matemática son notorias desde los inicios del siglo XIX. Ante ellas, el primer romanticismo alemán y el mismo pensamiento hegeliano se levantaron para combatir y complementar un mundo mecánico que se ha quedado sin colores y sin dioses; que ha terminado por aplastar la autonomía y los derechos más elementales del individuo moderno y que lo han dejado totalmente abandonado, solo, en medio de un mundo artificial en el que no se reconoce.

Hoy en día resulta fundamental detenernos un momento a pensarnos como mundo globalizado y como sociedad particular en vías de desarrollo, preguntar de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos, qué hay detrás de nosotros, de nuestra concepción del mundo y de este sentimiento de vacío y soledad que se respira por todos lados de tantas formas tan distintas. Tenemos que intentar comprender nuestra relación con las cosas, con las demás personas y con nosotros mismos y hacer un esfuerzo por pensar en otros caminos por donde transitar. Por eso, para ayudarnos al respecto, resulta

fundamental volver a acercarnos a esa primera gran crítica al modelo hegemónico de la Ilustración racionalista que se expresa a través del primer romanticismo alemán y el pensamiento hegeliano.

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>.”¹

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 produjo 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 un análisis puntual de 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

¹ Ramiro Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983, pág. 91.

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 racionalista. 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 lo Absoluto 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.²

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 racionalista a un nivel superior en el que se funda plenamente con una realidad que, en una primera estancia, lo supera radicalmente.

Por eso, para poder adentrarnos plenamente en el concepto de progreso que defiende el pensamiento hegeliano, y para poder cuestionar a fondo el concepto de progreso que subyace a muchas de nuestras acciones diarias, resulta fundamental empezar este trabajo analizando la esencia de la Modernidad de la cual se desprenden la Ilustración racionalista, el primer romanticismo alemán y el mismo pensamiento hegeliano. Con ello, podremos ver qué es lo que comparten estos tres modos de pensar o qué es aquello que los posibilita como tal, de qué manera se ha transformado el mundo para ellos y qué giro han dado los problemas políticos, éticos y ontológicos a los que ahora se enfrentan. Teniendo esto claro, será mucho más sencillo adentrarnos a la discusión que entablan entre sí y encontrar sus puntos de divergencia.

Como lo muestra de manera clara John Bury a través de las páginas de *La idea del progreso*, no hay una única concepción del progreso que se haya dado en la historia de Occidente y para analizar a fondo su origen y la relación que guardan todas estas ideas del progreso entre sí necesitaríamos realizar una exhaustiva investigación que supera los límites de este trabajo. Sin embargo, como también lo muestran las páginas de su libro, el concepto de progreso que surge con la Modernidad parece alcanzar su

² Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad*, Biblos, Buenos Aires, 1994, pág. 85.

mayor expresión y su forma plena en la Ilustración racionalista francesa y más específicamente con las ideas de los enciclopedistas franceses. La cual, logra su más completa formulación a través del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet y por eso, el primer capítulo de esta tesis conduce a ella. Al hacerlo, podremos contemplar con claridad las características principales de un mundo ilustrado y la noción del progreso que se desprende de él, tendremos las condiciones para contemplar sus límites y posibles consecuencias y, de esta manera, sabremos contra qué están luchando tanto el primer romanticismo alemán como el mismo pensamiento hegeliano.

Ya teniendo claro en qué consiste el progreso que defienden los enciclopedistas franceses, podremos pasar al segundo capítulo de este trabajo, en el que veremos la manera en que la Ilustración racionalista es recibida en una Alemania desgarrada y dividida que se mantiene fiel al sentimiento que palpita en el interior del individuo. En dicho capítulo podremos contemplar las diferencias que guarda la Ilustración alemana con respecto a la francesa. Y la manera en que ésta, la Ilustración alemana, al señalar los límites del conocimiento teórico y defender la autonomía, la actividad y la creación del individuo particular posibilita que surja el primer romanticismo alemán, y así, estaremos ya en condiciones para adentrarnos en la crítica que este movimiento artístico elabora ante el mundo defendido por la Ilustración racionalista; crítica de la que se desprende el mismo pensamiento hegeliano.

Es importante señalar que el primer romanticismo alemán es un movimiento muy complejo que busca romper con el orden de la Ilustración racionalista y que, por ello, lo que tienen en común sus integrantes es que todos ellos son diferentes. Sin embargo, en el pensamiento de Schlegel, quien aparece como el gran teórico de este movimiento, encontramos concentradas sus demandas principales contra el mundo

matemático de la Ilustración racionalista y por eso, en la última sección de este capítulo nos centraremos en él. Este teórico alemán concibe al mundo como flujo contradictorio, permeado por la oscuridad y el malentendido, en el que nunca las cosas se repiten de la misma manera, no obstante, al mismo tiempo, construye una muy interesante noción de progreso que se opone radicalmente a la de la Ilustración racionalista; a ella intentaremos llegar al final de dicho capítulo para hacer evidentes las diferencias y semejanzas entre ambos movimientos.

Adentrarnos en el primer romanticismo alemán resulta fundamental para entender el pensamiento de Hegel porque éste se forma intelectualmente con ellos, comparte una misma concepción del mundo y un mismo anhelo: que el individuo se integre a su todo social, que lo finito se concilie con lo infinito, que la razón viva en paz con el sentimiento. De esta manera, al adentrarnos en el pensamiento de los primeros románticos alemanes, estaremos ya dentro del contexto y de los problemas a los que se enfrenta el mismo pensamiento hegeliano.

Una vez que tengamos claro el panorama en el que se inscribe el pensamiento de Hegel podremos pasar a lo que será el tercer capítulo de este trabajo, en el que se buscará mostrar en qué consiste su proyecto, cuáles son sus intenciones y aspiraciones y de qué manera está elaborado su Sistema Absoluto. Para ello, seguiremos muy de cerca el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, pues en él no sólo nos encontraremos con referencias y generalidades a la obra que antecede, sino que es un texto que busca hacer explícitos los principios sobre los que descansa su sistema final. Al hacerlo, podremos ver la forma en la que desde una concepción del mundo romántica retoma el proyecto de la Ilustración racionalista de hacer un Sistema conceptual que sea capaz de aprehender la totalidad de lo real. Con ello, pondremos en evidencia los alcances de su filosofía, la verdadera relación que guarda tanto con la Ilustración racionalista como con

el primer romanticismo alemán, en qué medida se distancia de ambos movimientos y los *supera* al llevar al entendimiento hasta sus últimas consecuencias.

El Sistema absoluto de Hegel busca mostrar la conexión necesaria entre todas las partes que conforman la totalidad de lo real y por eso, estará conformado por tres partes principales que se necesitan mutuamente entre sí: 1) la Ciencia de la lógica, 2) la filosofía de la naturaleza y 3) la filosofía del espíritu. Y por eso, para que podamos comprender cabalmente los límites y alcances del concepto de progreso en el pensamiento hegeliano, en el cuarto capítulo de este trabajo tendremos que detenernos en la manera en la que el concepto de progreso se expresa en cada una de ellas.

Empezaremos el último capítulo de esta tesis adentrándonos en cómo se expresa el concepto del progreso dentro de la *Fenomenología del espíritu*, porque al ser una obra que se enfoca en el desarrollo necesario del Saber, es la escalerilla que nos permite ascender del sentido común hasta el saber absoluto en el que se desvela finalmente la plena identidad entre el Ser y la Saber. Y porque una vez que hallamos accedido a esta identidad será mucho más sencillo pasar a ver la manera en la que se expresa el concepto de progreso dentro de la *Ciencia de lo lógica*, obra que se enfoca en el desarrollo del Ser a través del pensamiento que se piensa a sí mismo en sus formas puras. Naturalmente, el movimiento incesantemente progresivo que lleva en sí mismo el Ser en su forma pura, nos llevará a la necesidad de verlo expresado en la Naturaleza y la Historia. Por eso, en la tercera y última parte de este capítulo nos enfocaremos en cómo se manifiesta el progreso dentro de la *Filosofía de la historia* de Hegel, a través de ella se harán evidentes las implicaciones ontológicas del concepto de progreso en el pensamiento hegeliano.

Al final de este trabajo, se espera poder mostrar que el concepto de progreso hegeliano aparece más cargado hacia el primer romanticismo alemán que hacia la

Ilustración racionalista, y por ello, que se nos presenta como una alternativa real ante el progreso cerrado, acumulativo y lineal que defienden los enciclopedistas franceses. Pues es una concepción de progreso que lejos de entender el conocimiento como la mera acumulación de datos sobre un mundo externo y mecánico que aspira a dominarlo, lo comprende como un proceso de auto-reflexión que nos permite conciliarnos con nosotros mismos, con nuestra historia, con la humanidad entera y, más aún, con el Cosmos mismo.

Por último, ya teniendo una idea clara de lo que implica el concepto de progreso en el pensamiento de Hegel, tendremos que pensar cómo se inscribe éste dentro de la Modernidad, qué relación guarda con el primer romanticismo alemán y la Ilustración racionalista, y qué importancia tiene hoy en día volver a él.

1. Modernidad, Ilustración y progreso

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.³

El objetivo principal de este trabajo será el de comprender y analizar el concepto de progreso dentro del pensamiento hegeliano; sin embargo, para poder llevar a cabo esta labor de manera adecuada es imprescindible adentrarnos antes, y aunque sea sólo de manera general, en una historia de este concepto que nos permita formarnos una visión completa del mundo al que se enfrenta Hegel y entender así, hacia dónde pretende ir con su noción de progreso. Pero como bien lo muestran las páginas de *La idea del progreso* de John Bury, la historia de este concepto es muy extensa y compleja, por lo que para no salirnos de la senda de esta investigación, en este primer capítulo únicamente nos centraremos en la noción de progreso que aparece en la Ilustración racionalista francesa, debido, no solamente a que en ella este concepto alcanza por primera vez su forma plena, sino porque a partir de ella es que surge, aunque sea como antítesis, el primer romanticismo alemán y el mismo pensamiento hegeliano.

Esta noción de progreso racionalista, que se sostiene sobre una acumulación de conocimientos matemáticos que nos permitan tener cada vez mayor control sobre el mundo natural para el beneficio de la humanidad, parece alcanzar su máxima expresión con el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet y por eso, este capítulo conduce a ella; además de que, al adentrarnos en el pensamiento de este joven enciclopedista, podremos contemplar con claridad las características principales de un mundo ilustrado sobre el que se construye y sostiene su

³ Adorno y Horkheimer, *La dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, octava edición, 2006, pág. 59.

noción del progreso y seremos capaces también de ver sus límites y sus posibles consecuencias. Asimismo, estaremos en condiciones para, ya en el segundo capítulo, comprender el mundo contra el que se manifiestan los primeros románticos alemanes y las razones de fondo que los llevan a intentar re-pensar y re-significar el devenir del mundo y el mismo concepto de progreso.

1.1. Modernidad

Como bien lo menciona John Bury, es cierto que antes de la Modernidad hubo algunos pensamientos que estuvieron cerca de formular una doctrina del progreso, sin embargo, sólo en ella se encuentran las condiciones necesarias para su verdadero nacimiento. Por eso, al hablar de progreso tenemos que hablar necesariamente de Modernidad; a continuación se intentará hacer explícita esta necesidad.

Debido a que son incontables los factores que pueden ser considerados la causa de la Modernidad, como incontables son también sus múltiples formas, es difícil situar exactamente los inicios y los límites de la época moderna; pero sin duda podemos decir que ésta emerge cuando se produce en Europa el choque violento de dos sentimientos contradictorios; quedando así, condenada a ser ella misma siempre contradictoria. Por un lado, ante el encuentro de nuevas tierras y el crecimiento del mercado, el europeo del siglo XVI y XVII se siente fuerte, seguro y preparado para conquistar el mundo por medio de su entendimiento. Pero al mismo tiempo, por otro lado, al perder la Tierra su centro en el sistema solar, la oscura y profunda infinitud del universo se empieza a vislumbrar y ese mismo ser humano que se siente fuerte, se siente también diminuto, perdido y flotando en medio de la nada. Y de esta manera, lo que parece ser lo característico de la época moderna será que al mismo tiempo que no puede más que

entregarse con fervor a su razón, no podrá nunca dejar de desconfiar de ella. Esto es lo que María Zambrano parece querer decir en la siguiente cita:

El hombre siente la falibilidad del instrumento intelectual con el cual tiene que avanzar entre la realidad, porque esta realidad ha sido más fuerte, se ha resistido a las explicaciones que el hombre intentaba dar de ella y se ha mostrado terrible e indescifrable. Pero, al mismo tiempo que la realidad sobrepasa así al entendimiento, siente el hombre que sólo cuenta con su entendimiento para habérselas con esta tremenda realidad.”⁴

En su ensayo “La reforma del entendimiento”, Zambrano encuentra que el deseo de huir de una realidad cambiante y contradictoria por medio del entendimiento, que es lo que lleva al ser humano a este sentimiento contradictorio, se da ya desde los inicios de la filosofía griega, no obstante, estará de acuerdo con nosotros en decir que este sentimiento de confianza y desconfianza en la razón encuentra su máxima expresión en la Modernidad.

Es claro que tanto los nuevos descubrimientos científicos como el regreso a la Antigüedad clásica que se dan en el Renacimiento sacuden al mundo y provocan un sentimiento general de incertidumbre que lleva a Descartes a poner en cuestión al Dios cristiano. Esto resulta fundamental para el surgimiento de la Modernidad no sólo porque abre las puertas para imaginar otro mundo posible, sino y sobretodo, porque con él se trasladan las condiciones de verdad de la tradición al sujeto; lo que quiere decir que a partir de entonces sólo será considerado verdadero aquello que se muestre como tal de manera clara y distinta ante los ojos del individuo moderno. En *EL espíritu de la Ilustración*, Todorov parecería estar de acuerdo si afirmamos que con este acto se da vida a la Ilustración: “El primer rasgo constitutivo de la Ilustración consiste en

⁴ Zambrano, María, “La reforma del entendimiento”, en: *Senderos*, Antrophos, Barcelona, 1986, pág., 73.

privilegiar las elecciones y decisiones personales en detrimento de lo que nos llega impuesto por una autoridad ajena a nosotros.”⁵ Pero es importante aclarar que si bien es cierto que con este gesto parece nacer la Ilustración en conjunto con la Modernidad, esta última no puede reducirse sin más a la primera; porque, como hemos dicho antes y que ahora se hará más claro, la Modernidad nunca podrá dejar de ser eterna negación de sí misma.

En *Los hijos del limo*, Octavio Paz parecería estar de acuerdo con lo señalado por Todorov, sin embargo, lleva esta concepción hasta sus últimas consecuencias. Para él, es cierto que la “tradicción” moderna se distingue de todas las demás culturas que se han dado por su carácter crítico, su esencial “negatividad” y por su ferviente oposición a lo tradicional. No obstante, afirmará que el problema surge cuando la Modernidad, como actitud negativa ante la tradición, se convierte ella misma en “tradicción”; pues se ve obligada a ir en contra también de sí misma.

La Modernidad, de esta manera, no puede reducirse sin más a ser una mera crítica a la tradición, sino que, más aún, debe ser considerada como eterna negación de lo previamente negado; por ello, está destinada a afirmarse a sí misma siendo siempre otra, es decir, nunca se queda en la mera negatividad, sino que siempre construye algo nuevo a partir de lo que niega: “La modernidad nunca es ella misma: siempre es *otra*. Lo moderno no se caracteriza únicamente por su novedad, sino por su heterogeneidad. Tradición heterogénea o de lo heterogéneo, la modernidad está condenada a la pluralidad: la antigua tradición era siempre la misma, la moderna es siempre distinta.”⁶

Vemos así que para Paz, como también lo será para Foucault, la Modernidad más que ser un periodo que se pueda ubicar en el tiempo histórico, aparece como una

⁵ Tzvetan Todorov, *El espíritu de la ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, pág. 10.

⁶ Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, en “Obras completas”, tomo 1: La casa de la presencia, poesía e historia, FCE, México, segunda edición, 1994, pág. 333.

“actitud” ante el mundo, como un esfuerzo por pensarse a sí misma en el presente, por darse un nombre y junto con este, un papel o una función para el ahora: “El discurso (moderno) tiene que replantear su propia actualidad, por una parte, para volver a encontrar en ella un lugar propio, por otra, para decir su sentido, y, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad.”⁷ Es por esto que tanto la Ilustración racionalista como el primer Romanticismo alemán se muestran, como veremos en este trabajo, tan sólo como una manera particular, aunque heterogénea, de llevar a cabo esta actitud.

1.2. La Ilustración racionalista

Como ya se ha mencionado antes, con la duda metódica cartesiana parece surgir la Modernidad y con ella, la Ilustración racionalista; que será su primera expresión concreta. El mundo cristiano se ha puesto en duda y la idea de la Providencia y de un mundo más allá donde encontrar la felicidad se difuminan poco a poco, lo que obliga al ser humano a hacerse cargo de sí mismo y a buscar la felicidad en este mundo: “los seres humanos deciden tomar las riendas de su destino y convertir el bienestar de la humanidad en objeto último de sus actos”.⁸

Justamente sobre estas ideas, que están en el fondo de toda la Ilustración racionalista, es que se sostiene también la fe en el progreso, y por eso, como bien lo señala Bury, ésta sólo puede emerger plenamente como tal, una vez que la idea de un Dios omnipotente se haya puesto en crisis:

La creencia en la Providencia podría compartirse, como de hecho ocurrió en una edad posterior, con la creencia en el Progreso, dentro e un mismo espíritu, pero los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes

⁷ Foucault, Michel, *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, pág., 57.

⁸ Todorov, op., cit., pág., 7.

y la doctrina del Progreso no podía germinar mientras la doctrina de la Providencia se hallase en una supremacía indiscutida.⁹

Para aclararnos al respecto, es importante hacer notar que si bien la Ilustración racionalista surge como oposición al cristianismo al negar el poder de su Dios y su idea de “eternidad”, conserva su concepción del tiempo mundano, lineal y finito. Recordemos que para el cristianismo- contrario a lo que pasa en la mayoría de las otras culturas míticas que tienen una concepción del tiempo circular- Cristo vino a la tierra únicamente una vez, murió y resucitó, pero nunca regresó; y así, las cosas pasan sólo una vez y cada momento es único e irrepetible: “Se reconoció que la historia de la tierra era un fenómeno único en el tiempo, no volvería a suceder nunca ni nada que se le pareciese.”¹⁰ Ante este contundente hecho, el cristiano sólo podrá encontrar tranquilidad en la eternidad, que es un futuro lejano al que sólo se accede con la muerte carnal y que, por ello, más que tiempo parece ser su negación absoluta; se niega este mundo y todo lo que pertenece a él: su cuerpo, sus sentimientos y pasiones, y se espera pasiva y pacientemente aquel día del juicio final en el que se decida cómo será la eternidad de cada uno.

Como vemos, la Modernidad ilustrada se construye sobre el mundo cristiano y conserva su concepción de un presente fugaz en el que cada momento es único e irrepetible, pero como para ésta ya no hay un más allá después de la muerte, no le queda más que afirmar el ahora y la actividad en miras a un mejor futuro terrenal. Y es por eso, justamente, que Octavio Paz hace tanto énfasis en decir que el futuro se convierte en el tiempo primordial del sujeto moderno:

Heredera del tiempo lineal e irreversible del cristianismo, se opone a todas las concepciones cíclicas; asimismo niega el arquetipo cristiano y

⁹ Bury, John, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 2009, pág. 33.

¹⁰ Ibid. pág. 34.

afirma otro. (...) La época moderna (...) es la primera que exalta al cambio y lo convierte en su fundamento. Diferencia, separación, heterogeneidad, pluralidad, novedad, evolución, desarrollo, revolución, historia: todos estos nombres se condensan en uno: futuro. No el pasado ni la eternidad, no el tiempo que es, sino el tiempo que todavía no es y que siempre está a punto de ser.¹¹

Y aunque en teoría hablamos del mismo tiempo, éste se ha hecho mucho más pesado y a la vez, mucho más ligero, esto porque la vida ya no consiste en “esperar” sino en “producir” un mejor futuro aquí, en esta tierra. El tiempo pesa porque ahora hay que cargar con la muerte del individuo finito y con la responsabilidad de cada segundo que pasa, sin embargo, por esa misma razón, el tiempo ya no alcanza para nada y se aligera y acelera exponencialmente; el presente pasa tan rápido que de inmediato ya es pasado, pero, como bien señala Paz, “aceleración es también fusión” y así, en el “ahora” moderno parecen confluír todos los tiempos y espacios: “Nuestra época ha exaltado a la juventud (...) Sin embargo, nunca se había envejecido tanto y tan pronto como ahora. (...) Lo que acaba de ocurrir pertenece ya al mundo de lo infinitamente lejano y, al mismo tiempo, la antigüedad milenaria está infinitamente cerca.”¹² Esto porque el tiempo se acorta al sentir que su paso es veloz, pero también porque con la invención de la imprenta y la mejora de los medios de transporte y comunicación, las expresiones artísticas y los conocimientos de todos los tiempos y espacios empiezan a fluir intensamente de un lado al otro con gran facilidad.

De esta manera, la primera noción de progreso que se da en la Modernidad se construye sobre una re-significación del tiempo cristiano con el que aparentemente se regresa a la vida terrenal y al mundo natural, sin embargo, es importante señalar que si bien el ser humano ilustrado regresa al mundo, sólo lo hace para incrementar sus

¹¹ Paz, op. cit., pág. 345.

¹² Ibid., págs., 336-337.

diferencias con él. Pues cuando el sujeto cartesiano, con el “pienso, luego existo”, se afirma como base de todo posible conocimiento y pone en sí mismo las condiciones de verdad, no sólo niega y se separa de su tradición y del Dios cristiano, sino también, de todo aquello que se encuentra fuera de su intelecto. El mundo natural se le aparece como un objeto externo e independiente a él que sólo puede llegar a ser conocido por medio del método inductivo o deductivo, convirtiéndose así, en un gran sistema racional matemático; pues, como bien señala Heidegger: “se exige para la totalidad del saber la unidad de una conexión fundamentativa de proposiciones, sustentada por las primeras proposiciones y regulada de acuerdo a ellas.”¹³

Como vemos, el individuo moderno ahora pone toda su confianza en una Razón matemática que sigue pareciéndose mucho al Dios cristiano, ya que ésta subyace a todos los fenómenos naturales, garantiza cierto orden, estabilidad y tranquilidad. Por eso, el ser humano dejará a un lado las discusiones en torno a la demostración lógica de la existencia ontológica de Dios o a la correcta interpretación de las sagradas escrituras y se acercará a explorar el mundo como si nunca antes hubiera estado en él, intentará medirlo, calcularlo y encontrar las leyes que se ocultan detrás de los fenómenos naturales.

Como ya promovía Francis Bacon desde finales del siglo XVI, la mayor consecuencia de concebir el mundo de esta manera, será que se entablará una relación hostil con la naturaleza: “El verdadero objeto, por tanto, de la investigación de la naturaleza no es, como pensaban los griegos, la satisfacción especulativa, sino el establecimiento del dominio humano sobre la naturaleza.”¹⁴ La razón de ello es que se empieza a sospechar que el saber y la felicidad terrenal están estrechamente vinculados, y que así, mientras más conocimientos se tengan del mundo, “mejor” será la vida de la

¹³ Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985, pág., 37.

¹⁴ Bury, op. cit., pág., 62.

humanidad; lo que en ese momento parece sólo quiere decir que la naturaleza se mostrará menos agresiva ante al ser humano y que éste cada vez tendrá que esforzarse menos para poder sobrevivir.

Hasta ahora, y aunque de manera muy general, hemos visto que son principalmente tres las modificaciones estructurales que ya se empiezan a gestar en el pensamiento de la sociedad europea que, necesítándose mutuamente, permiten y sostienen lo que será tanto la noción de progreso como la totalidad del mundo ilustrado: 1) El valor de la vida humana y la re-significación del tiempo intramundano que se da con el Renacimiento, 2) la supremacía de la razón, aunado a una noción de una naturaleza mecánica, introducida por Descartes y 3) el utilitarismo promovido por Francis Bacon. Como a continuación veremos, estos tres rasgos serán la base del pensamiento de la Francia del siglo XVIII; además de que con teorías sobre una historia “ascendente” y una plena confianza en que “la ciencia(empírica) progresará y que el conocimiento aumentará independientemente de los individuos particulares,”¹⁵ la noción de progreso podrá emerger plenamente por primera vez con los enciclopedistas franceses.

1.3. La Enciclopedia y la Revolución francesa

A partir de Bacon y Descartes las ciencias racionales, que buscan el control y la sistematización del mundo natural, parecen “progresar” a pasos gigantescos por toda Europa, pues cada día surgen nuevos conocimientos sobre los secretos de la naturaleza y se crean mejores medios para acercarse a ella y dominarla, sin embargo, para la Francia de mediados del siglo XVIII, la mejoría de la “calidad de vida humana” que se esperaba como consecuencia de los avances científicos se muestra todavía como algo

¹⁵ Ibid. pág., 119.

exclusivo de unos pocos: “Las clases altas de la sociedad durante el reinado de Luis XIV(...) se dedicaron a gozar del lujo y la elegancia con un espíritu optimista. (...) Nunca había sido tan agradable la vida.”¹⁶ Todo esto lleva a que se empiece a cuestionar la finalidad del progreso de las ciencias naturales y que se le busque y exija también en el ámbito social.

En ese entonces la idea de una razón universal y necesaria, que afirma la libertad y autonomía del individuo ante la opresión de la tradición, empieza a tomar fuerza por toda Europa, y en Francia, sobretodo, había causado un furor impresionante:

La ciudad de Dios se volvió el paraíso terrestre y sintetizó su doctrina en el lema ‘libertad, igualdad y fraternidad’, el cual se inscribió en los mismos templos. En la catedral de Notre-Dame de Paris, por ejemplo, se colocaron bustos de los grandes filósofos griegos y se erigió un altar a la Razón frente al cual ardió la antorcha de la Verdad.¹⁷

Esto lleva a los intelectuales de esta Francia corrompida a cuestionar el sistema político en el que se encontraban pero sin abandonar o poner en entredicho esta Razón universal que ha venido ya a ocupar el lugar de Dios. De esta manera, el régimen monárquico se empieza a mostrar como un obstáculo para que la Razón se extienda plenamente en su universalidad, y con ello, se empieza a exigir la separación entre Iglesia y Estado y se prepara el terreno para la explosión de la Revolución francesa.

Sin duda, uno de los filósofos que más influyó en la evolución y difusión de la noción del progreso ilustrado fue Voltaire, quien en su intento por convertir a la historia en algo puramente racional hizo a un lado todos los rasgos míticos, supersticiosos o sagrados que pudieran contaminarla, pues confiaba en que por medio

¹⁶ Ibid., pág., 85.

¹⁷ Pastor, Marialba, “Estudio introductorio” en: *Ilustración francesa*, antología de textos, México, UNAM, 2011, pág., 11.

de esta nueva manera de proceder podría: “mostrar los pasos por los que el hombre había avanzado desde su rusticidad bárbara (...) hasta la gentileza de nuestros días.”¹⁸

Voltaire confiaba ferviente y, hasta se podría decir, “supersticiosamente” en una Razón universal que elevándose sobre todas las individualidades tendería siempre, a lo largo de su devenir histórico, a llevarnos a una civilización cada vez más gentil, instruida y ordenada. No obstante, al mismo tiempo: “califica al género humano de insensato e imbécil por creer en supersticiones.”¹⁹ Pero ante esta “estupidez” natural del ser humano en general, decía que la Razón universal ha sabido subsistir y “progresar”, imponiendo, finalmente, sus verdades más esenciales. Por eso, aún así, la historia se concibe como un curso lineal, homogéneo, unitario y progresivo.

Para Marialba Pastor, Voltaire, a pesar de intentar convertir a la historia en algo puramente humano: “es deísta, es decir, cree en la Providencia y en que todo está determinado por la Naturaleza y sus Leyes.”²⁰ Es cierto que la Razón universal en Voltaire y varios intelectuales franceses del momento, incluido Condorcet, aparece como un sustituto del Dios cristiano muy similar a él. Sin embargo, es importante dejar claro que ya no se puede hablar de un Dios omnipotente que desde afuera controle todo, sino, en todo caso, de uno que plantó la semilla o que puso las partes y las herramientas de la gran maquinaria que es el mundo y lo echó a andar; haciéndose después a un lado y dotándolo de cierta independencia. Y aunque exista siempre la tendencia a que se expresen las verdades últimas de esta Razón universal ya dada y eternamente igual a sí misma, no hay nada escrito de antemano: “Según la teoría de Voltaire, el curso de la humanidad podría haber sido diferente a partir de cualquier momento; pero, fuera cual fuese ese curso, la naturaleza de la razón humana hubiera asegurado un determinado

¹⁸ Bury, op. cit., pág., 156.

¹⁹ Pastor, op. cit., pág., 35.

²⁰ Pastor, Op. cit., pág., 34.

progreso en la civilización.”²¹ Al final, y es lo importante aquí, aunque haya un único mundo posible y una única manera correcta de relacionarse con los demás, es sólo por la acción y voluntad de los seres humanos que se puede llegar a ella.

Aquí me parece importante señalar que aunque la confianza en una Razón universal es creencia común entre los intelectuales franceses del siglo XVIII, la actitud crítica que todos también comparten lleva a que existan más diferencias que similitudes en sus teorías, y por eso, no todos comparten esta fe en un progreso ilustrado. Esto nos indica que, aún así, la idea del progreso viene acompañada de una gran confianza en la razón teórica. Por ejemplo, Montesquieu afirma que cada pueblo tiene su propio espíritu y su propia verdad, y que por ello no puede afirmarse la superioridad de uno sobre otro lo que elimina una idea de progreso-, sin embargo, no deja nunca de buscar las leyes universales que todos los pueblos comparten. También en Rousseau encontramos un pensamiento que choca con el progreso de Voltaire, pues afirma que las civilizaciones corrompen la bondad natural del ser humano, sin embargo, aún así, defiende la posibilidad de cierta capacidad de perfeccionamiento de las civilizaciones modernas cuando lucha por la igualdad, la libertad y la Voluntad general del pueblo.

Ahora bien, a pesar de las grandes diferencias que existían entre los intelectuales del siglo XVIII, es importante señalar que la gran mayoría de ellos compartían la confianza en una razón universal que podría poco a poco, al ir desvelando las verdades de un mundo mecánico, llevarnos al mejor mundo posible: “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

²¹ Bury, op. cit., pág. 159.

obtenerlo, y lo hacemos por los mejores medios a nuestra disposición, podemos llevar una vida feliz, virtuosa, justa, libre y satisfactoria.”²²

Y es justamente por ello que se pudo llevar a cabo el proyecto enciclopedista liderado por Diderot y D`Alambert, en el que participaron “más de 150 personalidades” de toda Europa y que tenía como objetivo guardar: “los conocimientos producidos por la humanidad hasta ese momento, así como establecer su lugar y correlación.”²³ Pero es importante enfatizar que la Enciclopedia, antes que nada, fue un proyecto social que buscaba la igualdad y la autonomía del individuo particular; y si se daban a la tarea de la acumulación, organización y difusión del saber fue sólo para brindarle a todo individuo particular las herramientas necesarias para que por sí solo pudiera generar riquezas, satisfacer sus necesidades básicas y pelear por sus derechos fundamentales: “La ciencia natural interesaba solamente en cuanto podía servir de ayuda a la ciencia social y subvenir a las necesidades humanas.”²⁴ Como a continuación veremos, sobre estas ideas emerge el pensamiento de Condorcet y su idea del progreso.

1.1.4. Condorcet y el progreso ilustrado

Todos los rasgos que hemos señalado hasta aquí con respecto a la Ilustración racionalista podemos encontrarlos sintetizados en la noción del progreso de Condorcet, joven enciclopedista que, como bien señala Bury, “profetizaba bajo la sombra de la muerte”. Este entusiasta pensador apoyó la Revolución francesa y a pesar de sufrir las consecuencias de la época del terror al ser sentenciado a la guillotina, nunca dejó de ser optimista y confiar en que la Razón universal, tan alabada y exaltada por Voltaire,

²² Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Buenos Aires, segunda edición, 2000, pág. 48.

²³ Pastor, op. cit., pág., 10.

²⁴ Bury, op. cit., pág., 167.

finalmente triunfaría: “Habrà de llegar, pues, el momento en que el Sol iluminará sobre la Tierra; tan sólo a hombres libres, que no reconocerá otro dueño que su razón.”²⁵

En su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Condorcet se proponía: “mostrar los cambios sucesivos de la sociedad humana, la influencia que cada instante ejerce sobre el siguiente y así, en sus modificaciones sucesivas; el avance del género humano hacia la verdad o felicidad.”²⁶ De esta manera, a lo largo de sus páginas encontraremos la manera en que la Razón universal poco a poco va puliéndose y desarrollándose de época en época hasta encontrar su plenitud en una décima que se encuentra todavía en el futuro.

Como buen enciclopedista que era, la principal causa por la que confiaba tan fervientemente en el progreso y en una radical mejoría social futura recaía en los evidentes y contundentes avances que hasta el momento habían mostrado las ciencias naturales; para él existe la certeza de que la naturaleza es racional, cuantificable, medible, calculable; pues pensaba que sus descubrimientos, que se sostienen sobre un mundo natural eternamente igual a sí mismo, se acumulan unos sobre otros a medida que avanza el tiempo y por eso, le parecía innegable que cada nuevo día sabremos un poco más del mundo y estaremos en posesión de mejores medios para controlarlo y hacer la vida humana más sencilla: “Actualmente un joven, al salir de nuestras escuelas, sabe más matemáticas que las que Newton aprendió con una facilidad entonces desconocida.”²⁷ Pero, como ya he mencionado, su noción del progreso no se queda meramente en este plano epistemológico utilitarista y apunta, sobretodo, a una mejora en el ámbito ético y político.

²⁵ Condorcet, “Décima época: de los futuros progresos del espíritu humano” en: *Ilustración francesa*, antología de textos, UNAM, México, 2011, pág., 111.

²⁶ Bury, op. cit., pág., 215.

²⁷ Condorcet, op. cit., pág., 126.

Sin embargo, pensaba que para pudiera darse una mejora en el ámbito ético y político ahora se tenían que trasladar y adaptar los métodos de las ciencias naturales a los asuntos morales o “espirituales”, y hallar en ellos, de la misma manera que ya se hace con este mundo natural y mecánico, las leyes eternas del comportamiento humano:

La aplicación del cálculo de las combinaciones y de las probabilidades a estas mismas ciencias promete progresos tanto más importantes cuanto que es, a la vez, el único medio de dar a sus resultados una precisión casi matemática y de apreciar el grado de certidumbre o de verosimilitud. (...) Sin la aplicación del cálculo será imposible decidir entre dos combinaciones formadas para obtener el mismo fin.²⁸

De esta manera, como también ya lo sugería Voltaire, se exige que el nuevo campo de estudio de las ciencias racionales sea la historia humana, a la cual habrá que desmitificar, medir y calcular, pues sólo a partir de encontrar las leyes de causa y efecto que en ella descansan, podremos acceder a un matemático y mejor orden social que nos lleve, por medio del uso adecuado de las pasiones, al mejor mundo posible: “¿La violencia de las pasiones no es a menudo efecto de hábitos a los que uno se abandona sólo en razón de un cálculo falso, o por la ignorancia de los medios para resistir sus primeras acciones, para suavizarlas, desviadas, dirigidas?”²⁹, “¿y el país cuya constitución y leyes se ajusten más a la voz de la razón y de la naturaleza, no será aquel en que la virtud sea más fácil, donde sean más raras y débiles las tentaciones a distanciarse de ella?”³⁰

Como veremos más adelante, Hegel también retomará el estudio de la historia y buscará en ella una razón que se muestre como su fundamento. Sin embargo, es importante señalar que la razón hegeliana logrará ir mucho más allá del entendimiento

²⁸ Ibid., pág., 121.

²⁹ Ibid., pág., 122.

³⁰ Ibid., pág., 123.

matemático de la Ilustración racionalista que fija el mundo, porque es una razón que se expresa también a través de las pasiones humanas, que asume la oscuridad y se abre a los juicios negativos y a la contradicción propia de la vida, y por eso, que es capaz de aprehender los conceptos en su incesante devenir a su contrario. Esto se aclarará en el tercer y cuarto capítulo de este trabajo.

Por lo pronto, lo que podemos decir es que para Condorcet una condición necesaria para acceder a mejores relaciones interpersonales a lo largo del mundo será que la Razón universal, que es luz, bondad y exactitud matemática, termine por imponerse sobre las pasiones salvajes y desenfrenadas. Sin embargo, este joven pensador y la Ilustración racionalista en general no se conformaban con una sociedad capaz de contener el mal en el mundo, sino que aspiraban, más aún, a eliminar de la faz de la tierra absolutamente todo lo que no se pareciera a la razón científica, clara y distinta, no dejando lugar a ningún rastro de oscuridad, de misterio o de magia que pudiera haber a lo largo del mundo: “Vergonzosas supersticiones (...) se verán remplazadas (...) por las verdades útiles para su felicidad”³¹.

Y así, como bien señala Todorov, para la Ilustración racionalista “ya no hay lugar para la magia y la revelación.”³² Pero tampoco para la mitología ni para cualquier tipo de saber analógico y metafórico, lo que ocasiona que el mundo sea reducido a un simple plano que se puede medir y calcular con precisión:

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.³³

³¹ Ibid., pág., 110.

³² Todorov, op., cit., pág., 12.

³³ Antoní Marí, *El entusiasmo y la quietud*, Tusquets, Barcelona, segunda edición, 1998, pág. 21.

Y aunque es cierto que al separar lo político de lo religioso el arte adquiere su autonomía, éste ya no podrá decirnos nada “verdadero” del mundo, y su función social se limitará al simple goce estético: “El artista creador es el que decide por sí mismo sobre sus composiciones y las destina al goce puramente humano.”³⁴ Y con esto, la expulsión de los poetas de la ciudad ideal de Platón, que parece sugerirse ya desde Parménides, se vuelve un proyecto real en la Ilustración racionalista. Como bien lo indica Zambrano en la *Crisis de la razón europea*, el problema de ello consiste en que el ser humano terminará por separarse radicalmente de una parte de sí mismo, de lo *poético* y lo sensible que le permite aprehender e identificarse con el flujo de la vida misma que es también cambio, contradicción y singularidad.

Pero Condorcet, cegado por la razón matemática, estaba lejos de poder ver estas consecuencias y nunca dejó de hacer énfasis en que el principal deber de Europa era instruir y expandir la luz de la razón científica y calculadora por todos los demás pueblos del mundo: “¿no deberá civilizar o hacer desaparecer, aun sin conquista, a las naciones salvajes que ocupan todavía vastos espacios? (...) nos convertiremos para ellos en instrumentos útiles o en generosos libertadores.”³⁵ Hay que ir a las otras culturas, pensaba, para liberarlos de la oscuridad, plantar en ellas la semilla de la razón matemática y la libertad, para después dejar que ésta germiné por sí sola en sus corazones y los lleve, como se suponía que estaba haciendo con Europa, al mejor y más verdadero mundo posible. Este joven pensador se manifiesta totalmente en contra de la conquista sangrienta, de la explotación y dominación de unos pueblos sobre otros, sin embargo, al mismo tiempo afirma de una manera violenta la suprema e incuestionable superioridad de las civilizaciones europeas sobre todas las demás; y al no intentar escuchar, dialogar y comprenderlas, las desprecia.

³⁴ Ibid., pág., 14.

³⁵ Condorcet, op. cit., pág., 109.

Vemos que ya con los enciclopedistas franceses se preparan las condiciones para que en Kant se levante fuertemente la voz en nombre de la autonomía y la libertad individual, pero sólo porque éstas se muestran como la condición necesaria para que la Razón universal y divina se realice plenamente y el mundo se haga sólo uno, homogéneo y se alcance así, finalmente, el ideal soñado por el Imperio romano y adoptado después por el cristianismo de la hermandad de la humanidad:

La preocupación por darle un orden evolutivo al pasado- una estricta organización espacial y cronológica- y descubrir su proceso continuo e ineludible hacia la perfección, promovió entre los ilustrados la recuperación de la doctrina cristiana de la ley natural que concebía a todos los seres humanos como integrantes de una misma especie cuya naturaleza era, en esencia, la misma en todos los tiempos y lugares y perseguía metas universales comunes.³⁶

Más allá de mostrar que la tan anhelada homogenización del mundo de la Ilustración racionalista es la continuidad de una idea pilar del cristianismo, es importante observar que a la idea de “la hermandad de todos los pueblos del mundo” subyace la idea de un individuo universal que puede aislarse sin problemas de su cultura y lenguaje y que, por medio de una instrucción adecuada, puede convertirse en “europeo”. Lo que resulta esencial aquí es que la cultura de cada pueblo, lejos de ser considerada algo esencial a él, se piensa como un simple accidente, y el lenguaje por medio del cual cada cultura se expresa, se concibe sólo como una herramienta que sirve para comunicar los hechos de un mundo externo que puede ser fácilmente sustituida por cualquier otra. Es por ello que Condorcet supone que es posible entablar una plena comunicación a lo largo de todo el mundo y, además, que no se pierde nada si se termina con todas las demás culturas que existen alrededor del mundo.

³⁶ Pastor, op. cit., pág., 26.

Es por eso que este filósofo francés confiaba en que se instauraría por todo el mundo la democracia como sistema político y el capitalismo como modo de producción; porque juntos, al permitir la libre explotación de los medios naturales y asegurar la propiedad privada y la posibilidad de disfrutar de las riquezas y productos que cada uno genere, garantizan la “libertad” y la “felicidad” individual. Acorde con esto, se piensa que mientras más producción, más generación de riquezas, y que mientras más riquezas, mejores medios y mayor libertad para gozar de los productos del exhaustivo trabajo humano: “en estos progresos de la industria y del bienestar, de los que resulta una proporción más ventajosa entre las facultades del hombre y sus necesidades, cada generación, sea por sus progresos, sea por la conservación de los productos de una industria anterior, podrá disfrutar de gozos más prolongados.”³⁷

De esta forma, vemos que en la Ilustración racionalista de Condorcet se considera que el valor de cada sociedad radica, sobretodo, en la producción de mercancías y de riquezas; las cuales serán resultado de la generación de mejores conocimientos científicos y de mejores medios para la explotación de la naturaleza; y con ello, como bien señala Octavio Paz, los países “sub-desarrollados” se convierten en los nuevos paganos. De lo cual se desprenden dos ideas catalogadas por él como nefastas:

la primera es dar por sentado que existe sólo una civilización o que las distintas civilizaciones pueden reducirse a un modelo único, la civilización occidental moderna; la otra es creer que los cambios de las sociedades y culturas son lineales, progresivos y que, en consecuencia, pueden medirse.³⁸

³⁷ Bury, op., cit., pág., 119.

³⁸ Paz, op. cit., pág., 350.

Como ya se mencionó antes y ahora se hace más evidente, vemos que uno de los principales problemas del pensamiento utilitarista, y que es justamente en el que se sostiene su idea de progreso, es el dar por hecho que hay una vinculación directa y necesaria entre el conocimiento racional matemático y la felicidad humana. Pues en realidad este conocimiento es excluyente, autoritario y limita enormemente la libertad individual al imponer su visión del mundo como la única y absoluta forma verdadera, y al mismo tiempo, empobrece mucho la idea de la felicidad, al reducirla a la mera satisfacción de las necesidades humanas. Pareciera que para Condorcet lo verdaderamente importante fuera únicamente vivir por vivir durante el mayor tiempo posible y por eso alaba tanto los avances de la medicina moderna con los que se muestra su capacidad de prolongar la duración de la vida humana. Sin embargo, nunca pudo prever que al mismo tiempo que esta ciencia combate eficazmente muchas enfermedades, al mismo tiempo genera nuevas aún más complejas y peligrosas.

Pero Condorcet no fue tan ingenuo y alcanzó a ver con claridad tanto los obstáculos del capitalismo que ya se empezaban a mostrar como las posibles consecuencias futuras de un utilitarismo desmedido; y por eso, se preguntaba por si llegaría un día: “en que el aumento del número de hombres al sobrepasar al de sus medios, produjera necesariamente, si no una disminución continua del bienestar y de la población; una marcha auténticamente retrógrada.”³⁹ No obstante, apenas planteada la cuestión, la reprime y sin darse del todo cuenta de su modo de proceder, la acusa de lo mismo de lo que él peca, es decir, de no poder tener un fundamento claro del futuro. Aún así, se sostiene en afirmar que en todo caso de llegar a ese momento extremo -que hoy ya es una realidad- la razón encontraría el camino adecuado para resolver los posibles problemas que se le presenten.

³⁹ Condorcet, op., cit., pág., 119.

Es curioso que Hegel también fuera capaz de ver algunas de las terribles contradicciones que acarrea desde entonces el Capitalismo y que, al igual que Condorcet, afirmara que éstas se desvanecerían casi por sí solas una vez que tuviéramos acceso al saber absoluto a través del cual el Espíritu se comprende plenamente a sí mismo y puede realizarse, con ello, en la cumbre de la vida ética.

Ante los problemas que ya se veían venir, Condorcet peleaba con mucho furor porque se diera pronto un cambio radical que permitiera, por medio de la igualdad en la instrucción, no sólo llegar a medios más eficientes de explotación natural que posibilitara extender la duración de las materias primas, sino para que se acortaran lo más pronto las diferencias entre los dueños de los medios de producción y los que no lo son, y se diera, de esta manera, una repartición verdaderamente equitativa de las riquezas. Sin embargo, nunca pensó que la gran desigualdad que se daba en el capitalismo fuera algo esencial a él y se quedó imaginando que ésta se disolvería naturalmente una vez que la razón universal se expandiera en su forma verdadera, mostrando al mundo entero la indudable superioridad de los valores de justicia e igualdad sobre los deseos egoístas de poder y ambición: “Poco a poco, los prejuicios comerciales se disiparán; un falso interés mercantil perderá el espantoso poder de ensangrentar la tierra y de arruinar a las naciones con el pretexto de enriquecerlas.”⁴⁰

Por último, es importante volver a señalar que el progreso sobre el que se sostiene la Ilustración racionalista nunca deja de apuntar a un futuro inalcanzable: “podríamos concluir que la perfectibilidad del hombre es indefinida.”⁴¹ Lo que ocasiona que los mismos ilustrados consideren que de la misma manera en la que se mira con desprecio a aquellas sociedades “salvajes” de la remota antigüedad, se mirará a sus sociedades en años futuros. Y así, veremos que algo característico del sujeto

⁴⁰ Ibid., pág., 124.

⁴¹ Ibid., pág., 128.

ilustrado es que, condenado eternamente a aspirar al futuro, nunca podrá encontrar total satisfacción en su presente:

nuestra perfección es ideal y relativa: no tiene ni tendrá realidad y siempre será insuficiente, incompleta. Nuestra perfección no es lo que es, sino lo que será. Los antiguos veían con temor al futuro y repetían vanas fórmulas para conjurarlo; nosotros daríamos la vida por conocer su rostro radiante—un rostro que nunca veremos.⁴²

Hoy en día, a más de doscientos años del ya comentado *Bosquejo* de Condorcet, vemos que los ideales de la Ilustración racionalista y su concepción del mundo están ya enraizados en nosotros, sin embargo, por más avances tecnológicos y científicos que sí se dan y que, se podría decir, nos han llevado a una vida más “fácil” y “simple”, la humanidad no parece mejorar y muy lejos estamos todavía de poder afirmar que existe una verdadera igualdad social. Esto, por un lado, porque contrario a lo que pensaba Condorcet, el Capitalismo, al poner por encima el ámbito económico al ecológico y al ético, se ha vuelto mucho más *salvaje* tanto en su relación con el mundo natural como en las relaciones interpersonales, sobreponiendo los deseos de ambición y de poder a los de justicia e igualdad. Mientras que por otro lado, vemos que aunque es cierto que la tecnología y la ciencia cada vez encuentran nuevos y complejos medios para satisfacer de una manera más simple y sencilla las necesidades básicas de los seres humanos, le sucede lo mismo que a la medicina y termina por crear siempre nuevas y más complejas necesidades que no nos dejarán estar tranquilos nunca más.

De esta manera, el individuo occidental, que ya no se reduce al europeo, sigue sin poder encontrar satisfacción en el presente; aspira a una meta sin importarle el camino que deba tomar para llegar a ella, pero a cada paso que se acerca a ella, ésta cambia de forma y se aleja un paso más. Y Así, nunca satisfecho con lo que ya tiene,

⁴² Paz, op., cit., 345.

aspira siempre a tener “más” y en “menos tiempo” y sin darse cuenta de ello, se halla ya totalmente estancado y petrificado ante un deseo que parece ser eternamente el mismo. Pues, como bien lo apunta Zambrano, al huir de la muerte, del dolor y de la contradicción, el ser humano occidental ha intentado llenar su vacío “ontológico” por medio de un camino equivocado: “de manera apresurada e ingenua que pretende llenar de “cosas”, de éxitos, este vacío, como quien quiere cubrir un abismo. Y mientras el abismo se traga todo lo que se le echa y siempre sigue ahí con su boca abierta ávido y siempre necesitado de más.”⁴³

Ahora bien, en el *Espíritu de la Ilustración*, Todorov considera esencial repensar la Ilustración para recuperar el sentido crítico que emerge con ella y que hoy en día parece haberse perdido. Ahí acusa a Condorcet de ser “cientificista” y con ello, de haber malentendido el verdadero espíritu de la Ilustración: “Condorcet, sensible a la influencia del bien sobre la verdad, no ve inconveniente en que la verdad sea la única fuente del bien. Le parece que la acción que se ejerce sobre la sociedad no comporta la menor elección de valores ni de objetivos, que es el conocimiento en sí que se encarga de producirlos.”⁴⁴ Lo peligroso de este modo de proceder, dirá Todorov y estaremos de acuerdo con él, es que como traza una relación directa entre el bien de la política y la verdad de la ciencia, aparece un único mundo político verdadero y eso, evidentemente, termina por excluir el diálogo y la crítica, la libertad y la autonomía.

Contrario a esto, Todorov señala que la esencia de la Ilustración y lo que debe recuperarse de ella es el debate, la confrontación de ideas y el diálogo siempre crítico que sólo puede darse y existir en lo heterogéneo y en la pluralidad de pensamientos: “la pluralidad favorece el espíritu crítico y que la unidad, por el contrario, asfixia.”⁴⁵ Por

⁴³ Zambrano, María, *Op. cit.*, pág. 17.

⁴⁴ Todorov, op., cit., pág., 77.

⁴⁵ *Ibid.*, pág., 123.

eso, menciona que los únicos valores universales que deben defenderse son justamente los que se muestran como la condición de posibilidad de la diversidad: la autonomía, la libertad de conciencia y la tolerancia; los cuales, a su vez, permiten también la universalización de los derechos a la vida y a la integridad física.

Me parece que sería sumamente peligroso negar la universalidad de estos valores que permiten la existencia de maneras distintas de ser y de pensar a lo largo del mundo. No obstante, todavía quedan infinitas de cuestiones por tratar con relación a las aparentes eternas bondades de la razón crítica que mucho exalta tanto Condorcet como Todorov, pues: ¿es verdad que sólo por medio del espíritu crítico que nace en la Ilustración racionalista es que se puede acceder al valor de la tolerancia y al respeto por otras formas de ser y de pensar, no hay o hubo otras culturas que lograron respetarse entre sí aún sin ella?, ¿y qué pasa con aquellas culturas que no comparten este espíritu crítico de las sociedades occidentales, y si es que las hay, se puede entablar un diálogo con ellas y abrazar junto con ellas “la tolerancia” sin obligarlas a mirar el mundo desde el horizonte occidental?, ¿hasta qué punto el espíritu crítico no implica necesariamente la eterna insatisfacción individual al mostrar que las cosas siempre pueden ser de otra manera; no es justamente el concepto de libertad, que se desprende de ella, lo que termina por ser la causa de los mayores sufrimientos a lo largo de la vida, al hacernos cargar con la enorme responsabilidad de decidir sobre acciones que no sabemos cómo derivarán; no es la razón crítica un arma de doble filo que obliga a toda cultura a abandonar el saber mítico y salir de la quietud, plenitud y resguardo que éste ya les procuraba; y no es justamente aquella quietud y plenitud que habita en las culturas míticas lo que busca hoy en día con tanto afán el individuo occidental en el consumismo salvaje y depredador materialista?, ¿acaso puede pensarse en otro tipo de razón crítica que pueda conciliarse con “lo poético”, con lo irracional, lo oscuro y contradictorio de

la vida misma, y a partir de ella, entablar una relación que no sea hostil con el mundo natural y con los demás?

Antes de pasar al siguiente capítulo en el que se intentará responder a algunas de estas interrogantes por medio del pensamiento del primer romanticismo alemán, tenemos que concluir este primer capítulo señalando que a lo largo de él hemos visto que son dos las principales consecuencias de creer en un progreso ilustrado que se sostiene en una razón universal que poco a poco, imponiendo la luz sobre la oscuridad, nos llevará al mejor mundo posible: 1) Se entabla una relación hostil con el mundo natural, pues éste es reducido a ser un simple plano matemático, sin vida, que se puede y debe medir y controlar para el mero beneficio “práctico” de la humanidad. Lo que lleva a que las sociedades occidentales consideren que el valor de la vida recae sólo en el trabajo y la producción y que se rechace todo tipo de saber analógico y cualquier tipo de vida contemplativa. 2) Se impone el modelo ilustrado, racional e instrumentista, como el único y verdadero, y con ello, se excluye todo verdadero diálogo con las demás culturas y formas de vida a lo largo del mundo; a las cuales se excluye y segrega. Lo cual lleva a la ilusión de poder medir el *valor* y el avance de las sociedades basándose en su producción de riquezas.

Sin embargo, es importante también decir que el progreso de la Ilustración racionalista tiene un trasfondo social y político muy importante, que al pelear por la separación entre el Estado y la Religión se ha encargado de la difusión de los valores universales que permiten la unidad en la diversidad, como son la autonomía, la libertad y la igualdad. Valores que serán, como veremos en el siguiente capítulo, también fundamentales para el primer romanticismo alemán.

Finalmente, y para pasar ya al siguiente capítulo, hay que decir que si la Ilustración racionalista gastó todas sus fuerzas y energías en llenar de luz al mundo

entero, nunca pudo deshacerse de su sombra, y así, contrario a lo que se suele pensar, ya desde el “Siglo de las luces” se vivieron tiempos bastante oscuros y la razón instrumental, que luchaba ferozmente por expandirse en su plena universalidad, no pudo más que iluminar sus propios límites. Justamente, como ahora veremos, el primer romanticismo alemán se centra en estos límites y buscará, contrario a la Ilustración racionalista, re-significar la oscuridad y aprehenderla como oscuridad que es. De esta manera, en el siguiente apartado nos enfocaremos en este aspecto, en la sombra y los límites de la razón instrumental, y al hacerlo, al mismo tiempo nos situaremos en la Alemania que compartieron los primeros románticos con Hegel. Y podremos, después, explorar el nuevo mundo que se plasma en su pensamiento y que por medio de un nuevo concepto de progreso aspira llegar a la plena conciliación entre sujeto y mundo, razón y sensibilidad, luz y oscuridad.

2. El progreso en el Romanticismo alemán

En el primer capítulo de este trabajo hemos podido contemplar de manera clara el surgimiento de la idea de progreso dentro de la Ilustración racionalista y la concepción del mundo sobre la que éste se sostiene. Esto será fundamental para poder comprender el surgimiento de un primer romanticismo alemán que al mismo tiempo que conserva sus pilares fundamentales, como son la libertad y la autonomía, se revela y manifiesta en contra de ella.

Es importante señalar lo complejo y escurridizo que resulta el Romanticismo alemán, pues como bien señala Isaiah Berlin en *Las raíces del romanticismo*, éste 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. Y por ello, en este capítulo estamos lejos de intentar aprehender su esencia más pura y nos conformaremos con mostrar la manera en que éste, como movimiento histórico, se genera por primera vez en la Alemania de finales del siglo XVIII, de esta manera, nos haremos una idea general de sus motivos, anhelos e intenciones más profundas y estaremos en condiciones para comprender de mejor manera su concepción del mundo y del progreso. Con ello, no sólo experimentaremos lo que es el Romanticismo y podremos imaginar otro mundo posible, sino que también nos situaremos de lleno en las problemáticas sociales y las grandes discusiones filosóficas en medio de las cuales se formó el pensamiento hegeliano.

Para llevar este objetivo a cabo de la mejor manera posible, y sin perder el hilo conductor de este trabajo, primero, mostraremos de manera general algunas consecuencias que se derivan del concepto del progreso ilustrado y la manera en que éstas influyeron decisivamente en el ánimo y la mentalidad de Europa en general y de la

Alemania de los primeros románticos alemanes en particular. Después de ello, nos adentrarnos de lleno en el primer romanticismo alemán por medio del estudio del pensamiento Friedrich Schlegel, quien es reconocido como el gran teórico de este movimiento y en el cual encontramos su sentir general y sus ideas principales. Además, resulta fundamental para este trabajo centrarnos justo en su pensar porque en él se expresa una noción de progreso muy particular que se opone radicalmente a la de la Ilustrada racionalista y que, como se espera mostrar en este trabajo, influye decisivamente en la noción hegeliana del progreso.

2.1. límites y consecuencias de una razón instrumental

Como se ha mostrado a lo largo del capítulo anterior, la “Ilustración” racionalista se caracteriza por el fuerte anhelo que tiene de “iluminar” completamente tanto el mundo natural como la historia de la humanidad, y con ello, por considerar que el “progreso” de las sociedades consiste en ser cada vez más luz y menos oscuridad. Sin embargo, como bien señala Berlin, el “Siglo de las luces” también fue un siglo bastante oscuro:

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).⁴⁶

Es importante decir que a pesar de los enormes esfuerzos realizados por los grandes científicos e intelectuales por llevar la humanidad por los mejores cauces posibles, ya desde el mismo siglo XVIII la Ilustración racionalista empezó a mostrar tanto sus límites como las consecuencias de un utilitarismo desmedido. Ciertamente es que

⁴⁶ Berlin, op. cit., pág., 74.

Francia e Inglaterra se disparan como las grandes potencias europeas, no obstante, los sacrificios para hacer funcionar el nuevo sistema económico son exagerados, tal como lo hace notar Garrido Pallardo en *Los orígenes del romanticismo*: con 16 horas al día de trabajo y con sólo 35 minutos para la comida, el obrero desnutrido queda subsumido bajo el peso de la gran industria. De esta forma, el nuevo sistema económico que afirma al ser humano como amo y señor del mundo termina por ir contra aquellos pilares sobre los que él mismo dice sostenerse: libertad, autonomía e igualdad.

Además, con el veloz y feroz crecimiento de las ciudades y el ingreso al mercado de licores alcohólicos a precios muy por debajo de la carne, que convierten al asalariado en ebrio decidido surgen nuevos males para los cuales la nueva medicina aún no está preparada. Así, la psicosis de la población por la necesidad de producir, acompañada de sistemas nerviosos destruidos (los ciegos y epilépticos se multiplican) y el surgimiento de nuevas epidemias- como la de la viruela- se genera un ambiente de desconfianza ante la razón calculadora; motivo por el cual mucha gente buscará refugio en lo mágico y místico que la razón ilustrada intentaba hacer a un lado.

Es evidente que todo esto, que pasaba a nivel continental, también afectaba directamente a la “Alemania” de los primeros románticos. Sin embargo, debido a la situación trágica que envolvía a aquel país en aquel entonces, la Ilustración que ahí se generó fue muy distinta que la del resto del continente; y asimismo lo fueron las estrategias para enfrentar los límites y las consecuencias del nuevo sistema político y económico.

Tras haber sufrido constantes y violentas guerras, la “Alemania” en la que el Romanticismo nace estaba muy lejos de ser el país que, hoy en día, representa el paradigma del “progreso” y bienestar económico, pues se encontraba desgarrado, dividido, dolido, resentido y, en gran parte, todavía mantenía un régimen feudal y

despótico. Tras la Guerra de los treinta años: “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.”⁴⁷ De manera que Alemania era, por mucho, uno de los países más rezagados de toda Europa.

En *Las raíces del romanticismo* Isaiah Berlin ha señalado que esta circunstancia provocó el surgimiento y expansión del “pietismo”, religión introspectiva y espiritual que se deriva del protestantismo. Su rasgo distintivo es que pone énfasis en el interior de cada individuo particular a través del sentimiento: “es la raíz del movimiento romántico, rama del luteranismo que consistía en el estudio cuidadoso de la Biblia y en el respeto profundo por la relación personal del hombre con Dios. (...)Se realizó así una retirada a lo profundo como salida a seres humanos oprimidos y miserables políticamente.”⁴⁸ Y con ello, la religión se vuelve algo personal; ahora, ya no hay que esperar a la muerte para estar en conexión con Dios, pues la fusión con lo “divino” puede producirse en este mundo, en el corazón de cada individuo particular.

Debido a lo anterior, la Ilustración —que desde Bacon y Descartes se había expandido con gran fuerza a lo largo de toda Europa afirmando al sujeto pensante contra todo tipo de saber “tradicional” y de superstición— encuentra en “Alemania” un nuevo rumbo y una nueva manera de ser; pues ésta, la Ilustración, ya no tiene una religión dogmática con la cual pelearse, provocando su conciliación con el sentimiento y con una sociedad que sigue conectada, en el aquí y el ahora, con una “realidad superior” que respira y palpita.

⁴⁷ Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad*, Biblos, Buenos Aires, 1994, pág., 28.

⁴⁸ Berlin, op. cit., pág. 61. (Revisar cita)

El ambiente general que circula por ese entonces en “Alemania” y toda Europa, lleva a Kant, principal representante de la Ilustración alemana (Aufklärung), a preguntarse por los límites de la razón; al hacerlo, la razón se descubre a sí misma como incapaz de alcanzar las metas que se propuso tiempo atrás: “El mundo de las cosas en sí mismas se evapora así en un nivel de lo totalmente incognoscible.”⁴⁹

Con la *Revolución copernicana* de Kant, que desvela al sujeto como “activo”, como un ser auto-suficiente y “formador” del mundo, las ciencias naturales parecen recuperar su carácter objetivo, necesario y universal que había sido puesto en duda ante el problema de la inducción planteado por David Hume. Sin embargo, como tiempo antes lo hizo Descartes al dudar de Dios, Kant abre una pequeña puerta para que se produzca en Occidente una nueva manera de mirar al mundo.

Y así, al mismo tiempo que la Razón se engrandece y se muestra como la base del mundo, se empieza intuir también que hay “algo” que la supera. Este “algo” será, de algún modo, el objeto que busca apropiarse el primer romanticismo alemán. Movimiento que sigue afirmando los valores de autonomía, igualdad y libertad de la Ilustración, pero que se opone totalmente a la visión de una razón universal y a la idea de un mundo mecánico que pueda y deba ser controlado para el mero *beneficio* de la humanidad.

Este primer romanticismo alemán que estará conformado por los hermanos Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Tieck, Hölderlin y Schelling, entre otros, buscará transformar su sociedad por medio de una *nueva mitología*, con la que se pueda finalmente conciliar razón y sensibilidad, antigüedad y modernidad, filosofía y poesía, sujeto y naturaleza, finitud e infinitud; con la esperanza de que el individuo singular

⁴⁹ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, pág. 108.

llegué a sentirse parte esencial de un Todo vivo, universal y armónico, sin que ello implique perder la “libertad” y autonomía que se han ganado con la Modernidad.

Antes de adentrarnos en este proyecto romántico es fundamental hablar un poco de la filosofía de Fichte, que lleva a la razón kantiana más allá de sus propios límites y la vuelve absoluta; hecho por el que su pensamiento se convertirá, como ahora veremos, en el suelo sobre el que descansa todo el primer romanticismo alemán y el mismo pensamiento hegeliano.

2.2. Fichte y el sujeto absoluto

Es cierto que a partir de Kant toda la filosofía alemana se vuelve kantiana, no obstante, por todos lados se respira cierta inconformidad ante la idea contradictoria de que la misma Razón que “crea” el mundo y sus propios valores se encuentre a la vez limitada al plantearse la posible existencia de algún *saber* que se encuentre fuera de ella misma. Por eso, a partir de entonces, las grandes discusiones filosóficas girarán en torno a encontrar la manera de superar la escisión entre mundo fenoménico y nouménico que posibilite el pensar nuevamente en una Razón *absoluta*.

De esta manera, Fichte, al igual que todo el idealismo alemán, entra en escena en la historia de la filosofía al intentar *superar* esta escisión. Para ello, este gran pensador afirmará que no tiene sentido ni siquiera plantear la posibilidad de que exista algo en sí mismo que se encuentre más allá de la conciencia y que sea verdaderamente independiente del sujeto. Para él, las cosas no tienen existencia por sí solas; el libro no es libro si no hay un sujeto que lo perciba como tal. Y 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, y con ello, también la idea de *la cosa en sí*, es de hecho una creación de la conciencia y que no hay *ser* ni *saber* fuera de ella.

Y así, el despliegue de toda la realidad será dado en un único principio: el Yo. El Yo que nace con Descartes y que se hace “activo” con Kant, se piensa ahora como Absoluto, pues a éste se reduce todo el universo. En palabras de Taylor: “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.”⁵⁰

En este punto me parece que es importante señalar que Fichte no nos está hablando de cualquier sujeto particular, sino de uno abstracto y 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.”⁵¹ Pero, también, debemos tener cuidado cuando decimos que el sujeto, aunque sea como sociedad o cultura, *crea* al mundo, pues es una creación que sobrepasa todo deseo y aspiración *consciente*: “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.”⁵² Esta idea, que encontraremos también en Herder y en los primeros románticos, resultará fundamental para entender el concepto de Espíritu que adopta Hegel.

Fichte dota de poder absoluto al sujeto, no obstante, afirma que tanto el sujeto moral como el del conocimiento, necesitan forzosamente de algo que se le oponga para realizarse: el no-Yo. Pues si no hubiera un no-Yo del cual pudiera distinguirse el Yo, ni siquiera podría hablarse de un Yo, ni nada podría llegar a conocerse. Sin embargo, una vez que el sujeto supera al no-Yo al conocerlo, necesita forzosamente de un nuevo no-

⁵⁰ Taylor, op. cit., pág. 32.

⁵¹ Ibid., pág., 32.

⁵² Berlin, op. cit., pág. 125.

Yo que le permita volver al acto de conocer. Y asimismo, el sujeto sólo puede ser libre si hay algo que se le oponga en su lucha por conseguirlo, y aunque en el fondo este obstáculo es también creación de él mismo, nunca podrá superarlo del todo y llegar a realizarse plenamente. Y así, la superación del No-Yo nunca puede ser completada sin que el sujeto mismo desaparezca. Por eso, el auto-despliegue del Yo debe ser visto como un progreso infinito de auto-realización hacia una meta que busca ser realizada pero que nunca lo es completamente. Cierto es que al concederle poder absoluto al sujeto, Fichte aparenta haber superado la dualidad objeto-sujeto, pero en realidad, como señalará Hegel más tarde, sólo desplazó el problema al interior del sujeto.

Como ahora se hace más claro, Fichte transforma *la cosa en sí* kantiana en “negatividad” y con ello, a la vez que pone en eterno movimiento al sujeto trascendental lo convierte en Absoluto. Fichte se centra en la estructura del sujeto universal y encuentra ahí un camino que apunta al infinito, lo cual será, como veremos, esencial para todo el primer romanticismo alemán, al respecto de la filosofía de Fichte, señala Schlegel: “se ha constituido un punto firme a partir del cual la fuerza del hombre se puede ampliar con creciente progreso en todas las direcciones.”⁵³ Esto, porque por medio de su filosofía se podrá afirmar un mundo que es flujo, auto-movimiento, que crece y *progres*a siempre a partir de sí mismo y que tiende a la pluralidad y a lo infinito. El primero que parece haberlo hecho de esta forma es Herder, filósofo alemán que nos sirve para conectar la Ilustración alemana con el primer romanticismo alemán. Por eso, a continuación hablaremos un poco de él e intentaremos acercarnos a su noción de progreso.

Fichte es un filósofo fundamental para el primer romanticismo alemán y el pensamiento hegeliano porque pone las bases para poder comprender al Ser en

⁵³ Schlegel, *Fragmentos*, Marbot, Barcelona, 2009., pág. 118.

constante devenir, en un viaje interminable en el que se reformula una y otra a vez a sí mismo; idea que se expresa a lo largo del pensamiento de Herder y que es fundamental para comprender el progreso hegeliano.

2.3. El viaje de Herder

Para Safranski, el Romanticismo, como época en la historia, inicia con un viaje que emprendió Herder en busca de nuevas formas de relacionarse con su Dios y con el mundo. Pues el viaje, que será una idea central a lo largo de todo el Romanticismo, implica: “cambiar el elemento de la vida, trocar lo firme por lo fluido, lo cierto por lo incierto, conquistar distancia y extensión. (...) Estaba en juego la vivencia de una conversión, un viaje interior (...) el redescubrimiento de la naturaleza (...) un renovado conocimiento de sí mismo.”⁵⁴ Y así, junto con Herder, la Modernidad ilustrada también viaja, se pone a sí misma en duda, critica sus propias convicciones, muestra los límites que ahora parecen asfixiarla y se arroja sin más al otro extremo, a la marea caótica de un océano sin fronteras claras.

Herder inicia el viaje romántico, se sumerge en aguas lejanas y entra en contacto con diversas culturas; el mundo se expande y aprende a mirar la Naturaleza con otros ojos; ahí, en el viaje, encuentra una gran semejanza entre la manera en la que ésta se desarrolla y la manera en la que lo hacen las diversas culturas humanas: “él pensaba 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.”⁵⁵

⁵⁴ Safranski, Rüdiger, *Romanticismo: odisea del espíritu alemán*, Tusquets, México, 2009, pág., 19.

⁵⁵ Berlin, op., cit., pág. 90.

Es cierto que afirmar que la historia se desenvuelve orgánicamente es decir que hay una conexión necesaria y *determinante* entre todos los momentos particulares que la conforman y que así, que cada uno de ellos surge de las entrañas del anterior, a la vez que de sí adviene el posterior. Sin embargo, niega que se pueda hablar de una verdadera “mejoría” entre las diversas culturas y los momentos que conforman la historia de cada una de ellas. Pues para él todos los momentos de todas las culturas son igualmente legítimos y verdaderos y en todos ellos se puede encontrar el mismo grado de felicidad. Algo que deviene de afirmar esto y que es importante recalcar es que a partir de Herder la idea de progreso que se empieza a desarrollar en Alemania aparecerá desligada del “aumento” de la “felicidad” y de la manipulación del mundo natural: “su meta no es la felicidad social sino una comprensión total de Dios.”⁵⁶

De esta manera, aunque Herder considera que hay una conexión fundamental entre los momentos que conforman la historia de cada pueblo, no está diciendo que la verdad de cada uno de ellos se vaya “ampliando” o “acumulando” a lo largo del tiempo, sino, más bien, que toda cultura humana está viva y en constante movimiento; que su visión del mundo y sus modos de expresarla, en lugar de petrificarse como lo hace el saber matemático, tienden a la apertura y son siempre germen de nuevas formas de vida y expresión. Con ello, se hace evidente que Herder también se opone radicalmente a la idea de que la historia tenga un desarrollo lineal y *acumulativo*, como lo piensa la Ilustración de Condorcet: “La realización de la humanidad es una especie de experimento del mundo, un proceso abierto cuyo transcurso depende de los hombres, aunque en el fondo actúa una intención de la naturaleza. El proceso histórico no transcurre linealmente, sino que se realiza a través de rupturas y ajustes.”⁵⁷

⁵⁶ Bury, op., cit., pág., 246.

⁵⁷ Safranski, op. cit., pág. 25.

También es importante decir que Herder, al pensar la historia de cada pueblo como algo que se desarrolla orgánicamente, invierte las jerarquías entre el Ser humano y la Naturaleza que la Ilustración racionalista había establecido: “la naturaleza misma pasa a ser aquella potencia creadora que antes se desplazaba a un ámbito extramundano.”⁵⁸ La Naturaleza se pone en primer plano, se diviniza y el Ser humano y su historia se conciben como una *creación* y extensión de ella. No obstante, este último es considerado la más alta realización de ella debido a que por medio de la inteligencia y el lenguaje puede emular el mismo proceso creador y con él, finalmente, la Naturaleza puede contemplarse y comprenderse a sí misma. De esta manera, para Herder, cada cultura se desarrolla por medio de su lenguaje y modos de expresión de la misma manera en que lo hace una planta, y construye, a partir de sí misma, su propia historia y su propia visión del mundo. Aunque es cierto que dirá que todas estas múltiples perspectivas son, al final de cuentas, diversas maneras de expresar la esencia de un único Dios.

Similar a lo que pensaba Voltaire, aunque más influido por Montesquieu y Rousseau, este filósofo alemán considera que Dios creó al mundo natural, que como creación suya expresa su esencia, y lo dejó desarrollarse por sí solo. Sin embargo, el Dios de Herder no se cierra a una única manera de ser y de expresarse sino que está abierto a infinitas formas de hacerlo y todas serán siempre válidas y verdaderas, con esto, al plantearlo de esta manera, logra esquivar una idea universalista y a la vez totalmente fatalista de la historia: “Son muy numerosas las posibles manifestaciones de la naturaleza humana y todas ellas deben ser realizadas.”⁵⁹ Y aunque es cierto que la historia de cada pueblo aparece determinada por sus diversas circunstancias y por un Espíritu que supera las intensiones de los individuos particulares, la libertad de cada

⁵⁸ Ibid., pág. 24.

⁵⁹ Bury, op. cit., pág. 247.

pueblo y de cada individuo se sostiene sobre el hecho de poder desplegar y expresar su propia necesidad interna, su esencia y particular diferencia.

De esta forma, al afirmar que cada cultura, a lo largo de su desarrollo, despliega y expresa su “esencia” por medio de sus *creaciones* culturales, Herder parece salvar la idea de libertad que viene de la Ilustración racionalista al mismo tiempo que toma distancia de ella, pues para él ya no hay un mundo estable, permanente y universal que deba ser calculado y sometido. Sino que, contrario a ello, afirma la existencia de una gama infinita de mundos posibles. Ya no hay, entonces, un pueblo escogido, ni sólo una manera correcta de actuar, de pensar y de ser. Este filósofo, se maravilla de que el mundo sea algo inagotable: “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.”⁶⁰

Como vemos, Herder pone mucha atención en los procesos de creación y de expresión porque los considera el “motor” y “origen” de la vida y la Historia; y porque piensa que es justo ahí donde se “expresa” de mejor manera la “esencia” de Dios y el “Espíritu” de cada pueblo particular. Y por eso dirá que para comprender de una manera completa el Espíritu de un pueblo se necesita más del sentimiento que del intelecto; en palabras de Maurizio Ferraris: “exige una viva sensibilidad para lo que en el hombre está vivo y es originario, irreductible a un tejido de conceptos y abstracciones.”⁶¹ Y confía así, que por medio del sentimiento es posible acceder a zonas impenetrables para la razón matemática; ampliando y enriqueciendo enormemente lo que se solía entender por el conocimiento del mundo y la historia humana.

De esta manera, Herder vuelve a considerar a las mitologías arcaicas y a todo tipo de *expresión* humana como formas “verdaderas” a través de las cuales se refleja y

⁶⁰ Berlin, op. cit., pág. 95.

⁶¹ Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, 2002, pág. 97.

comprende el mundo. Y con ello, amplía y enriquece enormemente el horizonte de la Modernidad, evitando que se cierre sobre sí misma. Como dijimos, ya no se puede decir que una cultura sea superior a ninguna otra, ni tampoco que existe un momento final y “mejor” a cualquier otro dentro de la historia de cada cultura porque cada uno de los momentos de la historia se expresa como un todo completo que sólo se puede comprender al juzgarlo como lo que es, a partir de sus modos de expresión y sus circunstancias particulares.

Como veremos más adelante, Hegel se adscribe al expresivismo de Herder al considerar que el Ser no es algo externo al ser humano que se puede medir y calcular como piensa la Ilustración racionalista, sino que se *expresa* a través del arte, la religión y la filosofía. Y que por ello, el Estado racional al que apunta su pensamiento más que ser una cuestión de ingeniería mecánica debe ser la plena expresión de un sentir general.

A partir de lo dicho hasta aquí, vemos que para Herder la historia es siempre un proceso orgánico, evolutivo, *creativo*, siempre abierto y que tiende a la pluralidad. Y si bien se puede afirmar que el ser humano tiene la posibilidad de *educarse* a lo largo de su historia, lo que realmente parece ganarse con el paso de ella y con su estudio, más que bondad, libertad y justicia, será un *horizonte* cada vez más amplio que se enriquece y pinta cada vez más con nuevos colores.

Con todo esto se hace claro que Herder nos proporciona una nueva noción de progreso que ya no apunta a un único modelo posible y que promueve, al menos en teoría, una relación menos hostil tanto con la Naturaleza como con las otras culturas:

Así el Progreso que Herder concibe es, para utilizar su propia imagen geométrica, una sucesión de curvas desiguales ininterrumpidas, correspondientes a los diferentes máximos y mínimos. Cada curva tiene su propia ecuación, pues la historia de cada pueblo se halla sujeta a las leyes

de su medio; pero no hay una ley general que controle el curso total de la Humanidad.⁶²

Todas estas ideas que desarrolla Herder serán, como veremos más adelante, fundamentales para el primer romanticismo alemán. Y por eso, como parecen sugerirlo tanto Berlin como Safranski, puede ser considerado uno de sus principales fundadores.

Con Herder se recupera el saber analógico y metafórico, el sentimiento se libera y se rebela contra el la razón mecánica y utilitarista y se dan, de esta manera, las condiciones para que suja la época dorada de la literatura alemana comandada por Goethe y Schiller, de la que se desprenderá el primer romanticismo alemán y el mismo pensamiento hegeliano.

2.4. Goethe y Schiller: la explosión del sentimiento

Como se ha mostrado en el apartado anterior, con el *viaje* de Herder se pone de manifiesto una inconformidad general que recorre toda Europa ante las consecuencias catastróficas y opresivas que empieza a manifestar la Ilustración racionalista. El viaje de Herder aparece como una pequeña pausa en el camino acelerado del “progreso” industrial y tecnológico que permite a la Modernidad ilustrada re-pensarse y buscar nuevos caminos por donde transitar. Se recupera “el sentimiento” ligado al valor de los mitos y el saber analógico y metafórico, y con ello, se descubre que aún en medio del tiempo lineal y finito es posible *conocer* y volver a *vivir* los tiempos pasados más remotos. Y justamente en esta misma línea se inscribe la gran época dorada de la literatura alemana con la que se acentúa la crítica al mundo burgués, a la vez que se proporcionan los medios para que los individuos puedan volver a exaltarse y emocionarse en un mundo que ha terminado por ser gris y aburrido.

⁶² Bury, op. cit., pág. 248.

Como bien señala Safranski, una de las grandes causas de la época dorada de la literatura alemana fue la situación trágica y desastrosa en la que se encontraba la Alemania del siglo XVIII. Pues aquella sociedad, que no ha renunciado a su vida interior, sabe que en el resto de Europa se están gestando las grandes revoluciones y movimientos sociales que cambiarán el rumbo de la historia de la humanidad. Sin embargo, en su retraso tecnológico, productivo e intelectual, no parece pasar nada emocionante en ella. Esto incentiva las ganas de la gente por querer vivir a través de historias ajenas, por medio de ellas se emociona, ríe, llora, sufre y aparecen nuevas flores a su alrededor: “Se buscaba la vida detrás de la literatura y, a la inversa, resultaba fascinante buscar la manera en que la literatura pudiera configurar la vida. (...) Los lectores quieren sentirse a sí mismos, exigen vitalidad a la vida.”⁶³

La explosión del sentimiento en Alemania parece haberse detonado con *Los padecimientos del joven Werther*, de Goethe. Esta pasional y brillante novela que cautivó e impulsó a toda la primera generación romántica alemana, trata sobre un amor imposible que lleva a su personaje principal de la más alta y placentera gloria a la más insoportable desdicha. Pero al mismo tiempo, a través de ella, por medio de un sentimiento que se exalta a sí mismo y que anhela el pasado, Goethe se manifiesta contra las nuevas sociedades burguesas:

Goethe consideraba que la situación política y social alemana había sumido a los jóvenes en un estado de desencanto, condenándolos a adaptarse a una vida burguesa ordenada y carente de alma. Werther supuso la mecha que hizo explotar esos sentimientos reprimidos y su onda expansiva se alargó varias décadas, marcando decisivamente a los posteriores fundadores del Romanticismo.⁶⁴

⁶³ Safranski, op. cit., pág. 49.

⁶⁴ Gonzáles García, Emilio, “Prólogo”, en: Goethe, *Los padecimientos del joven Werther*, Akal, Madrid, 2008, pág. 5.

En el inicio de esta novela encontramos al joven Werther encantado con Homero y enamorado de la Naturaleza con la cual parece fundirse por medio de una constante contemplación divina; al maravillarse por la autenticidad de cada ser y cada instante que la conforman. En ese momento de plenitud y felicidad, exalta la infancia y la inocencia del juego: “los niños son lo más cercano a mi corazón que existe sobre la tierra. Cuando los observo advierto en esos pequeños la simiente de todas las virtudes, de todas las fuerzas que tanta falta les harán más adelante.”⁶⁵

Pero las obligaciones de la vida ordenada, productiva y responsable del siglo XVIII llevan al joven Werther a sentirse prisionero y a la desdicha de vivir alejado de la Belleza, de la Naturaleza y de su Amada:

El que la vida de los seres humanos sólo es un sueño es una impresión que ya han tenido algunos, y también a mi me ronda siempre esta sensación. Cuando observo las limitaciones en las que están encerradas las fuerzas creadoras e indagadoras de los hombres; cuando veo cómo toda la eficacia va encaminada a satisfacer unas necesidades cuyo único fin es alargar nuestra pobre existencia, y que la tranquilidad de la que creemos disfrutar respecto a ciertos puntos de la investigación no es más que una resignación soñadora, ya que únicamente decora con figuras de colores y luminosos paisajes las paredes entre las que nos encontramos presos.⁶⁶

Al final, el joven Werther cobra *conciencia* de los horrores que también esconde una Naturaleza que lo devora todo, de lo efímera que es la vida, de los grandes dolores que dejan tras de sí las grandes pasiones y de su inmutable condición finita que lo imposibilita a fundirse plenamente con el Todo y alcanzar un estado de tranquilidad y quietud: “Ay, el ser humano es tan efímero que incluso allí donde radica la auténtica certeza de su existencia, allí donde deja la única huella real de su presencia, en el

⁶⁵ Goethe, *Los padecimientos del joven Werther*, Akal, Madrid, 2008, pág. 40.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 20.

recuerdo, en el alma de sus seres queridos, incluso allí deberá desvanecerse, desaparecer, y además en breve plazo.”⁶⁷ Pero, para él, la desdicha no viene tanto de la finitud de nuestra condición ontológica, sino de la toma de conciencia de ella, pues al final, son la *crítica* y la razón las responsables de hacernos salir del dulce juego de la infancia: ¿es que el destino del ser humano es tal que sólo puede ser feliz antes de tener uso de razón y cuando la vuelve a perder?⁶⁸

La novela termina con el suicidio del joven Werther, sin embargo, éste no es producto de un impulso ciego y pasional, sino de la misma razón reflexiva que acepta su *enfermedad* y que no encuentra argumento alguno para prolongar su pobre existencia. Sin duda, este es un acto de rebelión contra las sociedades burguesas y también contra la Iglesia católica al afirmar la ausencia de su Dios: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?”⁶⁹ Y al mismo tiempo, a través de él, parece re-significa el concepto de muerte, de asimilarla y aprender a vivir cerca de ella; en un mundo contradictorio que es grandeza, vida, armonía, luz y color pero también, por ello mismo, flujo, dolor, finitud, oscuridad y muerte. Hegel tomará distancia tanto de Goethe y Schiller como de todo el Romanticismo alemán, al intentar formular un sistema racional que sea capaz de aprehender esta finitud, oscuridad y muerte al conciliarla con lo infinito y la claridad del concepto.

De igual manera que el joven Werther, cada uno de los principales representantes del primer romanticismo tendrá una *amada* a través de la cual se expresa el anhelo por recuperar “lo poético” y de fundirse con una Naturaleza que aparece como incesante flujo contradictorio. No obstante, lo importante no será el encuentro con la *amada*, sino la búsqueda de ella que alimenta la pasión y el deseo que nos inspira a vivir

⁶⁷ Ibid., pág. 106.

⁶⁸ Ibid., pág. 114.

⁶⁹ Ibid., pág. 110.

y nos lleva a la “creación” artística a través de la cual se dota de un sentido bello al caos, al abismo y a los horrores más profundos que siempre acompañan a la vida.

Ahora bien, en la misma línea que Herder y Goethe, Schiller también considera que las sociedades burguesas, al poner la productividad por encima de las emociones, han convertido al mundo en algo muy serio, aburrido y han secado el interior de los seres humanos. Ante ello, luchará por mostrar la importancia que debe tener el arte en su sociedad, al considerar que sólo a través de ella el ser humano juega, vuelve a la infancia, hace ligera la vida y el individuo se reconcilia consigo mismo, con las emociones y con la naturaleza; de ahí que afirme que “sólo el hombre es hombre, cuando juega”.

Preocupado por el destino de las sociedades modernas, Schiller voltea a la historia y encuentra en ella tres estadios diferentes por los que el ser humano ha pasado. El primero y el más elemental de ellos es considerado como el Estadio salvaje, en él el ser humano se entrega sin más a las pasiones desenfrenadas y al mundo material. Después de éste se pasa naturalmente al “Estadio bárbaro”, en éste se invierten los papeles y se pasa de un salto de vivir en la tierra a hacerlo en las nubes, en él las personas adoran ídolos y principios absolutos sin tener un fundamento claro de por qué lo hacen. El tercer estadio es “La edad dorada”, la cual considera que existió hace mucho y que fue la más bella de todas las etapas por las que el ser humano ha pasado; ella se muestra como la síntesis de las dos anteriores porque se encuentra el equilibrio justo entre pasión y razón, libertad y necesidad, y entre el deber y el querer. Sin embargo, dirá que después de aquella gran etapa de esplendor se produjo la decadencia cuando aparecieron las primeras civilizaciones y la división del trabajo que motivaron que las peores pasiones del ser humano se apoderaran de la tierra.

De esta manera, afirmará que la literatura, el arte y el juego son el complemento necesario e imprescindible para combatir los males de las sociedades modernas y la solución para que el individuo moderno, al fin, pueda llevar una vida más armónica y sea capaz de acceder a la verdadera libertad, la cual no se encuentra en el deber, sino en el auténtico querer:

Si fuéramos capaces de obedecer las leyes, no porque ya estén establecidas, sino por libre elección, de la misma manera en que los inventores de un juego obedecen las reglas de éste, nos salvaríamos. (...) Los ideales no se descubren sino que se inventan, no se encuentran en algún lugar sino que se crean del mismo modo en que el arte es creado.⁷⁰

Aquí es importante señalar que a partir de estas ideas, Hegel llegará a concebir al arte como un legítimo vehículo del Espíritu, como la representación sensible de la Idea, ya que por medio del arte nos reconocemos en lo que somos y hemos sido, es decir, por medio de él se desvela nuestra historicidad. No obstante, como veremos más adelante, el saber conceptual aparece por encima del arte al mostrarse como el auténtico y más auténtico vehículo del Espíritu.

Al concebir la vida como juego y creación propia, Schiller busca conciliar a la razón con el sentimiento y con ello, llevar a las sociedades modernas a una nueva y mejor “Edad dorada” que la originaria, en la que el individuo pueda sentirse pleno y parte de un Todo bello y armónico que está vivo; complementando esa triste actividad de sólo vivir por vivir y producir por producir.

Como vemos, para este pensador alemán, la Historia parece desarrollarse a través de estadios contradictorios hasta llegar a una síntesis perfecta: “la Edad dorada”, que tendría que volverse a dar y como síntesis última que será, podrá adoptar una forma aún más colorida y perfecta que la originaria. En este sentido podría hablarse de una

⁷⁰ Berlin., op. cit., pág., 123.

idea de progreso en el pensamiento de Schiller que apunta a un resultado final, totalmente bello, colorido y armónico. No obstante, aunque aspira el retorno al tiempo del origen, éste es todavía un momento ideal que se encuentra en un futuro irrealizable y por el que habrá que *trabajar* en el presente; y de esta forma, vemos que su concepto de progreso todavía guardaría semejanzas con las grandes utopías a las que aspira la Ilustración racionalista.

Como ya hemos señalado, con Herder, Goethe y Schiller, por medio del sentimiento, el arte y el rescate del saber mitológico se produce un fuerte levantamiento contra la razón ilustrada y su mundo mecánico. Batalla que será continuada y llevada a su máxima expresión por el Romanticismo alemán y su anhelo por crear una nueva mitología basada en una nueva concepción del arte entendido como el verdadero vehículo del Espíritu.

Antes de pasar al siguiente apartado, es importante enfatizar que Schiller y Goethe son piezas fundamentales para el desarrollo de la primera generación romántica debido a que por medio de traer de vuelta a los griegos rescataron el sentimiento, poblaron el mundo nuevamente con Dioses vivos y postularon una nueva ética que buscaba fundamentarse más en el “querer” que en el “deber” de la razón coercitiva kantiana. La importancia de rescatar a los griegos la afirma Charles Taylor de la siguiente manera:

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.⁷¹

⁷¹ Taylor, op. cit., pág., 23.

Es cierto que Francia también había hecho un gran esfuerzo por renovar y reforzar su literatura por medio de regresar a la Antigüedad griega, sin embargo, al preocuparse por encontrar las formas puras y las reglas universales de la “belleza” dejaron a un lado la imaginación, la originalidad y la creatividad propia del artista, y por eso, para Schlegel, este intento fue un rotundo fracaso: “De superficiales abstracciones y razonamientos, de una antigüedad mal entendida y de un talento mediocre nació en Francia un completo y coherente sistema de falsa poesía.”⁷²

Mientras que en Alemania, por el contrario, se aprendió a mirar a la Antigüedad griega con otros ojos. Por un lado, como ya dijimos, con Schiller y Goethe se piensa en una Antigüedad que se encuentra todavía conectada con el sentimiento y con la Naturaleza, y que por ello, se muestra como un medio para dotar de vida y color a un mundo que ha terminado por ser gris y aburrido. Pero al mismo tiempo, aunque por el otro lado, con Winckelmann, que fue un profesor muy admirado por Schlegel se: “enseñó a considerar la antigüedad como una totalidad, y (se) dio el ejemplo de cómo se debe fundar un arte en la historia de su formación.”⁷³ Y así, con este último pensador se empieza a afirmar que todas las obras artísticas de la Antigüedad griega se encuentran conectadas entre sí y que en conjunto forman una totalidad armónica que logra expresar un Espíritu que es infinito. Como veremos a continuación, esta idea será fundamental para que los primeros románticos vean en la creación de una nueva mitología la posibilidad de revolucionar su sociedad; además de que será fundamental para la idea de poesía romántica universal y progresiva que defiende Schlegel y a la que tiende todo este segundo capítulo.

⁷² Schlegel, op., cit., pág., 112.

⁷³ Ibid., pág., 112.

2.5. La revolución romántica y la nueva mitología

“¡Que cambie todo a fondo! ¡Qué de las raíces de la humanidad surja un nuevo mundo! ¡Qué una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos!
(Hölderlin, *Hyperion*)

Hasta el momento hemos podido ver que para finales del siglo XVIII las consecuencias de una razón utilitarista ya eran notables en toda el viejo continente, pero se *sentían* con más fuerza en una Alemania excluida y desgarrada. Por eso, siguiendo a Herder, Goethe y Schiller, sus jóvenes generaciones intelectuales también rechazaron el mundo mecánico y ordenado burgués, exaltaron “el sentimiento” y rastreando en el arte popular las raíces del “Espíritu” alemán, soñaron con una unidad nacional que permitiera al individuo abandonado y solitario sentirse parte de un todo social y espiritual que lo acompañara y resguardara.

Es por eso que en un principio, aún guardando diferencias y mucho resentimiento ante aquel país vecino, se empaparon del entusiasmo de la Revolución francesa; pues aparecía como una opción real para acceder a un verdadero y radical cambio social en nombre de la libertad y la autonomía. Y aunque tiempo después, ya instaurada la época del terror, cambiaran de opinión al respecto de ella, el ímpetu de transformación ya se había sembrado en su interior y sus raíces no podían más que empezar a germinar.

De esta manera, a la par que la Revolución francesa hacía explosión, y como consecuencia de ella, lo hacía también la Revolución romántica, el mundo, que desde entonces ya se creía propiedad de Europa, se tambaleó como nunca antes lo había hecho. Y aunque los ideales de libertad y autonomía estaban en la base de ambas, siempre apuntaron en direcciones diferentes. Por un lado, los enciclopedistas franceses aspiraban a homogeneizar el mundo al imponerle un orden racional matemático. Y el

primer romanticismo alemán, producto de la época dorada de la literatura alemana, contrario a esto, anhelaba hacer de la vida una gran obra de arte que tendiera siempre a lo heterogéneo.

Pero no debemos pensar que este primer romanticismo que luchaba ferozmente por rescatar a Homero y al sentimiento, quisiera ahora expulsar a Platón y a la razón de su anhelada República. Sino que buscaban la conciliación perfecta entre ambas y así, entre Antigüedad y Modernidad; soñaban con un Todo griego que por medio del sentimiento pudiera respaldar al individuo particular, garantizándole su autonomía y libertad, y que impulsara con fuerza toda su potencia creadora. Anhelaban, pues, la conciliación entre la razón y el corazón, la poesía y la filosofía, el individuo y la naturaleza, lo finito y lo infinito. Y por eso, decía Novalis: “El día llegará en que el hombre no dejará de estar despierto y dormido a la vez. Soñar y al mismo tiempo no soñar.”⁷⁴

Como ya hemos señalado, con la Modernidad racionalista, el arte se empieza a pensar como un fin en sí mismo, adquiriendo independencia y autonomía de la política y la religión. Y es justo esta independencia lo que les permite a los primeros románticos pensar ahora en invertir los papeles para intentar que ahora todo gire en torno al arte, con la esperanza de que así, se pueda realizar su gran anhelo. Lo que sin duda provoca una: “nueva comprensión de la política: capaz de convertirse en asunto del corazón.”⁷⁵ Es importante matizar que si decimos que el proyecto romántico es un proyecto político es porque piensa que por medio del arte, de una educación estética, es posible transformar radicalmente su sociedad al crear en el individuo un sentimiento de pertenencia a una comunidad: “Pero no querían ser ensoñadores, no querían hacer sus

⁷⁴ En Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1992, pág. 3.

⁷⁵ Julibert, Elisenda, “Prólogo”, en: Schlegel, *Fragmentos*, Marbot, Barcelona, 2009, pág. 36.

conquistas solamente en el reino etéreo del sueño. Más bien, pretendían cambiar la vida, empezando por ellos mismo, para extender luego el cambio a los amigos, al público de lectores y finalmente a una nación educada por entero.”⁷⁶

Las principales intenciones de esta joven generación de transformar la vida en una gran obra de arte no son más que el reflejo del gran anhelo que sienten por fundar una nueva y moderna Antigüedad. Por eso, pensaron que la manera de llevar a cabo el cambio social esperado era por medio de crear una nueva mitología que lograra cumplir la misma función de la poesía de Homero en la antigua Grecia; es decir, que pudiera fusionar la política, la religión y el arte; que diera nueva vida al interior de los seres humanos; que fuera capaz de hacer que los dioses habiten nuevamente la tierra; que lograra expresar el auténtico Espíritu alemán con el que los individuos se identificara y sintieran parte de una totalidad; y que, como hacía notar Schlegel sobre la poesía de Homero, funcionara como base para la creación de nuevas expresiones artísticas, al mismo tiempo que les proporcionara unidad a todas ellas: “nosotros no tenemos ninguna mitología. Pero añadido: estamos cerca de tener una, o, mejor, es el tiempo en el que debemos seriamente colaborar para crear una.”⁷⁷

Todos ellos, aunque más por separado que de manera conjunta, buscaron crear una nueva mitología por medio de la cual la poesía se convirtiera en la nueva religión: “La poesía comienza a llenar el sitio que antes ocupaba la religión y expresa, en el umbral de la especialización contemporánea, el imperativo de la unidad del hombre consigo mismo y con el mundo.”⁷⁸ Con ello, buscan exaltar al arte, ponerlo por encima de las demás cosas, pero también por debajo y a los lados, para poder hacer, en cada momento, de lo ordinario algo extraordinario. Se trata de dejar fluir la imaginación y la

⁷⁶ Safranski, op., cit., pág. 121.

⁷⁷ Schlegel, Friedrich, *Poesía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1994, pág., 118.

⁷⁸ Terzaga, Alfredo, “Estudio introductorio”, en: Novalis, *Himnos a la noche*, Assandri, Córdoba, 1965, pág., 48.

fantasía y colocarla en la base de todo lo real, al mostrar que ella configura el mundo, lo trasciende y lo transforma: “La fantasía es poder! Hay que penetrar el mundo con espíritu poético.”⁷⁹

De esta manera, el proyecto romántico de la creación de una nueva mitología busca mostrar que a pesar de las grandes diferencias y la finitud de los individuos que habitan un mismo lugar se conserva un Espíritu compartido que se mantiene siempre vivo; que las cosas nunca se cierran en sí mismas y que infinitos lazos unen a todos los elementos que conforman al universo; y que la poesía, que es capaz de desvelar estos lazos, lejos de ser un mero entretenimiento más, es expresión de todo lo que somos: “Si la analogía hace del universo un poema, un texto hecho de oposiciones que se resuelven en consonancias, también hace del poema un doble del universo. Doble consecuencia: podemos leer el universo, podemos vivir el poema.”⁸⁰ Para todos ellos el mundo deja de ser algo cuantificable y se convierte en melodía que fluye; el ruido incesante de las máquinas se detiene y deja espacio para que se escuche la música del infinito que palpita en el interior de nosotros y nos permite acceder al “tiempo sin fechas”.

Esta nueva concepción del tiempo que encontramos en el primer romanticismo alemán rompe con la concepción de una historia lineal, homogénea y unitaria y crea las condiciones para que Hegel pueda buscar una nueva Razón dentro de la historia, una que no sea cuantitativa sino cualitativa, que progrese en espiral a través de la fractura y la negatividad propia del entendimiento.

Como ya dijimos, con la nueva mitología, el primer romanticismo busca crear un sentimiento de pertenencia a una comunidad, a un todo espiritual, pero más aún, se pretende que el individuo particular pueda fusionarse con la Naturaleza y el cosmos

⁷⁹ Safranski, op. cit., pág. 119.

⁸⁰ Paz, op., cit., pág., 380.

universal a través de ella. Pero cobrando también conciencia de su potencia creadora, su independencia, libertad y autonomía:

Suena la hora del retorno a la naturaleza, de la libertad del artista, del entusiasmo por el genio, del redescubrimiento de las tradiciones literarias populares, la hora de la difusión de Shakespeare y el nacimiento de una gran poesía que, aún fundada en el subjetivismo más individualista, persigue una visión objetiva y cósmica, pretendiendo abarcar naturaleza e historia en el ámbito de una gran unidad.⁸¹

Por eso, el proyecto romántico no busca sin más sacrificar el individuo al Todo, sino integrarlo a él, reconociéndolo como parte esencial de él; que el individuo acepte su dependencia a él, en la misma medida en que reconozca que el Todo también depende de él; que el individuo se vea como un ser independiente, libre y autónomo, con la capacidad para que de sí mismo broten los valores con los cuales decida comprometerse. De esta manera, la nueva mitología no podrá ser dogmática ya que no busca expresar y aprehender un Todo ya dado para siempre, sino uno orgánico, que está vivo y que se va formando a sí mismo a partir de los individuos que lo conforman. Y así, la nueva mitología no será la verdad incuestionable sobre el origen del mundo, sino la base sobre la que el Todo mismo podrá adoptar siempre nuevas formas y desplegarse a lo infinito.

Sin duda, como vemos, al intentar reconciliar lo indeterminado con lo determinado, lo finito con lo eterno, al individuo con el cosmos, podemos decir que el proyecto romántico es un proyecto fuertemente religioso, en el sentido en que pone en contacto nuevamente al ser humano con la divinidad y permite que éste eleve su mirada nuevamente a las estrellas. No obstante, al poner lo artístico por encima de lo religioso, como acertadamente señala Octavio Paz, resulta también un proyecto profundamente

⁸¹ Terzaga, op. cit., pág. 15.

irreligioso. Pues no deja de ser un movimiento producto de la Modernidad y heredero de la Ilustración racionalista contra la que tanto se manifiesta, y al tener en la base, al igual que ellos, los valores de la crítica, la libertad y la autonomía, no pueden, y tampoco quieren, simplemente volver al cristianismo puro de la Edad media. Para ellos ya no parece haber lugar para un Dios cristiano externo y omnipotente: “Dios ha muerto”, afirma Jean Paul en su *sueño* en el que Cristo aparece como el primer huérfano de todos. Y así, ante la ausencia de Dios, o de los grandes Sentidos como son la Ciencia y la Historia, aparece un inmenso vacío sobre el que se tendrá que sostener la nueva religión romántica. Y justamente por ello, por la ausencia de todo gran sentido último y fundamento, es que no puede más que ser irreligiosa: “Aunque el origen de todas estas actitudes es religioso, se trata de una religiosidad singular y contradictoria, pues consiste en la conciencia de que la religión está vacía.”⁸²

Sin embargo, este *vacío* sobre el que se sostiene el mundo romántico, que se afirma irónicamente como la orfandad de todos los seres humanos, aparece como la condición de posibilidad del libre juego de sentidos, de la construcción de nuevos valores, como podrían ser la tolerancia y una nueva responsabilidad ética, con los cuales comprometerse y de que el individuo, por medio de la creación artística, se concilie con el infinito; haciéndose él mismo también divino y eterno. Como ya es evidente, lo que salva esta nueva concepción del mundo del abismo y del escepticismo fatal es que en la base de su pensamiento se encuentra la filosofía de Fichte y su Sujeto absoluto: “Dentro de nosotros, o en ninguna otra parte, se encuentra la eternidad con todos sus mundos, el pasado y el futuro.”⁸³

Como hemos podido ver hasta el momento, el primer romanticismo alemán aparece como un levantamiento contra la Ilustración racionalista y el mundo burgués

⁸² Paz, op. cit., pág., 373.

⁸³ Novalis, *Fragmentos*, Nueva cultura, México, 1942, pág. 7.

que se desprende de ella; que aspira a que se dé una profunda transformación social y espiritual por medio de la creación de una nueva mitología. No se trata, pues, como puede pensarse, de arrojarse sin más al abismo en el que el que reine la sinrazón y el relativismo absoluto sino más bien de cambiar las jerarquías y de dotar de un nuevo significado al concepto de razón. En el siguiente apartado se espera poder aclarar este punto al sumergirnos en el pensamiento de Friedrich Schlegel y ver ahí de manera detallada en qué consiste el proyecto de crear una nueva mitología y cómo se puede relacionar ésta con su revolucionaria concepción del progreso.

2.6. Schlegel y el progreso romántico

Friedrich es el hermano menor de los Schlegel y comparado con sus amigos Hölderling, Tieck y Novalis, su capacidad para la creación artística parece algo limitada, no obstante, tuvo una mente lúcida y atrevida que le permitió expresar de manera precisa el trasfondo de las grandes creaciones artísticas de sus amigos, revolucionando la manera de concebir el arte y convirtiéndose en el gran teórico del primer romanticismo alemán. A continuación nos centraremos muy puntualmente en su pensamiento, debido a que en él encontramos expresadas las ideas centrales de este primer romanticismo alemán; pero sobretodo porque a lo largo de él se expresa una noción de progreso que contrasta radicalmente con la de los enciclopedistas franceses y que nos proporcionará las herramientas necesarias para la plena comprensión del concepto de progreso en el pensamiento hegeliano.

Siguiendo muy de cerca el trabajo tanto de Winckelmann como de Schiller, Friedrich Schlegel se convirtió rápidamente en uno de los más fervientes estudiosos y conocedores de la cultura griega de su tiempo y con tan sólo 25 años de edad, a través de su ensayo *Sobre el estudio de la poesía griega*, revolucionó la manera de comprender

dicha cultura al enfatizar el carácter infinito de su poesía y al exaltar el fondo dionisiaco en el que ésta se sostiene. Y a pesar de las duras críticas que recibió por parte de sus maestros con relación a este último punto, fue tanta su atracción por este fondo oscuro y por la embriaguez del mundo, que toda su teoría estética y su ontología de la primera etapa de su pensamiento se sostiene sobre él.

Estaba totalmente convencido en que el mundo griego era bello y sublime, sin embargo, encontró que de igual manera estaba totalmente impregnado de un sentido trágico, místico y oscuro de la vida: “pero las raíces se hurtan a la mirada, y las flores y las ramas de la planta surgen, insondablemente hermosas, desde las tinieblas de la Antigüedad. Este caos encantadoramente formado es el germen a partir del cual se organizó el mundo de la poesía antigua.”⁸⁴ Por eso, dice Safranski: “Antes de Nietzsche, los románticos habían percibido la dionisiaca corriente subterránea del mundo griego y se sentían atraídos por ella.”⁸⁵ De esta manera, si consideraba que el arte griego era bello, no era porque fuera proporcionado y siguiera leyes universales en su construcción, sino porque asumía la oscuridad, el caos y el abismo trágico de la vida y los dotaba de un bello sentido.

Por eso, para él, intentar regresar a Grecia por medio de la creación de una nueva mitología era también un esfuerzo por asimilar y darle sentido a la oscuridad y al sentimiento trágico de la vida que parecía haberse acrecentado con la idea del progreso ilustrado: “Los hombres y todo lo que quieren y hacen me parecían al recordarlo figuras grises como ceniza y sin movimiento”⁸⁶ Y así, los nuevos románticos no buscan convertir todo en arte sólo para llenar el mundo de belleza y alegría, como puede pensarse, sino porque éste aparece como el único medio capaz de expresar el Espíritu de

⁸⁴ Schlegel, *Poesía y filosofía*, op., cit., pág., 102.

⁸⁵ Safranski, op. cit., pág., 146.

⁸⁶ Schlegel, *Lucinde*, Natán, Valencia, 1987, pág., 6.

un pueblo particular, de conciliar los contrarios y de aprehender y asumir lo irracional, el sinsentido, el dolor y la muerte que son parte esencial de la vida misma: “Y ahora sé que la muerte también puede sentirse bella y dulcemente.”⁸⁷ También así lo afirma Alfredo Terzaga al referirse a la poesía de Novalis: “La Noche sirve así al individuo romántico como seno de fusión con el universo. El terror natural a la disolución y a la muerte es sustituido por la aceptación de la muerte como principio de vida verdadera.”⁸⁸

Al poner el caos dionisiaco como fondo de todo lo existente, Schlegel rompe con el orden ilustrado previamente establecido: “ningún objetivo es más apropiado que el de destruir ya al principio lo que llamamos orden, alejarse ampliamente de él, apropiarse del derecho de una encantadora confusión, y reafirmar este derecho actuando.”⁸⁹ Con ello, el mundo se vuelve flujo caótico, impenetrable a toda observación empírica e inaprehensible a todo saber conceptual. El cual sólo podrá ser aprehendido como la totalidad orgánica que es por medio del sentimiento del amor que sólo emana de la auténtica poesía. En *Lucinde*, por ejemplo, Schlegel busca reconciliarse con su amada por medio de la poesía, pero sólo porque así, puede hacer de su amor subjetivo algo objetivo y porque reconciliarse con su amada significa reconciliarse con el Cosmos mismo y la humanidad entera: “quiero intentar dar forma a la cruda casualidad y transformarla en objetivo. (...) Sólo aquí me veo completo y armónico, o más bien a la Humanidad total en mí y en ti.”⁹⁰

El caos y la noche oscura envuelve la existencia del mundo natural y se muestra como su fundamento. Y con ella, el mundo se abre a infinitud de formas posibles, las cuales sólo cobran “sentido” a través del pensamiento y las diversas expresiones humanas. Y de esta manera, al igual que ya lo hacía Herder, se niega la idea de un

⁸⁷ Ibid. Pág. 95.

⁸⁸ Terzaga, op., cit., pág. 45.

⁸⁹ Schlegel, *Lucinde*, op. cit., pág. 8.

⁹⁰ Ibid., pág., 9.

único mundo posible, mecánico y eternamente igual a sí mismo, y también la idea de una historia ascendente, regular y universal; pues se afirma lo contrario, que cada cultura se encuentra todo el tiempo re-pensando, re-construyendo y trans-formando su propio mundo a lo largo de su historia; la cual se despliega, por tanto, como impulso ciego que siempre tiende a la pluralidad y a lo infinito. De la siguiente manera lo señala Elisenda Julibert:

la historia es un proceso abierto, sometido a cambios constantes que no por imperceptibles resultan menos decisivos. Pero, puesto que el pensamiento se inscribe en el mundo y éste es ahora pensado en su historicidad, también el pensamiento es un proceso abierto, un esforzado trabajo para comprender el complejo y cambiante mundo que nos rodea. (...) Como la historia, el pensamiento es para Schlegel un proceso que, por definición, sólo podría concluir con su propia desaparición, es decir, con la muerte: así que mientras haya pensamiento (esto es, actividad) habrá nuevas ideas.⁹¹

Como vemos, ante la ausencia de todo Sentido último, Schlegel hace un esfuerzo por exaltar la gran fuerza creadora que habita en el interior del ser humano, pero lo hace cediendo el centro y aceptando y asimilando la oscuridad que lo rodea, es decir, sus limitantes. Para él, el pensamiento mueve la historia y le da forma al mundo, pero éste se encuentra lejos de ser una acción consciente y clarificadora que tienda por sí sola al bienestar social. Pues, como bien lo señala Sánchez Meca, este joven romántico considera que en todo individuo particular hay una fuerza interna que nos lleva a desear fundirnos con el cosmos mismo: “lo poético”. Este “deseo” o “ansia” nos lleva al movimiento a través de la continua creación tanto de nuevas formas artísticas como de pensamientos con los que el mundo se configura. Y así, inconscientemente y siguiendo el impulso ciego de la Naturaleza, de la que somos extensión, se va autoformando por

⁹¹ Julibert, op. cit., pág. 16.

sí solo el *Espíritu* del universo y la historia humana; la cual, como deseo ciego que es, siempre termina por ir más allá de nuestras intenciones particulares.

Pero para entender de la mejor manera posible qué conlleva el decir que la historia, junto con el pensamiento que la forma, tiende a lo infinito, es importante señalar que para Schlegel, al igual que cada cultura o cada pueblo va transformando su mundo a lo largo de su historia, cada individuo que la conforma también lo hace a lo largo de su vida. Aunque es importante enfatizar que toda construcción individual siempre surge y se desprende de la cultura en la que dicho individuo se desenvuelve.

En este punto Schlegel coincide plenamente con su amigo Schleiermacher, quien para entonces se encontraba postulando una hermenéutica “rigurosa” que le permitiera acercarse de la mejor manera posible a la correcta interpretación de las sagradas escrituras. Lo característico de la hermenéutica del autor de los *Discursos sobre la religión*, y que me parece esencial también para entender el pensamiento de Schlegel, es que considera que el malentendido permea todo acto comunicativo, ya sea oral o escrito, debido a que a pesar de la existencia de una gramática general compartida por un pueblo particular, que es la que permite la comunicación, cada individuo que la conforma, termina relacionándose con ella y significando las palabras de manera diferente. Es por eso que una misma oración puede esconder diversos y hasta contradictorios sentidos: “un enunciado no es puramente el sostén anónimo de un lenguaje por principio supraindividual, sino también pone de manifiesto un alma individual.”⁹² Este hecho ocasiona que toda gramática general no pueda nunca petrificarse y que vaya poco a poco transformándose y transformando al mundo junto con ella.

Las consecuencias de la hermenéutica de Schleiermacher, como bien lo señala Gadamer, son que todo hablar o pensar se presenta como creación única e individual,

⁹² Grondin, op. cit., pág. 111.

esto es, como una obra de arte: “Significa que el conjunto de ideas que intentamos comprender como discurso o como texto es comprendido no por referencia a su contenido objetivo sino como una construcción estética, como una obra de arte o un pensamiento artístico.”⁹³ Pues todo hablar surge en el individuo singular de manera “espontánea” y “libre”, sin estar plenamente enraizada a un conjunto específico de reglas ya dadas. El individuo construye en su discurso algo único y propio, que expresa y lleva en sí mismo su esencia individual y su particular concepción del mundo: “Se trata de comprender (...) un pensamiento individual que es por su esencia combinación libre, expresión, libre exteriorización de una esencia individual.”⁹⁴ Y por eso, si todo hablar o todo texto es una obra de arte, la hermenéutica que pretende comprenderlo también debe serlo; como deberá serlo también toda auténtica crítica literaria.

Como ya se hace evidente, ante la infinitud de mundos posibles en continua auto-transformación, nos encontramos de lleno con el problema de los límites de la comunicación, pues ¿cómo es posible entablar un diálogo con el otro si cada quien habita un mundo distinto? Por un lado, si afirmamos que la comprensión con el otro se da siempre de manera inmediata y cabal, se elimina la posibilidad de la diversidad de mundos posibles, así como la posibilidad de realmente decir y crear algo nuevo. Pero, por el otro lado, si vamos al otro extremo y afirmamos que nada puede verdaderamente comunicarse, accedemos a un solipsismo absoluto en el que se silencia de igual modo todo decir del mundo. Por eso, para que Schlegel pueda afirmar la existencia de un Espíritu compartido que se auto-forma a sí mismo a partir de la interacción de infinitud de mundos individuales, trata de encontrar un punto intermedio entre ambos extremos en el que se acepte una comunicación limitada pero inagotable. Y es por lo complejo y rico de este problema que Schlegel, al igual que Schleiermacher, lo coloca en el centro

⁹³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007, pág. 241.

⁹⁴ *Ibid.* pág. 241.

de sus reflexiones: “¿qué podría resultar más fascinante que la cuestión misma de si es posible alguna forma de comunicación?”⁹⁵

Tanto para Schlegel como para Schleiermacher, la comprensión, aunque nunca completa, se produce gracias a que compartimos una misma cultura o una misma gramática, y podemos comunicarnos con otras culturas, pasadas o actuales, porque tenemos experiencias similares a las que tienen o tuvieron ellos, y es por eso que junto con un exhaustivo estudio de la historia de un pueblo y de la vida del autor en cuestión que podemos dar el salto, por medio de la *adivinación* y del sentimiento, a la mente del autor justo en el momento de la creación del texto o de la obra de arte, apropiándonos del espíritu individual que se expresa en él o en ella: “Lo que se trata de comprender no es la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o del autor.”⁹⁶

De esta manera, vemos que de la misma manera en que el joven Werther, al perderse en la contemplación de cada hoja, cada rama, cada árbol, cada ser, se maravilla ante la autenticidad y originalidad de cada elemento individual que conforma a la Naturaleza, Schlegel disfruta cada pensamiento y cada expresión artística individual, auténtica y única, a través de las cuales se conforma el todo social y la humanidad entera. Y que aún siendo tan sólo una mirada parcial del cosmos, conforma y guarda en sí mismas un Todo espiritual completo e independiente.

Y es por eso que rechaza contundentemente la idea de que el arte debe seguir reglas universales que sólo homogenizan y limitan la creación artística, la imaginación y la posibilidad de la existencia de nuevos modos de vivir y sentir el mundo: “¿O es que acaso en lugar de esta multicolor plenitud ha de haber sólo una flor perfecta que

⁹⁵ Schlegel, Fragmentos, op. cit., pág. 121.

⁹⁶ Gadamer, op. cit. pág. 239.

unifique todas las bellezas de las demás y haga superflua su existencia?⁹⁷ Y en cambio, sólo considerará como verdaderas obras de arte aquellas que expresan su originalidad, autenticidad, que son capaces de crear desde sí mismas sus propias reglas, que conforman en sí mismas una unidad perfecta que se abre al infinito, aquellas que pintan con nuevos colores el cielo y amplían las fronteras de la vida: “Una obra está formada cuando está delimitada con claridad por todas partes y sin embargo es, dentro de sus límites, ilimitada e inagotable; cuando se mantiene completamente fiel a sí misma, igual a sí misma en todos los aspectos y, aún así, sublime por encima de sí misma.”⁹⁸

Por lo pronto, es importante aclarar que al decir que el crítico de arte debe introducirse en la mente del autor en cuestión no se busca simplemente encontrar las intenciones conscientes del autor y entender las causas del surgimiento de la obra artística como un ejercicio meramente psicológico, sino que en realidad se trata de que la obra de arte, que se basta a sí misma, cobre independencia absoluta de la vida del autor, y que el crítico de arte, al explorarla y re-construirla en su esencia más pura, se apropie de ella, que la lleve más allá de lo que en un principio aparentaba significar y la *complete*; en esto último punto nos detendremos más adelante.

Lo que ahora vemos de manera clara, y que se expresa a través de la hermenéutica de Schleiermacher y de los cientos de fragmentos críticos de Schlegel, es que para el primer romanticismo alemán, el lenguaje deja de considerarse como una mera herramienta que sirve únicamente para comunicar lo que ya es evidente en sí mismo, como lo piensan los enciclopedistas franceses, y, en cambio, se concibe como el *configurador* del mundo. Y si bien las ventajas de esta nueva concepción del lenguaje son que el universo se abre a la infinitud de sentidos y de formas de ser, “el malentendido” y la “incomprensibilidad” vendrán a oscurecer todo acto de

⁹⁷ Schlegel, Lucinde, op. cit., pág., 100.

⁹⁸ Schlegel, Fragmentos, op. cit., 131.

comunicación y la plena comprensión del otro se mostrará como una tarea imposible. Y tanto así, que ni siquiera quien habla comprende cabalmente lo que dice: “a menudo las palabras se comprenden mejor a ellas mismas que quienes las usan”⁹⁹.

Pero decir que el malentendido está siempre presente no implica que no podamos combatirlo y acercarnos en gran medida a la comprensión del otro. Y de esta forma, lo curioso y paradójico del malentendido, que no es más que el producto del caos dionisiaco y la infinitud de mundos posibles, es que al mismo tiempo que obstaculiza la comunicación, se revela como su condición de posibilidad: “Creedme, os moriríais de angustia si, como exigís, el mundo en su totalidad se volviera de verás comprensible. Y, además, ¿acaso no se formó este mismo mundo, mediante la inteligencia y la comprensión, de la incomprensibilidad y el caos?”¹⁰⁰. Pues, sin duda, si todo fuera fácilmente comprensible ya no habría nada que decir, ni que comunicar y mucho menos que crear. Por eso es que el caos, la noche y el fundamento, se manifiestan como el motor de la fantasía y el origen de todo lo existente.

De esta manera, el objetivo principal de Schlegel no podrá ser el de crear un sistema absoluto del saber, sino más bien el de aceptar la oscuridad y jugar con ella, y demostrar, a través de sus cientos de fragmentos y diálogos cargados de intensa ironía, que no hay verdades universales y que la plena comprensión del otro y el desvelamiento total del mundo objetivo y la historia son una tarea inagotable: “El propósito del pensamiento crítico schlegeliano es pues corregir la inevitable- pero no por ello menos ingenua- tendencia a creer que cabe comprender el mundo en su totalidad.”¹⁰¹ O por decirlo de otra manera, que justo aquello que termina por limitar al saber es el mismo hecho de no tener límites, esto es, que la fuerza creadora de la Naturaleza es una fuente

⁹⁹ Ibid. pág., 222.

¹⁰⁰ Ibid., pág. 233.

¹⁰¹ Julibert, op. cit., pág. 18.

de la que nunca dejará de emerger agua siempre nueva y que aquello que creemos saber del mundo siempre puede ser mirado con otros ojos:

Las verdades supremas de cualquier clase son completamente triviales, y por eso mismo nada resulta más necesario que expresarlas siempre de una forma nueva y, en la medida de lo posible, siempre más paradójica, para que no se olvide que siguen ahí y que jamás pueden ser expresadas del todo.¹⁰²

Así, al igual que lo afirmará años después Nietzsche, para este pensador no hay hechos en sí mismos, objetivos y universales, sino sólo interpretaciones, palabras cargadas de infinitud de sentidos posibles por medio de las cuales el universo *existe* y se despliega en su inmensidad.

Es por eso que la figura de la ironía se volverá fundamental para este joven pensador alemán y que la exigirá a toda obra de arte, a toda crítica y a toda filosofía. Pues por medio de ella, como ya lo mostraba Sócrates, se admite la fragilidad de lo que se cree saber, se funden las contradicciones y cada expresión artística y cada pensamiento se torna múltiple y se eleva al infinito; en palabras del mismo Schlegel: “La ironía es la forma de la paradoja. La paradoja es todo aquello que es al mismo tiempo bueno y grande. (...) En ella todo debe ser broma y todo debe ser serio, todo debe resultar cándidamente sincero y profundamente simulado a la vez.”¹⁰³ La ironía es la forma de la paradoja porque a través de ella todo saber es negado al mismo tiempo que se reconoce su validez; en ella cada parte, cada ser, cada pensamiento se reconoce como verdadero y al mismo tiempo, con relación a la totalidad, como falso. Es por eso que la ironía es al mismo tiempo la afirmación infinita y la negación absoluta; en ella a un mismo tiempo se afirman los contrarios, lo que implica que también se niegan.

¹⁰² Schlegel, *Fragmentos*, op. cit., pág. 228.

¹⁰³ *Ibid.*, pág. 230.

Cierto es que la ironía nos permite adentrarnos en lo infinito, intuirlo, sentirnos parte de él, fundirnos con la noche más oscura, pero al mismo tiempo nos obliga a reafirmar nuestra condición finita, mortal y precaria; reafirma nuestra individualidad e independencia de él pero al mismo tiempo pone de manifiesto nuestro eterno anhelo a la fusión con el cosmos, nuestra dependencia a él, nuestra finitud e imposibilidad de lograr una cabal y absoluta fusión con él: “(la ironía) contiene y provoca la vez un sentimiento de conflicto indisoluble entre lo condicionado y lo incondicionado, de la imposibilidad y la necesidad de una comunicación completa.”¹⁰⁴ Pero como ya se ha mencionado arriba, Schlegel no busca superar estas contradicciones por medio de un sistema racional, pues considera que: “lejos de constituir un logro del pensamiento, entrañaría su muerte.”¹⁰⁵

Es por esta razón que, según Julibert, Hegel define correctamente el pensamiento de este joven romántico como pura dialéctica negativa, porque a partir de la eterna crítica y el uso exagerado de la ironía no encuentra nunca la figura de la superación y tiende a un infinito que nunca cierra y parece perderse en la nada. Como veremos más adelante, ésta es sin duda la gran diferencia con Hegel, quien a diferencia de Schlegel, si logra hacer un sistema conceptual de lo infinito. Sin embargo, es importante matizar que si bien Schlegel está luchando contra un dogmatismo que afirme sólo una manera correcta de actuar y de ser en el mundo, también se manifiesta contra un escepticismo absoluto que se pierda en el abismo: “Resulta tan letal para el espíritu tener un sistema como no tener ninguno. Así pues, probablemente tendrá que optar por combinar ambas cosas.”¹⁰⁶ Es por eso que para él será fundamental que todo el tiempo

¹⁰⁴ Ibid., pág., 229.

¹⁰⁵ Julibert, op. cit., pág. 18.

¹⁰⁶ Schlegel, Fragmentos, op. cit., pág. 69.

exista una tensión entre el deseo de comprender cabalmente algo y su imposibilidad de hacerlo.

Para entender mejor este punto es fundamental señalar aquí que para Schlegel la fuerza de la ironía no se reduce meramente a expresar la relación entre lo infinito y lo finito, sino que recae también en que ella implica siempre un proceso fuertemente reflexivo. La ironía acompaña todo pensamiento o toda obra de arte, pero sólo se alcanza a percibir su presencia en un segundo momento, el de la contemplación artística o de la autoconciencia. Es en ella donde el “autor” se convierte también en espectador o lector y como tal, alcanza a verse a sí mismo desde fuera. Sólo ahí el espectador es capaz de ver el mundo que él mismo expresa: sus valores, sus sentimientos, sus miedos, etc. Se mira a sí mismo como si se mirará en un espejo, en él se ve a sí mismo desde afuera y todo aparece cambiado de lado; a partir de ello, es capaz de imaginar otros mundos posibles y de expandir su horizonte. Similar a lo que pasa también en el pensamiento de Hegel, lo que es en sí se transforma al pasar a ocupar la figura del para sí, y así, para Schlegel, por medio de esta *mediación* que puede parecer tan inocente, el lector o espectador se transforma a sí mismo. Es por eso que, como vemos, las auténticas obras de arte para este joven pensador no son producto de una pasión desbordada, sino que llevan un profundo proceso de reflexión y pensamiento, del que deriva siempre un todo muy complejo, en el que forma y contenido se armonizan, que amplía el horizonte de sentidos y que enriquece enormemente el espíritu de quien se acerca a ella.

En este punto es donde podemos hablar de la importancia que tiene la crítica literaria para Schlegel. Para él, entonces, el crítico no va a señalar simplemente si la obra es buena o mala de acuerdo con criterios previamente establecidos, sino que será el encargado de poner en evidencia el proceso reflexivo que lleva la obra en sí misma: “se

estimula la reflexión por la cual la obra es elevada a la conciencia y al conocimiento de sí misma.¹⁰⁷ Y en este sentido, la complementa y la amplía. Pero como ya se señaló antes, la crítica sólo puede *comprender* la obra artística y sumergirse plenamente en ella repitiendo y asimilando el mismo proceso creador mediante el que ésta se originó, y al hacerlo, la crítica se convierte también en una nueva obra de arte que se abre, a su vez, a una infinidad de nuevas posibles críticas: “La poesía sólo puede ser criticada por la poesía. Un juicio artístico que no sea a su vez él mismo una obra de arte (...) no tiene derecho de ciudadanía en el reino del arte.”¹⁰⁸ Todo esto no sólo implica hacer difusas las fronteras entre la filosofía y el arte, sino, más aún, que la auténtica y más profunda crítica y completa reflexión sobre el mundo que abarque la polifonía que lo conforma, sólo puede llevarse a cabo por medio del arte, y en específico, por medio de la auténtica novela romántica: “Las novelas son los diálogos socráticos de nuestro tiempo. En esta forma liberal la sabiduría se ha puesto a salvo de la sabiduría académica.”¹⁰⁹

Ya hemos visto que Schlegel afirma que no hay verdades universales que puedan contra la ironía y que por tanto, es imposible construir un sistema del saber absoluto en el que se superen finalmente todas las contradicciones sin destruir la vida misma. Por eso, se afirma que ya no hay una verdad única que se imponga sobre todas las demás, sino que el mismo conocimiento se revela también como una cuestión histórica, que está todo el tiempo en devenir, cambiando de forma. Esta idea será, de igual manera, fundamental dentro del pensamiento hegeliano. Sin embargo, como también ya dijimos, tampoco debemos suponer que por ello Schlegel renuncia a todo intento por aprehender la realidad: “Aspiro con todas mis fuerzas al conocimiento de la

¹⁰⁷ Benjmin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo*, Península, Barcelona, 2000, pág. 101.

¹⁰⁸ Schlegel, *Fragmentos*, op. cit., pág., 52.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 30.

naturaleza humana.”¹¹⁰ Le comunica Julius a Lucinde al mismo tiempo que le revela que intentará hacerlo en una “carta única en su género” que pueda: “imitar y completar el más hermoso caos de elevadas armonías y placeres interesantes”¹¹¹. Como vemos, tanto para Julius como para Schlegel, la novela se revela como el medio efectivo por medio del cual es posible *conocer* el bello caos y la hermosa confusión que componen la vida misma sin matarla, mostrándola como en realidad es.

La novela se revela para el primer romanticismo alemán como la forma más elevada del arte porque en ella habitan infinidad de mundos distintos; en ella, las fronteras del sueño y la vigilia se difuminan y los contrarios se unen sin perder sus diferencias; los géneros literarios se funden en uno sólo, la prosa se vuelve poética y la poesía se hace prosa; porque en ella se entabla la unión y el diálogo con el otro y se crea un sentimiento de *comunidad*; y porque todo individuo es capaz de mirarse a sí mismo en ella, de ampliar sus horizontes y tender al infinito.

Por eso, la nueva mitología deberá ser la auténtica novela romántica, en la que se logre expresar un Espíritu compartido que se ha creado a lo largo de su historia, que acepte las diferencias y la autenticidad de cada ser que compone el todo, que no se imponga como dogma, sino que se tome de modo alegórico en el que cada quien se refleje a su modo en ella, y que garantice así, el eterno movimiento de la vida: “en la literatura consumada todos los libros deben conformar un Libro, y sólo en un libro como éste, sólo en un libro que esté en perpetuo devenir, será revelado el evangelio de la humanidad y de la cultura.”¹¹²

Ahora bien, la clave para entender el progreso en Schlegel consiste en entender que toda auténtica obra de arte, como lo es la vida de un individuo particular, al mismo

¹¹⁰ Schlegel, *Lucinde*, op. cit., pág 30.

¹¹¹ Ibid., pág., 8.

¹¹² Schlegel, *Fragmentos*, op., cit., 208.

tiempo que es una perfecta unidad cerrada y completa, se encuentra también abierta a la infinitud y en conexión con el Espíritu universal. Cada vida individual y cada obra de arte particular que logra expresar el espíritu de un pueblo particular nunca surge de la nada, sino que se crea sobre la cultura a la que pertenece y sobre las expresiones artísticas que la anteceden: “toda creación poética, como toda forma de cultura, es siempre obra de una fuerza creativa que le precede.”¹¹³ Y asimismo, ella prepara el terreno para el surgimiento de las posteriores. Y por eso, bien podemos decir que al mismo tiempo que la crítica es negación y auto-destrucción, también es creación, y tanto así, que es ella la que garantiza el inagotable flujo del mundo: “En la positividad de esta crítica se distingue al concepto moderno que sólo ve lo negativo. Este incremento de la conciencia en la crítica es infinito, la crítica es el médium en el que la limitación de la obra singular se refiere a la infinitud del arte.”¹¹⁴

Lo que ahora vemos es que las auténticas obras de arte son aquellas que expresan un espíritu individual único y completo, pero que a su vez, contienen en sí mismas sistemas enteros de individuos dentro de él, es decir, que guarda en su interior el Espíritu de toda una época y al mismo tiempo conserva una relación con su pasado y su porvenir: “La poesía en tanto médium de la reflexión de las formas ha de ser un individuo que contiene en sí sistemas enteros de individuos, individuo infinitamente caracterizado.”¹¹⁵ Y de esta forma, cada cultura se irá desarrollando cada vez más a medida que vaya encontrando, a partir siempre de la crítica y la negatividad, cada vez más formas para expresar su sentir y pensar del mundo, formando, de esta manera, un Todo orgánico cada vez más rico y espiritual. En palabras de Sánchez Meca:

¹¹³ Sánchez Meca, Diego, “Estudio preliminar” en: Friedrich Schlegel, *Poesía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 26.

¹¹⁴ Benjamin, op. cit., pág., 103.

¹¹⁵ Ibid., pág. 131.

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.¹¹⁶

Es fundamental señalar aquí que si bien Schlegel se manifiesta en contra de que el arte sea reducido a ser una finalidad meramente didáctica en la que se le rebaje a ser algo secundario, reconoce que el gran valor del arte consiste, como ya dijimos, en ser siempre “formativo” y “revolucionario”. Sin embargo, como bien lo señala Reinhold Münster, la formación para Schlegel que se da por medio del arte es una: “educación para el amor, para el eros, no sólo vale pues en potenciación suma para la humanidad, sino también para el sujeto, el individuo. La nueva sociedad necesita al hombre nuevo.”¹¹⁷ O en palabras de Schlegel: “cuanto más completamente se puede amar o formar un individuo, tanta más armonía se descubre en el mundo.”¹¹⁸ De esta manera, vemos que el arte es fundamental en la formación del individuo porque a través de él se despierta el sentimiento de amor por medio del cual es posible fusionarse con el Todo y aprender a quererlo y comprenderlo como bello caos que es:

Todo lo que emprendía respiraba el espíritu de un amigable orden, y la actividad actual se derivaba por sí misma poco a poco de la anterior y se relacionaba silenciosamente con la futura. Al ver esto comprendió Julius claramente que no hay ninguna otra virtud que la consecuencia. Pero no era la fría y rígida coincidencia de principios calculados o prejuicios, sino la perseverante fidelidad de un corazón que con modesta fuerza se amplía y perfecciona en sí mismo el círculo de su eficacia y de su amor y

¹¹⁶ Sánchez Meca, op., cit., pág. 31.

¹¹⁷ Münster, Reinhold, “Estudio introductorio”, en: Schlegel, *Lucinde*, op. cit., pág. XXIV.

¹¹⁸ Schlegel, op. cit., 79.

convierte lo crudo del mundo circundante en una amable posesión y en un instrumento de la vida social.¹¹⁹

Para cerrar este capítulo, sólo queda decir que hasta ahora hemos visto que Schlegel considera que toda civilización se desarrolla a partir de una poesía y una mitología primordiales, al igual que lo hacen los pensadores de la Ilustración racionalista, no obstante, difiere de ellos al no considerar la historia de la humanidad como un camino progresivo hacia el saber puramente racional; sino que en cambio, piensa que la humanidad progresa y se desarrolla porque ésta (la mitología primordial), a partir de la crítica, se amplía y da paso a un número muy diverso de creaciones artísticas más, las cuales llevarán, a su vez, a otras tantas nuevas creaciones y posibilidades de ser del mundo, y así, al 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.”¹²⁰

Vemos así, que para Schlegel, las culturas progresan debido a que el mundo adquiere cada vez más formas y significados, ampliándose y enriqueciéndose con cada uno de ellos. La realidad, más que un orden racional mecánico, es flujo, cambio, y sólo a través de la poesía-que también es pensamiento- es que puede adquirir cierto orden y estructura, hacerse armónico, a la vez que puede desplegarse en un devenir abierto a la multiplicidad.

Es por todo lo dicho anteriormente que la nueva mitología, que es la auténtica novela romántica que busca Schlegel, deberá llevar dentro de sí todas las auténticas obras de arte que se han dado a lo largo del devenir de la humanidad:

Ésta debe llegar a formarse a partir de la profundidad más honda del espíritu, debe ser la más artística de todas las obras de arte, pues debe englobar todas las

¹¹⁹ Ibid., pág., 67.

¹²⁰ Sánchez Meca, op., cit., pág., 25.

otras, un nuevo lecho y recipiente para la antigua eterna originaria fuente de la poesía y el infinito poema mismo que guarda los gérmenes de todos los demás poemas.¹²¹

Sin duda alguna, Lucinde aparece como un primer intento por construir la base de esta nueva mitología. Ella rompe con el orden que había sido establecido por la Ilustración racionalista, mezcla todos los géneros literarios y transmite el sentimiento general de su época, anhela una nueva patria y lucha por rescatar al individuo que ha sido subsumido bajo el peso del mercado y la gran industria, además, se muestra como un gran intento de fundar sentido a través de una nueva ética basada en el amor y el sentimiento más que en principios universales inamovibles. Por ello, la novela termina con un final feliz en el que el amor de Julius y Lucinde crece hasta crear una bella sociedad libre:

Lucinde unía y conservaba el todo y así surgió una sociedad libre, o más bien una gran familia que por su estructura permanecía siempre nueva (...) cuya belleza consistía precisamente en la armónica multiplicidad y variedad.(...) Contempladora alegría por la belleza de la humanidad, que permanece eternamente mientras los individuos desaparecen.¹²²

Sin embargo, es importante enfatizar que la nueva mitología nunca podrá reducirse sin más a una novela, pues ella debe estar todo el tiempo volviendo sobre sí misma, re-pensándose y re-formulándose, por eso, siempre está por venir y nunca podrá llegar a ser plenamente realizada. En palabras del mismo Schlegel:

La forma romántica de poetizar está todavía en devenir; incluso es su esencia propia estar en eterno proceso de devenir sin ser jamás acabada. Ninguna teoría puede agotarla y sólo una crítica adivinatoria podría atreverse a caracterizar su ideal. Ella sola es infinita, así como es la única

¹²¹ Schlegel, *Fragmentos*, op. cit., pág., 118.

¹²² Schlegel, *Lucinde*, op. cit., pág. 75.

libre, y reconoce como su primera ley la de que el arbitrio del artista no sufre las imposiciones de ninguna ley.¹²³

De esta manera, vemos que la intención de Schlegel con la creación de una nueva mitología, que tiene un carácter ontológico, no es dar con una eterna e inmutable edad de oro: “si la edad de oro no debe perdurar eternamente, es mejor que no dé comienzo.”¹²⁴ Ni tampoco quiere regresar sin más al tiempo circular de las culturas arcaicas. Pues no puede ya salir del todo de la concepción del tiempo moderno, por eso, aunque la nueva mitología de los románticos se piensa como un regreso a la Antigüedad tendrá las miras puestas siempre en un futuro inalcanzable: “Tenemos que elevarnos al pasado y trabajar por un futuro mejor.”¹²⁵ Y así, el Romanticismo que niega la Ilustración racionalista, ya al negarla, termina por afianzarse también a ella. Los valores de libertad y autonomía están en el fondo de ambas y como hasta ahora se entienden, parecen sólo poder existir en un mundo que tiende al futuro. Pero aunque ambos movimientos parecen vivir en el mismo tiempo lineal, es importante señalar que lo conciben de forma diferente, esto porque en el primer romanticismo alemán no hay hechos objetivos ni momentos universales que se puedan localizar con precisión en un único tiempo universal y lineal, como pasa con la Ilustración racionalista. Más bien, para ellos, el pasado se re-significa y transforma una y otra vez a través de la palabra y nunca puede limitarse a una única e inamovible forma de ser.

Lo que también vemos a lo largo de estos dos primeros capítulos es que la Modernidad, al vivir en un presente nunca satisfecho y al apuntar siempre a un futuro irrealizable, aparece siempre desbordada por un constante *deseo* que la quema las entrañas y no le permite nunca estar en plena calma. Lo que no parece pasar en las

¹²³ Schlegel, *Fragmentos*, en: “Los románticos alemanes”, selección de Ilse M. De Bruger, Centro Editorial de América Latina, Buenos Aires, 1978, pág., 151.

¹²⁴ Schlegel, *Fragmentos*, op. cit., pág. 116.

¹²⁵ Schlegel, *Poesía y filosofía*, op. cit., pág. 106.

sociedades arcaicas o “tradicionales” que al dotar de sentido al mundo a través de sus diversas mitologías crean un sentimiento de pertenencia y unión con el Todo que aparentemente logra contener este deseo.

Ahora bien, es fundamental destacar que las diversas modernidades que se han dado, o al menos las que hemos trabajado hasta aquí, se distinguen justamente en la manera de abordar y relacionarse con este deseo. Y tanto así, que justamente sobre él se sostienen sus diversas concepciones del progreso. Como hemos dicho, en el progreso Ilustrado racionalista, que es el que está vigente todavía, el individuo busca llenar su vacío ontológico con cosas materiales, actividades enajenantes y desarrollando cada vez mejores medios para hacer su vida más *fácil*. Y las consecuencias de ello son que el individuo se petrifica ante un deseo que es siempre el mismo, se olvida de sí mismo, de la vida, y al poner la finalidad de su actividad fuera de sí mismo, se enajena, el mundo se homogeniza y se terminan entablando relaciones hostiles con los otros seres humanos y con la Naturaleza.

Por el lado contrario, en el primer romanticismo alemán el deseo se busca llenar con arte, por medio del cual cada individuo pueda encontrarse e ir *formándose* a sí mismo a través del sentimiento y el constante cuestionamiento, y aprendiendo así, poco a poco, a calmar este deseo por medio del sentimiento de fusión con el Cosmos, de disfrutar de la vida contemplativa y de *amar* a la humanidad. Por eso, podemos decir que es un concepto de progreso que se sostiene en el amor, pero no en el amor como pasión desbordada que se cierra sobre sí mismo, sino en un amor siempre crítico que tiende a la apertura, que reconoce al otro y que disfruta de vivir en lo heterogéneo de la vida.

Aquí también hemos podido ver que aunque el primer romanticismo alemán concibe al mundo sostenido sobre un fondo oscuro, en el que ya no hay ni un Dios ni

una Razón universal que asegure el buen porvenir de la humanidad, no es un movimiento pesimista que lleve al escepticismo más radical y que promueva el suicidio entre los jóvenes. Sino que, contrario a ello, este fondo oscuro les permite afirmar la vida, volverla más ligera, pues será condición de posibilidad del libre juego de sentidos a través de los cuales el Espíritu se enriquece y despliegue en su infinitud: “La nueva época se anuncia como una época de pies ligeros, alados.”¹²⁶ Además, es un movimiento que busca rescatar al individuo enajenado a través de hacerlo consciente y sensible de su autonomía e independencia, de su particular riqueza, y al mismo tiempo, de su pertenencia a un Todo espiritual que, aunque eterno, se constituye y se forma también junto con él. Con ello, el individuo puede reconciliarse también con la oscuridad, con la noche y con la muerte que se piensa ahora como principio de vida, como condición de posibilidad de todo crear y todo amar. Y sólo ahí, en un mundo que flota en el caos, en el que el individuo crea sus propios valores es capaz de comprometerse con ellos.

También me parece importante decir que, efectivamente, en el pensamiento de Schlegel no encontramos un concepto de superación como tal y mucho menos un sistema conceptual absoluto del saber; como sí lo encontramos en el pensamiento hegeliano, en el cual, por eso mismo, el progreso tendrá un impacto más fuerte en el ámbito ontológico. Pues para el primer romanticismo alemán, la única manera de conocer y de aprehender el Absoluto es por medio del sentimiento, de la intuición estética: “No es posible explicar ni comprender el universo, sino sólo intuirlo y revelarlo.”¹²⁷ Sin embargo, como hemos dicho, por medio de la crítica, que es negatividad, si es posible ir construyendo un Todo cada vez más complejo en el que cada elemento que lo conforma se muestra vinculado con el Todo mismo y también con

¹²⁶ Schlegel, *Fragmentos*, op. cit., pág. 232.

¹²⁷ *Ibid.*, pág., 217.

cada parte que lo conforma; en él, cada auténtica obra artística logra abrazar el Espíritu de una época y una historia particular, al mismo tiempo que expresa su diferencia con ella, ya que abre infinitos nuevos caminos por donde transitar: “La vida del espíritu universal es una cadena ininterrumpida de revoluciones internas; todos los individuos, los originarios y eternos viven en él”.¹²⁸

Esto se encuentra lejos de querer decir que cada nueva obra artística o nuevo pensamiento conserve lo que haya de verdadero en el anterior o que al surgir de la crítica de él sea por tanto más verdadero que el que lo precede. Contrario a esto, Schlegel reconoce igual validez a toda obra de arte y a todo pensamiento que se forme como un todo autónomo y autosuficiente, y así también, a toda cultura y a cada momento de su historia. Y por eso, el progreso al que se refiere este pensador se sostiene sobre un mundo que adquiere cada vez más formas de expresión y que se hace cada vez mucho más armónico y bello. Y en todo caso, se podría afirmar que la calidad de vida de las sociedades modernas tenderá a mejorar sólo si se llegara a instaurar una educación basada en el arte, en el amor al Todo, en la que se afirme una unidad de lo diferente y se promueva una vida ética que se sostengan sobre los auténticos valores de libertad, autonomía y, sobretodo, de la tolerancia.

Por último, sólo queda hacer notar que la concepción del mundo romántica, y con ella, su concepto de progreso, se sostiene sobre dos principios fundamentales a partir de los cuales rompe radicalmente con la Ilustración racionalista; los cuales, según Berlin, se encuentran presentes a lo largo de todo este primer romanticismo que son: 1)La *voluntad ingobernable*: “creamos los valores, los objetivos, los fines y, en definitiva, creamos nuestra propia visión del universo.”¹²⁹ Y 2) La concepción de la realidad como *flujo*, pues “no hay una estructura de las cosas. No hay un modelo al que

¹²⁸ Ibid., pág., 190.

¹²⁹ Berlin, op. cit., pág. 160.

debemos adaptarnos. Existe solamente un flujo: la interminable creatividad propia del universo. Es un perpetuo proceso de empuje hacia delante, de autocreación.”¹³⁰ A partir de estos dos principios que muestran al mundo como incesante flujo contradictorio, el primer romanticismo alemán rompe radicalmente con el mundo mecánico de la Ilustración racionalista y con la idea de que hay un sistema y una estructura de las cosas. Y con ello, se abre el mundo a la pluralidad en la que busca nuevas maneras de relacionarse con las otras culturas y con la Naturaleza, y por medio de realizar una crítica a la época de la crítica, parece comprender de mejor manera lo que implica la Modernidad.

En el siguiente capítulo entraremos de lleno al pensamiento hegeliano, ahí veremos que en él se conservan tanto estos dos principios sobre los que se sostiene el primer romanticismo alemán, a la vez que intenta ir mucho más allá de ellos por medio de la claridad del saber conceptual.

Hegel se forma intelectualmente junto con los integrantes del primer romanticismo alemán y por ello, comparte una misma concepción del mundo y un mismo anhelo. Sin embargo, como a continuación veremos, aunque en su juventud se mantiene muy cerca de ellos al intentar crear una religión que permita generar en el individuo particular un sentimiento de pertenencia a su sociedad, después se separará de ellos al exigir poner en concepto todo aquello que ya se expresa a través de las diversas producciones artísticas del primer romanticismo alemán.

¹³⁰ Berlin, op. cit., pág. 161.

3. El Sistema de lo Absoluto

3.1. El joven Hegel: antes del sistema absoluto

Para poder comprender de manera plena las implicaciones ontológicas del concepto de progreso dentro del pensamiento hegeliano, parece fundamental empezar la exposición de este tercer capítulo por aquella frase que se encuentra en el “Prólogo” a la *Filosofía del Derecho* que se ha vuelto hoy en día, y con razón, tan representativa del pensamiento hegeliano:

Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; así también, la filosofía es el propio tiempo aprehendido en el pensamiento. Es insensato pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su tiempo presente como que un individuo pueda dejar atrás su época, y salte más allá de Rodas. Si, efectivamente, su doctrina va más lejos que esto, y erige un mundo como debe ser, ciertamente es posible, pero sólo en su opinión, en ese elemento dúctil en el cual se deja plasmar cualquier cosa.¹³¹

La idea de que todo individuo es tan sólo un reflejo de su sociedad, que es únicamente una expresión espiritual de su cultura, se muestra hoy en día como una verdad incuestionable y evidente por sí misma, sin embargo, esta misma idea es también una construcción social, un producto de cierta época particular que para ser formulada tuvo que esperar a que se dieran en el mundo europeo ciertas condiciones específicas.

Ya hemos visto en el capítulo anterior que dicha idea empieza a gestarse con la teoría expresivista de Herder y toma fuerza y alcanza una mejor expresión con los teóricos del primer romanticismo alemán, como son Schlegel y Schleiermacher. Y aunque es una idea que rompe con la Ilustración racionalista, no deja de tener sus bases en ella. Pues la crítica que parece nacer con Descartes y que es llevada a su extremo en la Alemania del siglo XVIII con Kant y Fichte, será también la base a partir de la cual el primer romanticismo alemán hará explotar en mil pedazos al mundo homogéneo y

¹³¹ Hegel, *Filosofía del derecho*, J. Pablos, México, 1980, pág. 16.

cerrado de la Ilustración racionalista. Ante esta situación, como veremos en este capítulo, la labor de Hegel será la de hacer una nueva crítica de la crítica, o lo que es lo mismo, una negación de la negación, que permita juntar todos los pedazos de ese viejo mundo y ponerlos en un nuevo orden racional.

La concepción de que la filosofía es su propia época aprehendida por el pensamiento y que ningún individuo puede ir más allá de su sociedad ha sido la noción que ha guiado desde el principio el desarrollo de este trabajo. Y es que, como bien señala Kaufmman al comienzo de su libro *Hegel*: “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).”¹³² Y si bien es cierto que es fundamental acercarse al contexto histórico de aquel pensador o artista que se pretenda comprender, en Hegel este hecho se revela como una necesidad aún más esencial que con cualquier otro personaje histórico. La razón de ello radica en que su objeto de estudio es el mismo devenir, el movimiento conceptual del pensamiento y asimismo, el tiempo histórico. Por eso, cuando aquí observamos el paso de la Ilustración racionalista al Romanticismo alemán y de éste al pensamiento de Hegel, nos encontramos ya inmersos en la problemática que aborda su filosofía.

Al proceder de este modo, no sólo contamos con más herramientas para comprender la evolución de su pensamiento, las ideas de las que se nutre y los anhelos que comparte con su época, sino que también, al haber tenido la experiencia dialéctica de lo negativo, será más sencillo adentrarnos en su pensamiento.

Ahora bien, siguiendo las exigencias que el mismo Hegel pone para la comprensión de su pensamiento, a continuación nos centraremos en su primer periodo

¹³²Kaufmann, op. cit., pág. 24.

de formación, esto será fundamental para ver cómo su pensamiento es efectivamente expresión del todo social al que pertenece y así, también podremos ver la relación que guarda con el primer romanticismo alemán y de qué manera y en qué medida termina *superando* dicha corriente haciendo un muy particular regreso a la Ilustración racionalista. En realidad, más que hablar de un regreso a la Ilustración racionalista se tendría que hablar de un llevarla más allá de sí misma, de transformarla radicalmente al estirar el entendimiento matemático hasta convertirlo en la verdadera razón especulativa que, al tener la capacidad de aprehender lo contradictorio, podrá alcanzar las verdades más sagradas que parecían ser propiedad exclusiva de la intuición sensible.

Como bien señala Rubén Dri, Hegel busca *superar* ambas corrientes al conciliarlas, la infinita realidad romántica, que es flujo contradictorio, tendrá finalmente que hacerse totalmente comprensible y plasmarse un sistema racional que sea absoluto: “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.”¹³³

3.1.1. El sentimiento en el joven Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, Alemania, en el año de 1770, de modo que, al igual que los integrantes del primer romanticismo alemán, creció en medio de una sociedad introvertida, dividida y retrasada. Por eso, Ripalada menciona que: “vio Hegel desde sus años de colegio la fatalidad trágica de nuestra situación: hombres profundamente divididos, la sociedad desgarrada hasta tal punto de no poder

¹³³ Dri, op. cit., pág. 85.

coincidir ni en las opciones más fundamentales, la razón incapaz de hablar un lenguaje verdaderamente universal.¹³⁴

De esta manera, con tan sólo 19 años de edad, justo cuando empezaba sus estudios de filosofía en Tubinga, experimentó la Revolución francesa: se decapitaba a los reyes de Francia y la Razón se hacía efectiva en el ámbito político, poniendo a un lado a la religión y al sentimiento. En ese momento en el que Europa se tambaleaba, Hegel entabló una fuerte amistad con Hölderlin y Schelling, quienes serían fundamentales en 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 en general llegaran a ser una fiel expresión de ella. Y que así, Alemania pudiera encontrar por fin una verdadera unidad nacional. Aspiración que más adelante se pondría en duda con la “época del terror”, pero que se mantendría viva con la invasión Napoleónica.

Como ya dijimos, Hegel crece y se forma intelectualmente en la misma Alemania que los primeros románticos alemanes y es por eso que nunca podrá desmarcarse totalmente de ellos. Y así, al igual que ellos, ha crecido en una sociedad pietista-protestante en la que la razón no aparece necesariamente peleada con el sentimiento. De ahí que lo que se rescata de la Grecia clásica no sean las reglas universales de belleza, sino el sentimiento de totalidad que se respira a través de ellas. La recuperación de la Grecia antigua hecha por Goethe y Schiller influyen decisivamente también en su pensamiento y tanto así que la *Antígona* de Sófocles se convierte en su lectura favorita y su referente de una vida ética plena:

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. [...] constituía en sí, una reacción inmediata contra lo helado, abstracto, pobre en

¹³⁴ Ripalda, José María, *La nación dividida*, F.C.E., México, 1978, pág. 37.

que el racionalismo ilustrado comenzaba a desembocar cada vez con más claridad.¹³⁵

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.¹³⁶

Vemos que al igual que los jóvenes románticos, para Hegel siempre fueron evidentes las terribles consecuencias de un mundo mecánico que estuviera al servicio de la razón instrumental en el que el sentimiento estuviera excluido. Y por ello, en su juventud, teniendo muy en mente a Rousseau¹³⁷, anheló la creación de una religión que no fuera positiva y que basada en el amor permitiera la integración del individuo, junto con los ideales de la libertad, igualdad y autonomía, a un todo mayor por medio del sentimiento: “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.”¹³⁸

Con esta nueva religión, nuestro joven filósofo pensaba que se podía complementar al nuevo sistema político para ayudar al individuo a sentirse integrado a

¹³⁵ Ibid., pág. 135.

¹³⁶ Kaufmann., op. cit., pág. 36.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela, 1990, pág. 20.

un todo mayor. De tal forma, estaremos de acuerdo con Ruben Dri en afirmar que su interés por la religión tenía un trasfondo 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.”¹³⁹

Nos encontramos con un Hegel que comparte con el primer romanticismo alemán el sentimiento de un profundo vacío de sentido en el que ha derivado la razón instrumental, y desde ahí, al igual que sus contemporáneos, intentará dar una nueva interpretación del cristianismo originario que le permita al individuo finito y temporal, elevarse sobre la tumba de aquel Dios transcendente. A lo largo de toda su vida mantendrá la convicción de que el cristianismo originario cuenta con los elementos suficientes para integrar y dar unidad a la Modernidad con la Antigüedad, a la razón con el sentimiento, al deber con el querer, a Kant con Sófocles y a lo particular con lo universal:

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.¹⁴⁰

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

¹³⁹ Dri, op.cit., Pág. 32.

¹⁴⁰ Taylor, op. cit., pág. 49.

debía obedecer al corazón de Jesús y no tanto al de uno mismo. Lo que llevó a que el cristianismo se transformara en una religión 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. [...] la emulación libre de su maestro se convierte en una actitud servil ante la autoridad.¹⁴¹

Como vemos, el joven Hegel se formó intelectualmente junto con los integrantes del primer romanticismo alemán, sus inquietudes y anhelos eran los mismos, y sus problemáticas y la manera de abordarlas iban por la misma línea. Realmente nuestro filósofo parecía estar destinado a ser parte de este Romanticismo y, de algún modo, así lo 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 misma: “lo que le atrae y extasía es la vida y el movimiento, en tanto que la rigidez inmóvil lo repele.”¹⁴² Y aunque es cierto que nunca planteó la creación de una religión meramente poética, por momentos también estuvo convencido de que por medio del arte se alcanzaba la unidad anhelada; una muestra de ello es que 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.”¹⁴³ *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.¹⁴⁴

¹⁴¹ Hegel, *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 1984, pág. 430.

¹⁴² Kaufmann, op. cit., pág. 56.

¹⁴³ Henrich, op. cit., pág.11.

¹⁴⁴ Flórez, op. cit., pág. 70.

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. Sin embargo, fue todavía más ambicioso que todos ellos y espero pacientemente a que su momento se diera 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.”¹⁴⁵ “Así Hegel en su sistema maduro desarrolló una postura original *vis-a-vis* con la generación a la cual perteneció en tiempo y aspiración.”¹⁴⁶

Es importante hacer notar que a pesar de la cercanía que tuvo Hegel con el primer romanticismo alemán, nunca se entregó enteramente al sentimiento y la rigurosa reflexión filosófica lo acompañó en todo momento. Ya con el paso del tiempo, cada vez se le hizo más evidente que para llevar a cabo una comprensión y transformación real de su sociedad no bastaba con una religión del corazón, ni con el puro amor o la pura fe, y mucho menos con la intuición artística: “Hegel habla de la unidad de la Religión, o del amor, como <un milagro que no podemos comprender>.”¹⁴⁷ El principal problema que se hacía cada vez más evidente en el Romanticismo alemán resultaba ser el mismo que el de la Ilustración racionalista: la concepción de la libertad se confundía con el capricho y la mera arbitrariedad. Por un lado, el individuo que defendía la Ilustración racionalista era incapaz de someterse a ningún tipo de autoridad, mientras que por el otro lado, el Romanticismo, al centrarse en el sentimiento individual, no lograba salir de sí mismo para comunicarse y llegar al verdadero reconocimiento del otro.

Como producto de su época, el mundo para Hegel ya no podía considerarse una maquinaria fija, externa al sujeto empírico, que se puede medir y calcular para el

¹⁴⁵ Kaufmann, op. cit., pág. 28.

¹⁴⁶ Taylor, op. cit., pág. 43.

¹⁴⁷ Ibid., pág. 60.

beneficio del ser humano, pero ya tampoco puede entregarse a un Dios trascendente que le asegure un lugar en el más allá después de la muerte. Por eso, al igual que para el primer romanticismo alemán, la realidad se convierte para él en incesante flujo contradictorio que sólo adquiere verdadera forma o “existencia” a través de la conciencia humana. No obstante, y es ésta la diferencia radical con el primer romanticismo alemán, esta realidad se va a desvelar como pensamiento, y como tal, llevará en sí la exigencia de ser comprendida plenamente.

Por ahora es importante simplemente enfatizar que para Hegel el lenguaje conceptual se empieza a revelar como el medio efectivo por el cual es posible la comprensión y verdadera comunicación con el otro y con ella, que el individuo podrá verdaderamente elevar la mirada e integrarse a un todo cósmico. Como vemos, en realidad la filosofía de Hegel busca hacer claro, racional y comprensible todo aquello que ya estaba presente, aunque de un modo oculto, en la intuición artística y la fe religiosa del primer romanticismo alemán.

Después de mucho reflexionar sobre los problemas de su época y de su sociedad 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 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 su sistema en general, y es por ello que nos serviremos mucho de él para la siguiente parte de este trabajo.

3.2. El proyecto: el sistema de lo infinito

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, Hegel se forma intelectualmente junto con los integrantes del primer romanticismo alemán y así, al igual que ellos, consideró que era necesario ir más allá del mundo mecánico ilustrado para que el individuo pudiera ser capaz de elevar nuevamente la mirada a las estrellas y concebirse, desde ahí, como parte un todo cósmico. De la siguiente manera lo expresa en el “Prólogo” de la *Fenomenología del Espíritu*:

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.¹⁴⁸

Acceder al Absoluto mediante la conciliación entre el entendimiento y el sentimiento se muestran como la tarea principal tanto de la filosofía hegeliana como del primer romanticismo alemán, sin embargo, mientras estos últimos creen poder acceder a él vía la intuición sensible, Hegel afirmará con fuerza contra ellos que únicamente se podrá acceder plenamente a él y al “sentimiento de lo divino” que de él emana a través del concepto; pues el Espíritu no puede saciar su sed con tan sólo una gota de agua.

Aquí es importante matizar que Hegel no rechaza en toda medida al arte, de hecho, para él es un vehículo por medio del cual el Espíritu se expresa y logra cobrar conciencia de sí mismo, no obstante, esta comprensión que el Espíritu hace de sí mismo mediante el arte es muy limitada, pues se queda en la pura inmediatez sensible, en lo material y no alcanza la comprensión plena de sí mismo, ni tampoco la comunicación con el otro y la elevación a lo propiamente universal. Es por eso que para él, renunciar

¹⁴⁸ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pág. 11.

al discurso y entregarse únicamente al sentimiento: “pisotea la raíz de la humanidad porque la naturaleza humana es tender al acuerdo mutuo.”¹⁴⁹

El problema de acceder al Absoluto por medio de la intuición estética radica en que éste se revela como propiedad exclusiva de unos cuantos:

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.¹⁵⁰

Pues lo Absoluto sólo puede valer como tal, si se muestra accesible a todos por igual. Es por eso que Hegel está convencido en que únicamente podrá alcanzarse plenamente a través de la luz que irradia el lenguaje conceptual, pues éste se revela como el medio universal en el que todos caben:

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.¹⁵¹

Como ya se puede ver en la cita anterior, Hegel hace mucho énfasis en afirmar que ha llegado el tiempo en el que la filosofía debe dar el salto y convertirse en Ciencia, en Concepto. Pero con ello no quiere decir que la filosofía deba emular el método de investigación de las ciencias empíricas, sino justo todo lo contrario, que debe elevarse sobre todas ellas y aprehender lo Absoluto por medio de un verdadero Sistema

¹⁴⁹ Hyppolite, *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996, pág., 16.

¹⁵⁰ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pág. 12.

¹⁵¹ Ibid., pág. 13.

*racional*¹⁵² que haga coherente y le de sentido a una realidad que es flujo y contradicción, y además, que lo haga un lenguaje que sea accesible para todos. Pero, como bien indica Kaufmann, delimitar la realidad por medio del concepto implica que sólo puede haber un único Sistema verdadero:

no nos ofrece un sistema entre otros como si el *suyo* 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).¹⁵³

Al plantearlo de esta manera, pareciera que Hegel hace un regreso radical a la Ilustración racionalista, olvidándose de todo su pasado con tendencias románticas. No obstante, como se espera mostrar en seguida, el Sistema hegeliano lleva en sí todo el pasado de Hegel, junto con el de la humanidad entera, y es por ello que puede ir mucho más allá de los enciclopedistas franceses.

Recordemos que la idea de Sistema de la Ilustración racionalista se desarrolla a partir del sujeto cartesiano que sobre la certeza de sí mismo empieza a ordenar y acomodar los diversos conocimientos de un mundo mecánico y externo de la misma manera en la que se ensamblan las piezas en un rompecabezas. A través tanto del método inductivo como deductivo se intenta evitar el “error” y la contradicción que en un primer momento tiñe a todos los fenómenos particulares, para acceder, finalmente, a una verdad meramente cuantitativa que es posible expresar por medio de simples proposiciones sueltas.

Por lo tanto, los conocimientos que se obtienen del mundo se acumulan unos sobre otros, cada uno de ellos posibilita la existencia de un nuevo descubrimiento cada

¹⁵² La Razón hegeliana, a diferencia del entendimiento de las ciencias empíricas, es capaz de aprehender el movimiento conceptual y la contradicción propia de la vida. Esto se verá más adelante.

¹⁵³ Kaufmann, op. cit., pág. 74.

vez más específico, extendiéndose así hasta abarcar la totalidad del mundo. Este Sistema adquiere la forma de un edificio sobre el cual cada vez es posible colocar un nuevo ladrillo. Y de esta manera, el concepto de progreso que arroja este modo de pensar, afirma que mientras más conocimientos se tengan sobre el mundo, más libres seremos porque cada vez tendremos más control sobre la naturaleza y la historia, y más cerca estaremos de llegar a la verdadera felicidad humana. Y si bien es cierto que todos los conocimientos que se tengan del mundo deben encajar en un mismo plano evitando que se contradigan entre sí, en este Sistema no es posible encontrar la necesidad interna que manifieste la conexión fundamental entre todas las partes y el todo al que pertenecen. Lo cual, como ahora veremos, se convierte en una exigencia de primer orden en el Sistema hegeliano.

Como hemos dicho anteriormente, el pensamiento hegeliano se ha formado sobre las filosofías de Kant y Fichte que llevan al sujeto cartesiano mucho más allá de sí mismo hasta convertirlo en Absoluto y sobre un pensamiento romántico que aspira, a partir de este sujeto Absoluto, a integrarse a una totalidad de orden cósmico. Es por ello que Hegel no quiere y tampoco puede regresar, sin más, a las ideas de la Ilustración racionalista, pues la “experiencia” del pueblo al que pertenece ha superado esta etapa y sobre ella ha creado una nueva concepción de la realidad, de la que nuestro filósofo en cuestión no puede escapar.

Esta nueva manera de concebir el mundo se expresa de manera clara en aquella cita de Hegel con la que empezamos este capítulo en la que afirma que todo individuo es hijo de su tiempo. A través de ella se desvela la idea de que hay una infinitud de mundos posibles y que, en realidad, cada cultura desarrolla una manera particular de comportarse con el ser de las cosas y consigo misma. Vemos así que nuestro autor defiende una concepción del lenguaje romántica, en la que lejos de considerarse como

una simple herramienta que sirve de puente entre un afuera y un adentro, se revela como el lugar en el que habita el ser: “La cosa, el ser, no está más allá del pensamiento, y el pensamiento no es una reflexión subjetiva extraña al ser.”¹⁵⁴

Lo característico del pensamiento hegeliano es que justo sobre esta nueva concepción del mundo que impulsa el ser a lo heterogéneo y a lo infinito, que es totalmente opuesta a la concepción del mundo defendida por la Ilustración racionalista, retoma el proyecto ilustrado de iluminar la oscura realidad por medio del concepto y mostrarla como Sistema. Ya podemos observar la gran complejidad del proyecto hegeliano que intenta conciliar dos posturas que parecen excluirse entre sí. A continuación, intentaré mostrar la manera en que Hegel pretende llevarlo a cabo y construir, a partir de una concepción del mundo romántica, un verdadero Sistema de lo infinito.

3.3. La Sustancia Sujeto

3.3.1. El Sujeto Absoluto de Hegel

Para poder adentrarnos en el complejo sistema hegeliano resulta fundamental, antes que nada, poner atención en aquel principio que enuncia en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* sobre el cual se sostiene todo su sistema filosófico, el cual dice: *todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto*. Como veremos a continuación, es justo por medio de una Sustancia que se muestre al mismo tiempo como Sujeto que se podrá acceder a la conciliación tan anhelada entre conciencia y mundo, individuo y comunidad, y entre lo finito y lo infinito.

¹⁵⁴ Hyppolite, op. cit., pág. 9.

Lo primero que vemos es que, aparentemente, afirmar que la Sustancia debe ser entendida también como Sujeto implica poner al Sujeto Absoluto de Fichte en el centro de todo lo real y con ello, señalar que la Sustancia no puede concebirse como algo inmutable, quieto, que se encuentre en un más allá lejano, sino todo lo contrario, que la Sustancia es eterno movimiento que se da a partir de la negatividad que le es inherente a sí misma, pero también quiere decir que es Espíritu, que habita en la conciencia humana, que se expresa mediante todas las prácticas culturales humanas y se transforma junto con los cambios que ellas sufren.

De alguna manera, es cierto que el Sujeto Absoluto de Hegel, al igual que el de Fichte, se desvela como la base de todo el devenir de lo real, sin embargo, a diferencia de este último, que se queda en la mera subjetividad y no es capaz de ir más allá del mero Yo formal, Hegel intentará aprehender la realidad que este sujeto ha *creado* y por la que él se ha creado a sí mismo, la unidad de su “experiencia”, su contenido, los diversos momentos del desarrollo del saber, del ser y de la historia. Lo que terminará por mostrar que lo real es mucho más que un mero Sujeto abstracto y formal, pues si bien la Sustancia es Sujeto, también y en la misma medida, el Sujeto debe ser también Sustancia.

Al hacer esto, pareciera que Hegel busca un punto medio entre el “idealismo subjetivo” de Fichte que “toma el mundo como totalmente producto de la conciencia”¹⁵⁵ y el Realismo de los empiristas que piensan al “mundo de las cosas como algo ya dado, completo y *por su cuenta*, algo externo, ajeno y totalmente independiente de la conciencia.”¹⁵⁶ Por eso, para Hegel, más que afirmar que es el Sujeto el que determina al mundo, deberíamos decir que el Sujeto se crea a sí mismo al crear él mismo su propio mundo, aunque esto pase siempre de manera insospechada. Lo

¹⁵⁵ Mure, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1998, pág. 17

¹⁵⁶ *Ibid.*, pág. 17.

importante es que para Hegel de la misma manera que no hay mundo sin Sujeto, tampoco es posible pensar en un Sujeto sin mundo, por eso es que el Yo de Hegel, a diferencia del Yo abstracto y formal de Fichte, será un Yo concreto e histórico, con contenido y desarrollo efectivo.

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, como expresa Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, aunque se ha dado un paso importante en el desarrollo de la Ciencia: “se trata más bien de un monótono formalismo.” Es cierto que dentro del sistema de Fichte se alcanza a percibir que el sujeto es movimiento y desarrollo, no obstante, todo en él descansa en un principio quieto, inmóvil, abstracto y 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, pero, a diferencia de Hegel, nunca se interesa por las diferentes formas y contenidos de conciencia que ha adoptado éste a lo largo de su desarrollo.

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 nunca encontraremos en ella a un Yo sin su opuesto no-Yo, ni tampoco daremos con una síntesis final de ambos momentos. De esta manera, en el pensamiento de Fichte el Sujeto nunca alcanza a comprenderse plenamente a sí mismo, pues 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, 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.”¹⁵⁷ Y 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;”¹⁵⁸ 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.”¹⁵⁹ Para nuestro filósofo en cuestión, esto es sumamente problemático porque entonces no se supera el problema de la cosa en sí y el saber absoluto sigue mostrándose como un imposible. Como vemos, Hegel sigue a Fichte al afirmar que no hay nada en el mundo que no sea el Sujeto mismo, sin embargo, a diferencia de este último, encuentra en sí mismo, en su desarrollo e historia, el objeto del que se apropiará la Ciencia y la vía para acceder al Saber absoluto.

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. Por eso, ya no vamos a hablar sobre la distinción sujeto-objeto, sino sobre la historia de ambos a la vez, como si fueran sólo 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.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Taylor, op. cit., pág. 35.

¹⁵⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, op. cit., pág. 463.

¹⁵⁹ Paredes Martín, op. cit., pág. 209-210.

¹⁶⁰ Julián Marrades, *El trabajo del espíritu: Hegel y la Modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001, pág. 157.

Por lo pronto, vemos que el afirmar que la Sustancia es también Sujeto implica que ésta vuelve sobre sí misma, a su desarrollo e historia, y desde ahí intenta aprehenderse como lo que en verdad es, como la totalidad de lo real y la esencia de todas las cosas. Pero, como ahora veremos, el decir que la Sustancia es Sujeto implica mucho más que sólo esto, tanto que siendo ella misma Sujeto termina por ir más allá, incluso, del mismo Sujeto. Para entender plenamente esta idea ahora debemos enfocarnos en el término Sustancia y, junto con ella, en su concepción de lo divino y lo infinito, ver de dónde viene y hacia dónde parece querer ir con ella.

3.3.2. La Sustancia hegeliana

3.3.2.1. La muerte de Dios en Hegel

Ya hemos visto que el sentimiento que ha dejado la muerte de Dios empieza a invadir el pensamiento de los jóvenes románticos, sin embargo, sobre el inmenso vacío que ha quedado es que podrá “renacer” un nuevo Espíritu verdaderamente libre, que no esté atado a nadie ni a nada externo. Así, el Sujeto Absoluto de Fichte se concibe sostenido sobre el vacío y sobre él es que podrá crear su propio mundo, crearse a sí mismo y recrearse eternamente, desplegando su necesidad interna a lo largo de todas sus infinitas formas posibles. Como a continuación veremos, esto se expresa de manera muy parecida en el pensamiento hegeliano.

En *Hegelianas*, Rubén Dri señala que en Hegel la muerte de Dios ocurre en dos ocasiones. La primera de ellas es la causa del declive de la polis griega, el *destino* que en todas las tragedias se impone incluso a los dioses mismos va a terminar por desvanecerse y su lugar lo va a ocupar la *libertad individual* que se expresa en las comedias. Sin embargo: “pronto habría de experimentar el individuo la falsedad de su situación, pues detrás de su alegría se escondía la más desoladora desgracia(...) al

desprenderse del demos queda aislado, en el aire. Al sentimiento de libertad le sigue el del vacío.”¹⁶¹ La aparición del individuo en la polis griega parece implicar la ruptura de su Todo social, de su Sustancia, sus valores, sus símbolos y creencias más elementales, que al ser puestos en cuestión y desvelarse como un saber inmediato, no pueden más que venirse abajo junto con la polis entera.

El individuo ya no tiene un Todo espiritual al cual integrarse y por eso busca su libertad y plenitud al refugiarse en sí mismo, pasa por el estoicismo y después por el escepticismo, para finalmente afianzarse en la consciencia desventurada: el mundo es un lugar desencantado y la distancia entre lo divino y lo humano, entre lo infinito y lo finito, es tan inmensa que ambos lados se muestran inconciliables. No obstante, este hecho se muestra como un momento necesario en la formación del Espíritu, pues sólo desde esta ruptura radical es que después el individuo podrá reconciliarse con lo divino sin perderse a sí mismo en el camino: “Ha sido necesaria esa muerte de Dios para que apareciese ‘el ojo autoconsciente’ que es ‘la memoria del espíritu exteriorizado en ellas’”.¹⁶²

Dicha reconciliación se presenta como una posibilidad real en el momento en el que aparece la figura de Jesús. Pues Dios se ha encarnado en un hombre individual, no obstante, como veremos en el último capítulo, tendrán que pasar varios momentos antes de que el mensaje de Cristo pueda ser plenamente comprendido. Es importante mencionar que para Hegel la existencia de Jesús no puede reducirse a un hecho histórico, un acontecimiento aleatorio y contingente, sino que debe considerarse como un momento necesario y fundamental en la formación del Espíritu, es un símbolo que en el lenguaje propio de la religión, la representación, desvela que Dios está presente en

¹⁶¹ Dri, *Hegelianas*, Biblos, Buenos Aires, 2011, pág., 135.

¹⁶² Ibid., pág. 138.

todos los seres humanos por igual, que: “naturaleza humana y naturaleza divina nunca estuvieron separadas.”¹⁶³

Con la figura de Jesús lo universal se hace particular, lo infinito se hace finito, pero: “sólo desapareciendo el particular puede el universal recuperarse como universal concreto.”¹⁶⁴ Jesús tiene que morir porque el Espíritu o la divinidad no puede ser reducido a un objeto particular, y así, el cuerpo de Cristo es también “el velo que impide reconocer la divinidad” e impide la elevación a lo propiamente universal. Aquí es cuando sucede la segunda muerte de Dios que, según dice Rubén Dri, en realidad es la verdadera muerte del Dios trascendente.

En un primer momento, ante la muerte de Cristo, sólo queda la absoluta negatividad, pues representa la negación de toda objetualidad, el vacío, la noche y la ausencia de todo sentido. Y es por eso que esta muerte de Jesús representa también la muerte del Dios trascendente y del fin de la metafísica que experimentan los primeros románticos alemanes y el mismo Hegel:

La muerte de esta representación contiene al mismo tiempo la muerte de la abstracción de la esencia divina que no se pone a sí mismo. (...) Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo=yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella.¹⁶⁵

Vemos así, que la figura de Jesús expresa que lo divino se encuentra presente en todo ser humano, pero también, que como ser finito que es no puede evitar ser devorado por la noche más oscura. No obstante, es sólo a partir del absoluto desgarramiento que lo finito podrá reconciliarse con lo infinito, sólo después de la noche más oscura es que podrá salir el nuevo sol resplandeciente, pues sólo a través de enfrentar y aceptar la

¹⁶³ Ibid., pág. 138.

¹⁶⁴ Ibid., pág. 138.

¹⁶⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pág. 455.

propia mortandad, es que se podrá comprender que lo divino se hace eterno en la comunidad sólo a través de la muerte de lo particular:

La muerte de Jesús histórico es el momento de lo negativo que negado, a su vez, aparece como autoconciencia universal de la comunidad. Es en la comunidad o, en otras palabras, en la intersubjetividad donde se experimenta lo divino. Lo experimenta cada uno pero no aisladamente, sino en su relación intersubjetiva. La expresión hegeliana “Dios es la comunidad” adquiere, de esa manera, sentido y es la máxima expresión de la dignidad del sujeto humano en el pensamiento de Hegel.¹⁶⁶

Sobre el paso del Cristianismo a la plena realización del Espíritu en los pueblos germánicos hablaremos cuando veamos como se expresa el progreso dentro de la *Filosofía de la historia*, por ahora, lo esencial es simplemente que tengamos claro que el pensamiento hegeliano, al igual que el primer romanticismo alemán, se forma sobre el vacío que ha dejado la muerte del Dios trascendente provocado, principalmente, por la conciencia reflexiva que se inicia en Grecia y se continúa y lleva al extremo con la Ilustración racionalista.

La muerte de Dios implica la muerte de todo ser finito, de toda base fija y eterna, y además, clausura la posibilidad de una vida en un más allá lejano. Sin embargo, a pesar de lo desgarrador de este asunto, ello obliga a la conciencia a girar la vista hacia sí misma, a llegar a la plena Autoconciencia, y encontrar en ella y en la comunidad que la hace ser lo que es, lo auténticamente divino. Es por esto que el Dios-Sujeto de Hegel no puede pensarse como un Dios trascendente que desde el más allá controla todo lo que pasa en el acá a su antojo, sino que, al contrario, es un Dios inmanente, que se forma y desarrolla siempre a partir de sí mismo sobre el vacío más profundo y la noche más oscura. Y al final, es justo el hecho de estar sostenido sobre el vacío lo que le

¹⁶⁶ Dri, *Hegelianas*, op. cit., pág. 64.

permite desplegar su necesidad interna sin estar sometido a ningún tipo de voluntad externa y ser así, un Dios verdaderamente libre.

De esta manera es que la Sustancia-Sujeto de la que habla Hegel vive a través de la comunidad. Todo individuo nace en medio de una comunidad ya establecida, a partir de ella aprende a mirar el mundo y a través de su acción la mantiene viva. Los individuos vienen y se van pero la comunidad, a pesar de los grandes cambios que puede llegar a sufrir, se mantiene siempre viva. Ésta se eleva sobre todas las individualidades que la conforman y se desvela como un Sujeto mayor que ha creado una historia independiente a todo interés particular y por la que se muestra como la divinidad, como el Espíritu y lo verdaderamente sustancial: “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.”¹⁶⁷

Es fundamental que tengamos claro en todo momento que si bien es cierto que el Ser, la Sustancia o el Espíritu universal sólo puede existir a través de las diversas comunidades humanas para nada puede reducirse sin más a éstas. Como bien menciona tanto Hyppolite como Taylor, la Sustancia no se reduce a la humanidad, sino que ésta se desvela como el vehículo a partir del cual el Ser, que es pensamiento, puede llegar a comprenderse a sí mismo:

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

¹⁶⁷ Flórez, op. cit., pág. 69.

finitos sirven. Para el Hegel maduro, el hombre llega al final, cuando se ve a sí mismo como el vehículo de un espíritu mayor.¹⁶⁸

La diferencia entre reducir el Espíritu al ser humano y no hacerlo es radical, pues si el Espíritu es simplemente la humanidad, como parece afirmarlo Kojève, el ser humano será incapaz de integrarse verdaderamente a un Todo Cósmico, pues su acción individual se elevara por encima de todo lo demás y la transformación radical de la naturaleza será su objetivo principal. En cambio, si el ser humano deja el centro será capaz de encontrar un verdadero límite que lo supera y podrá integrarse plenamente a él. Pero como es una decisión que viene del saber y la comprensión, aún integrándose a un Todo mayor no perderá la individualidad que ya tiene; y es que en realidad sólo desde ella es que puede impulsarse verdaderamente hacia el Todo mismo.

Pareciera, según lo que hemos dicho hasta el momento, 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 porque parece referir a algo externo más que interno; y como en el pensamiento hegeliano es importante dejar claro que la Sustancia, que va más allá de toda 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, Hegel se encontraría muy cercano a la filosofía de Spinoza. Recordemos brevemente este pensamiento y veamos qué tanto, ciertamente, se alimenta de él.

¹⁶⁸Taylor, op. cit., pág. 39.

3.3.2.2. La Sustancia inmanente

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 al afirmar que, en el fondo, el pensamiento y lo extenso son lo mismo, sólo que visto desde dos modalidades diferentes. Él propone que sólo existe una Sustancia (Dios), una única realidad, que cuenta con infinitas configuraciones a las que llama atributos, de las cuales, como somos seres finitos e imperfectos que somos, sólo podemos participar de estas dos.

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.”¹⁶⁹

La Sustancia en Spinoza es algo que 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, que habita 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 en el que cada elemento que lo conforma ocupa una función específica en vistas a mantener un todo siempre armónico.

El defecto de Spinoza, nos dirá Hegel, radicó en que pensaba que la Sustancia podía contenerse en simples definiciones, a las cuales se accedía por medio de

¹⁶⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, op. cit., pág. 285.

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, ésta se muestra sin historia o bien, si la tiene, ésta no cuenta con 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 individuo particular no tiene cabida, sino que simplemente 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 igual a sí misma. Me parece que 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*.”¹⁷⁰

Vemos que cuando Hegel habla de la Sustancia tiene muy en mente a Spinoza, pues de él se sirve para denotar su carácter “inmanente”. Sin embargo, nuestro autor en cuestión necesita complementar el pensamiento de Spinoza con el de Fichte para mostrar que ésta, la Sustancia, es también el Sujeto que se da a sí mismo su forma y contenido a lo largo de todo su desarrollo. Y es por eso que la Sustancia-Sujeto de la que habla Hegel es una superación o, mejor dicho, una síntesis entre la filosofía de Fichte y la de Spinoza con la que parece llevar a la práctica la tarea que se había encomendado a la generación romántica a la que él, de algún modo, perteneció:

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

¹⁷⁰ Marrades, op. cit., pág. 200.

espiritual o el sujeto, entonces lo que se necesitaba era una especie de síntesis entre Fichte y Spinoza.¹⁷¹

De esta forma, vemos que para Hegel la Sustancia vive y se manifiesta como infinita sólo a través del mundo cultural que ha creado el ser humano a lo largo de su historia. Y así, este mundo, el del más acá y el único que hay, es el que es divino, infinito y eterno; y lo es, únicamente, porque lleva dentro de sí la finitud, la temporalidad y la muerte de todo lo particular.

De lo que hemos dicho hasta ahora se desprende que, para Hegel, contrario a lo que se suele pensar, el infinito no se encuentra en un más allá lejano ni tampoco se muestra como aquello que siempre es uno más y no encuentra nunca su final, pues pensarlo así sería limitarlo: obligarlo a ser siempre uno más. En cambio, lo infinito sólo puede ser como tal encarnándose y viviendo a través de lo finito; sólo así es que puede construirse él mismo a sí mismo sin límite alguno, sin una idea previa sobre lo que es y lo que será. Por eso, el infinito del que habla Hegel no es el de los matemáticos ni tampoco el de Fichte, sino que 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, el objeto que debe buscar aprehender la filosofía:

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.¹⁷²

Pero, como bien lo observa Taylor, de aquí se deriva el estado paradójico y trágico de todo ser particular, pues al mismo tiempo que se muestra como independiente y totalmente diferenciado de este todo, se revela en completa dependencia a este mismo

¹⁷¹ Taylor, op. cit., pág. 35.

¹⁷² Kaufmann, op. cit., pág. 92.

todo. De manera que todo individuo particular se piensa y se siente independiente y autosuficiente, aunque en el fondo no lo sea del todo: “las cosas finitas no pueden existir por sí mismas, sino sólo como parte de un todo mayor.”¹⁷³ Y por eso, 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.¹⁷⁴

Esta situación paradójica genera que el deseo de quietud que constantemente lo invade nunca se apague, 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; ésta 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.”¹⁷⁵

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 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 porque, quizás, el cobrar conciencia de que la muerte y el deseo siempre insatisfecho son la

¹⁷³ Taylor, op. cit., pág. 93.

¹⁷⁴ Ibid., pág. 93.

¹⁷⁵ Ibid., pág. 93.

condición de posibilidad de la vida misma, de lo infinito, nos haga, aunque sea un poco, menos desdichados ante ella.

Es importante que quede claro que si bien es cierto que el individuo particular tiene que morir para que el Espíritu universal sea infinito, este último se encuentra presente en cada uno de los individuos particulares por igual y como sólo puede existir y comprenderse a sí mismo en ellos, depende enteramente también de ellos. Es en las prácticas culturales que el Espíritu se hace efectivo y sólo a través de la conciencia humana que puede comprenderse plenamente como lo que en verdad es, que puede verse como un otro y desde ese otro reconciliarse consigo mismo, regresar a sí y aprehenderse como verdadero devenir, como tránsito y absoluta mediación de sí mismo.

Por lo pronto, queda claro que cuando Hegel señala que la Sustancia debe ser entendida también como Sujeto quiere decir que no hay una verdadera separación entre lo infinito y lo finito, entre lo humano y lo divino, pues lo infinito sólo puede mantenerse con vida a través de lo finito, que lleva en sí el cambio, la muerte y así, el movimiento incesantemente progresivo propio de la Sustancia.

Debido a que en el pensamiento de Hegel no hay una base fija, eternamente igual a sí misma, decir que la Sustancia es Sujeto quiere decir que la Sustancia se mantiene siempre en tránsito al Sujeto, porque el “es” no puede hacer referencia a un Ser quieto, ya dado, eternamente igual a así mismo, sino sólo a un ser que no puede más que estar en eterno devenir. Así, para Hegel, la Sustancia *deviene* en Sujeto porque habita el mundo del ser humano, pues ahí mismo, a través de volver sobre sí misma, es donde poco a poco va formándose como un individuo universal independiente a toda vida y a toda comunidad particular, y es así, también y en la misma medida, que el Sujeto está todo el tiempo en tránsito a la Sustancia, que lo humano, lo finito y lo temporal devienen en divinidad, en infinitud y en eternidad.

Podría parecer que la Sustancia Sujeto de la que habla Hegel es la misma a la que se refieren los primeros románticos alemanes, que sólo vive y se expresa a través de las diversas formas culturales humanas, sin embargo, como enseguida veremos, la diferencia radical con ellos, que ya se ha señalado arriba, es que para Hegel la Sustancia es esencialmente pensamiento, *Concepto*, y por eso, sólo la filosofía puede ser su verdadero medio de auto-comprensión. Y de esta forma, el infinito de Hegel, a diferencia del de los románticos alemanes que se dispara en todas las direcciones posibles, se pone límites a sí mismo y se contiene en un único Sistema que es totalmente comprensible y comunicable.

3.4. El entendimiento como potencia absoluta del Espíritu

A lo largo de toda su obra, Hegel señala que lo esencial del ser humano, lo que lo hace un ser espiritual y lo distingue del animal, es justamente que es lenguaje y pensamiento. Pues a través de las palabras es que las cosas adquieren un específico significado mediante el cual se elevan a lo propiamente universal y se separan de su inmediatez sensible: “Lo sensible mismo se interioriza en el pensamiento, y el pensamiento se exterioriza en el lenguaje. (...) Este lenguaje que a la vez niega lo sensible, y lo conserva, lo rebasa.”¹⁷⁶

Como ya hemos indicado anteriormente, para Hegel, el lenguaje se revela como una creación colectiva que por medio de la memoria objetiva adquiere su total independencia y se instaura sobre lo sensible, es decir, las palabras, que sólo existen como tales dentro de una totalidad de sentidos, valen por sí mismas y al hablar del ser de las cosas ya no es necesario regresar a las imágenes sensibles: “el nombre no remite

¹⁷⁶ Hyppolite, op. cit., pág. 39.

a lo sensible, sino lo sensible al nombre, al universo de los significados expresados y expresables.”¹⁷⁷

Esta independencia de lo sensible es lo que le permite al ser humano la creación de un mundo espiritual propio entre muchos posibles, a través de él es que puede hablar de las cosas, expresar ideas particulares, combinarlas a su gusto y crear acuerdos con los otros por medio de los cuales se llegue a un verdadero reconocimiento mutuo; y justo como en él se abre el juego infinito en el que las ideas son creadas y transformadas es que se puede afirmar que el lenguaje es siempre pensamiento. Sin embargo, esta independencia con respecto a lo sensible será también su mayor condena, pues por ella es que se verá siempre forzado a negarse a sí mismo y nunca ser lo que ya se es.

Al igual que para los teóricos del primer romanticismo alemán, para nuestro filósofo en cuestión, todo individuo particular se encuentra inmerso en una cultura particular que al heredarle un horizonte de sentidos determina todo lo que es. A través tanto de su lenguaje como del resto de sus *creaciones* de cualquier tipo el individuo no podrá salir ni de su cultura ni de sí mismo; de manera que el objeto del que se habla no está ahí enfrente de él siendo independiente a su pensamiento, sino que se hace su propio pensamiento y por eso, como bien señala Hyppolite, en el lenguaje, el ser que habla termina mostrándose como uno con el objeto del que habla: “Aquello de lo que se habla y aquel que habla se muestran inseparables. El objeto y el sujeto se trascienden como tales en el lenguaje auténtico del ser.”¹⁷⁸ Lo que implica que el sujeto: “que habla dice las cosas mismas, y sin saberlo se dice a sí mismo, ya que dice las cosas como pensamientos.”¹⁷⁹ De esta manera, cada lenguaje particular, al expresar una cierta concepción del mundo, desvela un tipo de relación con el ser de las cosas y, al mismo

¹⁷⁷ Ibid., pág. 47.

¹⁷⁸ Hyppolite, op. cit., pág. 38.

¹⁷⁹ Ibid., pág., 43.

tiempo, desvela la manera en la que él se comprende a sí mismo; aunque esto la gran mayoría de las veces pase inadvertido para él. Lo característico del pensamiento hegeliano es que a pesar de aceptar las diferencias entre las distintas lenguas a lo largo del mundo, sigue pensando, como lo hace también Condorcet, que es posible un lenguaje verdaderamente universal que se eleve sobre todas ellas.

En este punto es importante recordar que para los integrantes del primer romanticismo alemán, a diferencia de Hegel, el “Ser Absoluto” es inefable y el Espíritu de los diversos pueblos, la expresión de su ser particular, nunca puede llegar a ser plenamente comprendido conceptualmente; a pesar de que si es posible acercarse mucho a él por medio del “sentimiento”. Para ellos, el arte se revela como el medio universal en el que el Espíritu se desenvuelve plenamente, pues es a través de las diversas creaciones artísticas que el Espíritu es capaz de comprenderse a sí mismo y, al hacerlo, dar el salto hacia nuevas formas de ser por medio de las cuales se enriquece cada vez más.

Como señalamos en el capítulo anterior, para Schlegel cada nueva obra artística lleva en sí a todas las anteriores y da impulso a las que vendrán después, y como el Espíritu es capaz de crear nuevas formas de ser a partir de las anteriores y engrandecerse así, en la pluralidad de lo infinito, se puede afirmar que progresa. Para este joven romántico el momento en el que él vive se le presenta como el tiempo en el que el Espíritu debe dar el salto a una “poesía universal progresiva” que lleve en sí mismo el desarrollo total del Espíritu universal por medio de la cual el individuo sea capaz de integrarse a un renovado todo cósmico.

Ya podemos ver la gran semejanza entre el proyecto de Schlegel y el de Hegel, sin embargo, también vemos que la manera de cada uno de ellos de llevarlo a cabo es totalmente diferente. Pues para Hegel es el pensamiento, más no el arte, el que se revela

como el medio universal que impulsa al Espíritu a nuevas formas de ser, progresando hasta llegar a la plena comprensión de sí mismo en el Saber Absoluto.

Similar al “impulso poético” al que se refiere Schlegel, Hegel considera que en todo ser espiritual hay un impulso que lo lleva a esforzarse por llegar a conocerse a sí mismo: “En el espíritu reside un impulso radical, básico y esencial por llegar a ser él y conocerse, y como tal impulso reside en la Naturaleza. Es allí inconsciente. Y todo el asunto de la Historia universal consiste (...) en traerlo a la conciencia.”¹⁸⁰ Hay un deseo ciego en todo ser espiritual que lo empuja a salir de sí mismo, a hacer externa su necesidad interna para finalmente encontrarse como un otro y desde ahí, desde la más profunda alienación de sí mismo, volver a sí, reconciliándose consigo mismo por medio de la comprensión plena de sí mismo como un otro. Éste será el fin supremo al que tiende el Espíritu universal y al cual sólo puede acceder por medio de una larga y dolorosa formación.

Para Hegel, el impulso de intentar comprenderse a sí mismo de todo ser espiritual se refleja en el intento por conocer el mundo y los elementos que lo conforman. Pero el intento por comprender las cosas es siempre hacerlas pasar del en sí al para sí, lo que implica necesariamente su negación y por ello mismo, su desgarramiento interno y su inevitable transformación: “En el fenómeno el saber se perfila, más bien, la movilidad ontológica universal, que atraviesa todo el ser en el ente. El saber es su modelo para la intranquilidad del movimiento vital del ser.”¹⁸¹

Si miramos bien, es por medio del entendimiento que 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 es que adquirimos cierto poder sobre ellas, y tanto así, que

¹⁸⁰Flórez, op. cit., pág. 199.

¹⁸¹ Fink, Eugen, *Hegel*, Herder, Barcelona, 2011, pág. 46.

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.¹⁸²

El entendimiento se revela como la potencia absoluta porque al hacer abstracción de todo y separarlo, lo niega, y porque gracias a ello, podemos pensar al ser dado, tomar distancia de él, verlo como algo opuesto a nosotros e ir más allá de él. Por eso no se nos muestra como la herramienta por medio de la cual podemos acceder a la realidad, sino 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.”¹⁸³

Sin embargo, es importante señalar que la negatividad propia del entendimiento no se queda en la pura destrucción, sino que, al igual que en Schlegel, ésta implica necesariamente una nueva construcción que tiene verdadero impacto en la vida diaria: “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.”¹⁸⁴ 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

¹⁸² Kojève, Alèxandre, *La idea de muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1987, pág.47.

¹⁸³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 23.

¹⁸⁴ Kojève, op. cit., pág.49.

elementos anteriormente separados, han cambiado y ya no pueden ser los mismos que eran antes.

Explicándolo de manera muy general, podemos afirmar que todo ser humano siempre se encuentra con un específico saber sobre el mundo y sobre sí mismo, a partir de este saber se relaciona con las cosas y con los otros seres humanos. No obstante, en el momento en que “duda” e intenta justificar su saber sobre las cosas, pasa de la seguridad de tener un saber en sí, por siempre igual a sí mismo, a la inseguridad de ser únicamente para sí, contingente y arbitrario. El problema radica en que una vez que este saber se ha puesto en duda es imposible regresar a él tal como era antes y la conciencia, que no puede ser más que contenido sobre el mundo, no descansará hasta encontrar un nuevo saber que sustituya el anterior.

Es por esto que el pensamiento, al no poder evitar intentar comprenderse a sí mismo, se revela como eterna negación de sí mismo, como infinita inquietud que al transformar su concepción del mundo, se transforma siempre a sí mismo y progresando insospechadamente hacia la plena comprensión de sí mismo.

3.5. El progreso en espiral

Como acabamos de decir, la transformación del Espíritu no es la pura negatividad que se pierde en la pura nada ni tampoco, como pasa en la naturaleza, su movimiento es un simple círculo que regresa siempre a lo mismo, sino que el Espíritu progresa porque al mismo tiempo que niega sus momentos anteriores, los conserva y *avanza* siempre a partir de ellos; convirtiendo lo negativo, el dolor y el desgarramiento, finalmente, y para sorpresa de todos, en algo positivo:

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.¹⁸⁵

Justamente en esta fuerza y capacidad de construirse siempre a sí mismo a partir de lo negativo, negando su misma negatividad, es que se sostiene 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.”¹⁸⁶

De esta manera, en un primer momento, a partir de la negatividad que se nos presenta como algo desgarrador y sumamente doloroso es que el Espíritu crece, se forma y desarrolla. Pues el Espíritu no huye de la muerte sino que renace a partir de ella, nada nace de la nada y el nuevo contenido es resultado de la experiencia de lo negativo que se ha vivido previamente. Y por eso, la misma negatividad se revela como el lazo necesario que une y conecta todos los momentos tanto de la historia universal como de cualquier vida particular. Pero es importante señalar que únicamente desde un presente, una vez que la tormenta ha pasado, es que se puede comprender el momento de la negatividad como algo positivo, que todos los momentos contingentes del pasado aparecen como necesarios; pues sin la totalidad de ellos no tendría sentido y coherencia lo que somos *necesariamente* hoy en día.

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 y sobre el que, por ello mismo, se sostiene su concepto de progreso. Es un término que por su compleja naturaleza resulta 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

¹⁸⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 24.

¹⁸⁶ Mure, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1998, pág. 46.

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*.”¹⁸⁷ 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*.”¹⁸⁸

Este término, que resulta ser contradictorio en sí mismo, es fundamental para Hegel justamente por ser así, pues logra reflejar de manera adecuada una realidad que es también contradictoria en sí misma. Es sólo a partir de suprimir y a la vez conservar el pasado que el Espíritu se desarrolla y puede formarse a sí mismo siempre desde dentro de sí. El Espíritu es algo mediado en este sentido, en que no rompe nunca radicalmente con la etapa anterior, sino que la “supera” y la lleva siempre más allá de sí misma. 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

¹⁸⁷ Flórez, op. cit., pág. 136.

¹⁸⁸ Ibid., pág. 136.

multitud de circunferencias que forman, en conjunto, una gran sucesión de evoluciones que vuelven hacia así mismas.¹⁸⁹

Por lo pronto, podemos afirmar que el progreso al que se refiere Hegel no puede ser entendido como el progreso cuantitativo, acumulativo y lineal de la Ilustración racionalista, porque el Espíritu sólo progresa por medio de la negatividad, de la ruptura y el desgarramiento más profundo, y si bien se puede afirmar que hay una *superación* del momento anterior, ello no implica que el nuevo saber se adhiera al anterior como lo hacen los ladrillos sobre una estructura ya dada.

Para Hegel siempre estamos con un saber inmediato sobre el mundo que en sí mismo se muestra como una totalidad plena, independiente y con validez propia, en el que cada elemento que conforma el mundo tiene un lugar particular con respecto él y a todos los demás elementos. El momento de la negatividad se produce cuando el saber inmediato es “reflexionado” y puesto en cuestión por el impulso que habita en todo ser espiritual por llegar a la plena autoconciencia de sí mismo, en ese momento se da el tránsito *desgarrador* que hace pasar lo que se tenía por verdad del ser en sí al ser para sí, el saber anterior es puesto en cuestión y se rechaza su validez universal. Pero el Espíritu no puede huir de esta experiencia de lo negativo y sobre ella construye una nueva vida, se reconcilia nuevamente consigo mismo y regresa al mundo, aunque éste será totalmente diferente al anterior y por tanto, él tampoco podrá ser el mismo.

Como vemos, la reflexión ha producido un nuevo saber que no lleva en sí el saber anterior tal como era, sino que conserva solamente la “experiencia de lo negativo” por la que el Espíritu ha pasado. Si bien es cierto que habrá elementos o conceptos que se conserven de un momento a otro, éstos, al formar parte de una nueva totalidad, cambian inevitablemente de esencia y de sentido, aunque en el fondo parezcan apuntar a

¹⁸⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo I, págs. 31-32.

la misma dirección. Un claro ejemplo de ello que se puede observar a lo largo de este trabajo en el concepto de “sujeto, el cual se ha se han mantenido a lo largo de la Ilustración racionalista, el Romanticismo alemán y ahora en el pensamiento hegeliano, sin embargo, a pesar de ver que en cada uno de estos momentos tiene un sentido muy diferente, vemos que parecen ir en la misma dirección, porque aunque nieguen sus formas anteriores se impulsan inevitablemente siempre a partir de ellas. Así, vemos que el Sujeto de Kant surge de la negación del Sujeto cartesiano, y mientras el cartesiano se queda en la pura abstracción inmediata de la certeza de sí mismo, el de Kant va más allá de él y se convierte en el configurador de toda experiencia posible.

Ya podemos ver que en un movimiento de este tipo es imposible medir “la cantidad” de verdad que se ha conservado de un momento al otro porque cada momento es en sí mismo una totalidad plena, que como toda obra de arte en el pensamiento de Schlegel, vale siempre por sí mismo. Además, ya no hay un mundo externo al que podamos acercarnos cada vez más y por eso es imposible contar el avance del saber y asegurar la “perfectibilidad” de las sociedades humanas. Contrario a esto, sólo se podrá afirmar que el progreso es esencialmente cualitativo y que se produce porque el Espíritu tiene memoria y recuerda su pasado, porque lo lleva en sí acumulado como experiencia de lo negativo. Y si bien, como veremos más adelante, el comienzo siempre es “simple” e “inmediato”, el Espíritu se irá desplegando, a partir de la negatividad, en formas cada vez más complejas que lo acercaran cada vez más al que siempre fue su fin supremo: la plena comprensión de sí mismo.

El Espíritu progresa porque cada vez se acerca más a la plena comprensión de sí mismo, sin embargo, es fundamental que tengamos claro que la plena comprensión de sí mismo, que se revela como el resultado final de su desarrollo, no puede reducirse ni a una simple proposición ni a un único momento por los que ha pasado, sino que se haya

en la totalidad de su desarrollo y por ello, como ahora veremos, el resultado tendrá que mostrarse también como su propio comienzo.

3.6. La Totalidad de totalidades o lo verdadero es el Todo

Para Hegel, el ser se encuentra en constante devenir y por eso es que no puede ser aprehendido por medio de una simple proposición ni tampoco puede mostrarse como Absoluto si se reduce a sólo uno de sus momentos particulares. Es por ello que si queremos aprehender la verdad o la esencia de algo, debemos ir a su entero desarrollo, a su vida real y abarcarla como una totalidad orgánica que es. Y así, los momentos por medio de los cuales el Espíritu se ha formado a sí mismo, lejos de contradecirse y estar peleados entre sí, se mostrarán necesitándose mutuamente los unos a los otros:

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.¹⁹⁰

Como ya se hace evidente, cuando Hegel expresa en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* lo que puede ser considerado como un segundo principio sobre el que se sostiene todo su pensamiento, que dice: *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.*¹⁹¹ Quiere decirnos que 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 muestra igualmente fundamental que todas las demás. Por eso, si queremos llegar al conocimiento pleno de este Todo, es necesario analizar su desarrollo mismo. Esto es, analizar “científicamente”

¹⁹⁰ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pág. 8.

¹⁹¹ Ibid., pág. 9.

no cada una de las etapas que lo conforman por separado, sino el cambio mismo o la relación misma de una etapa con la que se enlaza sin perder la visión del todo del que forman parte. Pues sólo un análisis de este tipo es el que puede acercarse a la totalidad de lo real, penetrar en el Espíritu sin mutilarlo ni sacarlo de su medio, y percibir así, su verdadera necesidad interna. Como también lo 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.”¹⁹²

De esta manera, debido a que Hegel busca acceder al Saber Absoluto, se ve obligado a ir al desarrollo mismo de este saber, a las diferentes formas que ha adoptado a lo largo de su historia, comprenderlas cada una cabalmente y exponer su evolución necesaria, 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 pletórica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma.¹⁹³

Hegel considera a la filosofía la madre de todas las “ciencias” y por eso, como tal, considera debe ir más allá de la simple acumulación de meros conocimientos particulares (como lo hace la anatomía). 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

¹⁹² Paredes Martín, op. cit., pág. 239.

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

el Todo, es decir, la totalidad de las formas en las que el Ser se ha manifestado a lo largo de su propio devenir, por lo que todas ellas, en conjunto, deben adoptar la forma de un Sistema.

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 para que algo pueda verse como es en realidad, debe mirarse siempre en relación directa con todo lo que lo rodea. 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 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.¹⁹⁴

Y así, aunque es cierto que 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.”¹⁹⁵ 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 cada una de sus partes pierde toda realidad y sentido.

¹⁹⁴ Taylor, op. cit., pág. 91.

¹⁹⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 7.

Vemos que Hegel hace un enorme intento por regresar a la “vida” y aprehenderla por medio del concepto como vida que es, sin embargo, para ello tendrá que llevar el entendimiento de la Ilustración racionalista más allá de sí mismo, pues ahora tendrá que: “realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados”.¹⁹⁶ Por ello es que Hegel plantea un nuevo concepto de Razón que sea capaz de aprehender el movimiento conceptual propio de la realidad, que lleve los pensamientos a liberarse de su fijeza y en el que puedan hacerse líquidos, fluidos, que se muestren en su incesante devenir a su contrario. Este paso del entendimiento a la Razón sólo será posible si el entendimiento se contempla a sí mismo y se hace autoconciencia, si deja de concebirse como la herramienta por medio de la cual se puede aprehender el mundo y empieza a pensarse como el motor de ella, si comprende lo positivo de la negatividad y al hacerlo, siente el impulso a transformarse y 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.¹⁹⁷

Por medio de este nuevo concepto de razón es que Hegel podrá superar la cosa en sí kantiana y acceder al Saber absoluto, pues esta razón es capaz de ir más allá de los pensamientos fijos y abstractos sin dejar de comprender conceptualmente las cosas. La

¹⁹⁶ Ibid., pág. 24.

¹⁹⁷ Ibid., pág. 25.

razón hegeliana ya no va a intentar comprender los conceptos como cosas quietas y eternamente iguales sí mismas, sino como círculos en constante movimiento que están siempre formando una unidad con su contrario.

Lo que es importante tener claro es que la Razón pertenece únicamente a la filosofía, o mejor dicho, a la filosofía absoluta, la cual se revela como tal porque logra hacerse uno con todas las filosofías anteriores. Recordemos que para Hegel, la filosofía se revela como el medio por el que se expresa y se hace transparente el pensamiento que respira una cultura en un momento particular, pues el filósofo, por medio del discurso coherente y conceptual, deja inscrito en el tiempo lo más profundo de ella, su verdad, su esencia, su forma de concebir el universo:

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.¹⁹⁸

Es por ello que 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 Saber Absoluto y el Espíritu universal para acceder 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.

¹⁹⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., pág. 55.

Aquí es muy importante enfatizar que aunque la historia de la filosofía se revela como la expresión más clara del “desarrollo” del Espíritu universal, no deja de ser tan sólo una parte más del Todo que tendrá que mostrarse en el saber absoluto en su justa relación con las demás esferas que conforman lo real. De esta manera, el Sistema hegeliano estará formado también por una *Fenomenología del Espíritu* en la que se muestra el desarrollo necesario de las diferentes formas que puede adoptar el Ser en la conciencia humana, una Ciencia de la *lógica* que expresa el movimiento conceptual puro del Ser, una Filosofía de la naturaleza, del derecho, del arte y de la religión. Y cada una de ellas, al igual que cada momento del saber, tendrá que mostrarse en conexión necesaria con las demás, 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.

El Sistema hegeliano finalmente adoptará la forma de un Todo circular, en el que se refleja fielmente la conexión necesaria entre las partes que lo conforman y su Todo. En un primer momento, la *Fenomenología del espíritu* aparece en la base del Sistema hegeliano, ya que en ella se hace evidente la relación entre el saber y el ser, lo que permite el libre paso a la *Ciencia de la lógica*, en la que se expresa la Idea en su forma pura, y de la cual, se desprende naturalmente la necesidad de realizarse en tanto en la Naturaleza como en la Historia. En un segundo momento Hegel decidió poner la *Lógica* en un primer plano y poner la *Fenomenología del Espíritu* dentro del Espíritu Objetivo. En cualquiera de los dos casos, el Sistema se muestra como un círculo perfecto en el que cada parte de él lleva a la siguiente, hasta regresar a aquella desde la cual se decidió empezar. Por eso, como ya hemos dicho antes, el Sistema no puede reducirse a un todo petrificado, no puede nunca cerrar definitivamente, pues al

desvelarse lo Absoluto como eterna mediación de sí mismo, el camino de la Ciencia tendrá que ser recorrido una y otra vez eternamente.

A partir de todo lo que hemos dicho hasta aquí podemos afirmar que para Hegel, aunque la vida sea un incesante flujo progresivo, que cambia de forma en todo instante, si es posible llegar a aprehenderla por medio de la Razón. Sin embargo, vemos que más que romper con el primer romanticismo alemán, parece llevarlo a un nuevo nivel al conciliarlo con la Ilustración racionalista. Pues no refuta sus principios básicos, sino que los afirma y los expresa por medio del concepto que hace comprensible todo aquello que ellos aseguraban sólo podía llegar a ser intuitivo.

De esta manera, el Ser de Hegel está vivo, se construye a sí mismo y progresa poco a poco a partir de la negatividad propia del entendimiento. Pero sólo desde el Saber Absoluto es que el Espíritu podrá conciliarse con todo su desarrollo, que el en sí y el para sí podrán coincidir y que se desvelará la necesidad interna de lo que realmente es, de todo su desarrollo que se ha dado a partir de la capacidad que manifiesta para crecer, una y otra vez, sobre su propia muerte. Así, solamente al final del proceso es que se han dado las condiciones necesarias para que el Espíritu puede reconocerse como lo Absoluto, como Sujeto que negándose se pone siempre a sí mismo, que estando solo consigo mismo, se revela como la eterna mediación de sí mismo.

3.7. Lo Absoluto como eterna mediación de sí mismo

Es importante tener claro en todo momento que la filosofía de Hegel se construye sobre el vacío que ha dejado la muerte del Dios trascendente y con él, de toda la Metafísica. Ahora el Sujeto absoluto de Fichte flota en medio de la nada y desde ella tendrá que crear su propio mundo espiritual, detrás del cual, no hay nada que ver. Y por eso, como dice Hyppolite, la Lógica, el pensamiento puro, viene a ocupar el lugar de la antigua metafísica: “El ser, vivido como sentido en esta lógica, no está más allá del saber, es el saber mismo. El Logos, como vida especulativa, substituye a la metafísica dogmática.”¹⁹⁹

Y por eso, como el pensamiento es esencialmente negatividad, el Ser no puede más que estar en constante devenir. Lo Absoluto no se tiene más que a sí mismo y ello implica que su movimiento no puede ser más un eterno volver sobre sí mismo, un salir que en realidad es un entrar, pues ese otro en el que se piensa no es más que él mismo. Sin embargo, al contemplarse como un otro no puede regresar a sí mismo tal como era, pues las estructuras de su mundo anterior se han derrumbado y él mismo ya se ha transformado. Pero como ya hemos mencionado antes, la negatividad del Espíritu no se pierde en la pura nada, sino que implica una nueva creación de sí mismo, a partir de la cual es que “progresar”, se desarrolla y construye su propia historia.

El Pensamiento se manifiesta en todas las esferas que conforman la realidad, las cuales están conectadas fuertemente entre sí y en todas ellas el desarrollo del ser se da de la misma manera. Cada nueva forma del Ser llevará dentro de sí todas las anteriores, la experiencia de todas ellas y el mismo impulso, y por eso se puede decir que en cada una de sus nuevas figuras hay un progreso con relación a las anteriores hasta llegar al momento supremo en el que el Espíritu cobra plena conciencia de sí mismo y se

¹⁹⁹ Hyppolite, op. cit., pág. 78.

reconcilia con la totalidad de su devenir. Pero hay que enfatizar que el Absoluto no es un momento final cualquiera que se petrifique como tal y pueda ser aprehendido en una cuantas proposiciones, sino que debemos pensarlo siempre como eterna mediación de sí mismo. Por ello, el resultado final, contrario a la Ilustración racionalista, no es la suma de los momentos por los que éste ha pasado, sino el tránsito mismo de todos ellos: “Este sujeto no es ni la base de la proposición empírica, ni el yo empírico, sino el sujeto-objeto universal, el que no se concibe nunca como un sustrato fijo, sino como devenir y mediación.”²⁰⁰

De esta manera, las verdaderas proposiciones especulativas, propias de la Razón, pueden acceder al movimiento propio del Concepto porque no se sostienen sobre un sustrato fijo sino sobre la copula “es” que expresa el tránsito propio del sujeto al predicado y viceversa, siendo el predicado de la proposición también el sujeto de ella. Ello implica que no hay ningún elemento que pueda tener un único y eterno significado, que sea siempre igual a sí mismo, pues como bien señala Judith Butler, las oraciones especulativas de Hegel son siempre circulares:

Sustancia y Sujeto; cada uno de ellos es él mismo en la medida en que es el otro porque, para Hegel, la identidad sólo se actualiza en cuanto es medida por aquello que es diferente. Leer la oración correctamente implicaría leerla en forma cíclica o hacer entrar en juego la variedad de significados parciales ínsitos en cualquier lectura dada.²⁰¹

Pero afirmar que la Sustancia es Sujeto o que el Ser es esencialmente devenir, parece implicar que cada concepto va tener que abrirse a una multiplicidad de significados diferentes, que son los que le permiten estar en movimiento. Por eso, el momento final, el Saber absoluto, es aquel en el que la realidad se desvela en su infinita multiplicidad que se relaciona entre sí de forma armónica, pero que nunca cierra

²⁰⁰ Ibid., pág. 196.

²⁰¹ Butler, Judith, *Sujetos de deseos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, pág., 50.

completamente, nunca se detiene, porque lo Absoluto no puede nunca estar quieto, sino sólo mediando, uniendo, conectando y dotando de nuevo sentido lo previamente conocido:

Las oraciones de Hegel jamás son completas por cuanto jamás ofrecen lo que se quiere decir en una forma definitiva (...) Conocer el significado de esa oración²⁰² es conocer el significado del sistema postulado por Hegel, y ningún ser vivo puede conocer ese significado de una vez y para siempre.”²⁰³

Por lo pronto, podemos afirmar que si bien es cierto que la verdad del sistema hegeliano se expresa por medio de la comprensión de la proposición que enuncia que la Sustancia es también Sujeto, quedarnos sólo en ella sería ir en contra del mismo pensamiento hegeliano. Y de esta manera, si se pretende acceder verdaderamente al pensamiento hegeliano, tendremos que enfocaremos en la manera en la que se despliega lo Absoluto en cada una de las esferas que conforman la realidad, ver cómo es que en cada una de ellas el resultado se concilia con su desarrollo y se hace también su propio comienzo, pues sólo un acercamiento de este tipo es que nos permitirá comprender todo lo que implica el concepto de progreso en el pensamiento hegeliano.

Empezaremos este camino por la *Fenomenología del espíritu* porque es la que combate al sentido común y permite elevarnos a un plano en el que el saber se muestra en identidad con el ser. A partir de esto, podremos acceder de una mejor manera a la *Ciencia de la lógica*, que al centrarse en las formas puras del pensamiento terminará por exigirnos comprender también su realización en la historia, la cual se expresa en la *Filosofía de la historia universal*.

²⁰² La Sustancia es Sujeto.

²⁰³ Ibid., pág. 51.

4. El progreso en el pensamiento hegeliano

4.1. El progreso en la *Fenomenología del Espíritu*

Es fundamental empezar este capítulo aclarando que cuando decimos que para Hegel el Sujeto Absoluto se encuentra en la base de todo lo real, no debemos pensar que su filosofía lo presupone como tal de antemano y sobre él construye todo su pensar. Pues ello sería forzar a la realidad a mostrarse de una cierta manera, tal como lo hacen las ciencias empíricas y el saber matemático. Y en cambio, si la filosofía pretende aprehender el auténtico saber absoluto, la totalidad de su desarrollo, deberá limitarse a dejar que éste se manifieste por sí solo:

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.²⁰⁴

De esta manera, Hegel le pide al lector de su obra, que es un potencial filósofo, que evite inmiscuirse en el desarrollo de la cosa misma y permita que ésta se desarrolle necesariamente según su propia naturaleza. No obstante, más que limitarlo a la mera contemplación superficial de este desarrollo, le exigirá esforzarse por penetrar en cada uno de los momentos por los que el Espíritu ha pasado para abrirse así, a la verdadera experiencia del saber.

Ahora vemos que el Saber absoluto, lejos de ser la acumulación de datos sobre el mundo, es una “experiencia” que se tiene que vivir. Ello implica que sólo se puede acceder plenamente a él por medio del sentimiento que emana del movimiento natural de la Razón hegeliana. Las palabras por si solas son insuficientes para transmitir el

²⁰⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pág. 39.

Saber absoluto y por ello, se revela necesario que el lector se abandoné a sí mismo y se entregué a la verdadera “experiencia” por la que el Espíritu ha llegado a conocerse a sí mismo, a la cual sólo es posible acceder por medio de la auténtica filosofía de lo Absoluto:

no hace que pasen ante nuestros ojos, como en una revista, diversas formas de conciencia para que nos entretengamos, sino que considera necesario volver a experimentar todo aquello por lo que ha pasado a lo largo de la historia el espíritu humano. (...) lo que Hegel les pide no es meramente que lean acerca de ellas, sino que se identifiquen con cada una de ellas, una tras otra, hasta que su propio yo haya crecido lo suficiente para ser contemporáneo con el espíritu universal.”²⁰⁵

La filosofía de Hegel se nos presenta como la auténtica “experiencia” que el Espíritu hace de sí mismo, una y otra vez, por medio de un lector que será cada vez diferente. Y sólo a partir de esta experiencia de sí mismo es que podrá conciliarse verdaderamente con todo su desarrollo y elevarse a lo Absoluto. Al final del camino, el Espíritu se mostrará como todo lo real y las diferencias entre el ser y el saber, el mundo y la conciencia, el individuo y lo divino, lo finito y lo infinito se desvanecerán, sin embargo, esto es algo que se tiene mostrar por sí solo a lo largo de toda la filosofía hegeliana.

No es casualidad que la *Fenomenología del Espíritu* haya sido la primera obra escrita que formaría parte del gran Sistema hegeliano. Pues con ella logra introducirse en las discusiones filosóficas del momento al que pertenece y desde ahí transformar la misma filosofía al llevarla a un nuevo nivel. Debido a que en lugar de preguntarse por los límites del conocimiento, como hacen las filosofías de la reflexión, decide aventarse, sin más, a las diferentes formas del saber mismo y penetrar plenamente en todas ellas,

²⁰⁵ Kaufmann, op. cit., pág. 129.

pues tiene claro que si acaso existe un saber absoluto sólo podrá encontrarse en el saber mismo y no fuera de él.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel se detiene en el *saber* humano sobre el mundo y en las diferentes caras que éste porta a lo largo de su historia, para a partir de ellas elevarse al verdadero sistema de lo Absoluto. Aquí es importante enfatizar que con esta obra no busca representar la historia de la humanidad, sino sólo el desarrollo necesaria del saber mismo, es decir, Hegel dejará que en ella el saber transite por sí solo desde su forma más precaria hasta el mismo saber Absoluto: “La idea de ordenar todos los puntos de vista de importancia, en una escala de lo tosco a lo más maduro, es de contemplación deslumbradora como insensata es la tentativa de su ejecución en serio.”²⁰⁶

Claro que cada una de estas figuras del saber humano podrán reconocerse e identificarse con algún periodo histórico e incluso con los momentos por los que todos hemos pasado. Pues el saber no es una cosa fuera del mundo sino que el mundo mismo, que se muestra y se expresa en la historia universal y en la vida de cada individuo singular. Sin embargo, en estos últimos casos entra en juego la contingencia, el olvido y el azar, por lo que es muy fácil ir de una forma de saber a una anterior o quedarse petrificado en una de ellas. En cambio, el objetivo de Hegel aquí es mostrar el desarrollo del saber mismo en su completa necesidad, lo que sólo puede llevarse a cabo en la abstracción del pensamiento.

Esta primera gran obra de Hegel remite inevitable al viaje que emprende Herder en busca de las diferentes maneras de concebir a Dios. Así, al igual que el padre del “expresivismo”, Hegel se lanza a la mar en busca de una concepción más amplía del universo y, como Odiseo en su viaje a Ítaca, tendrá que batirse con grandes “monstruos

²⁰⁶ Ibid., pág. 144.

especulativos” que lo obligaran a renacer de sus propias cenizas y a levantarse del desgarramiento más amargo: “el espíritu humano naufraga una y otra vez, sufre toda clase de aventuras, muchas de ellas fantásticas, y en modo alguno parece hacer progresos a cada paso”.²⁰⁷ Al final, en su regreso a casa es que será capaz de comprender que cada fracaso fue necesario para llegar a ser lo que ahora es, pues aunque es todavía él mismo, es, al mismo tiempo, alguien totalmente diferente.

El sujeto de la *Fenomenología del Espíritu*, con el que el lector no puede evitar identificarse, sufrirá una y otra vez la frustración de reconocer la no verdad de su saber, lo que resulta sumamente trágico porque como conciencia que es, al perder su saber, se pierde también a sí mismo. Por eso, como dice Judith Butler, ésta se puede interpretar: “como un estudio del deseo y del engaño, como la sistemática búsqueda e identificación errada de lo Absoluto, un proceso constante de inversión que jamás alcanza un cierre definitivo.”²⁰⁸ No obstante, es importa enfatizar que el personaje de esta obra se levanta de cada engaño por el que pasa y aprende de él, haciéndose cada vez más fuerte y sabio, y es justo por eso que se puede hablar de un progreso en su desarrollo:

Cada engaño da lugar en seguida a una concepción más amplia de la verdad por la cual es posible trascenderlo. Este sujeto viaja, acompañado de una honestidad metafísica compulsiva, hacia una armonía dialéctica definitiva con el mundo. (...) lo negativo siempre es útil, jamás es debilitante en ningún sentido. Así, el sujeto de Hegel es una ficción de capacidad infinita, un viajero romántico que aprende siempre de aquello que experimenta.²⁰⁹

Sin embargo, también es importante señalar que este progreso no implica que cada saber por el que se pasa sea cada vez más verdadero que el anterior, pues cada

²⁰⁷ Ibid. pág. 152.

²⁰⁸ Butler, pág. 57.

²⁰⁹ Ibid., pág. 55.

saber es una totalidad entera que vale por sí misma y que es igualmente necesaria en el desarrollo total de lo verdadero, y por ello, en todo caso, se podrá afirmar que hay progreso en su desarrollo sólo porque en cada nuevo momento del saber se encuentra presente la “experiencia” previa de lo negativo, por la cual madura cada vez un poco más:

No le parece que algunos de los enfoques que estudia sean verdaderos y otros falsos, sino que unos son más maduros que otros, y que cabría intentar ordenarlos en una serie ascendente de acuerdo a su madurez relativa. Esto no quiere decir que lo que venga después sea siempre mejor y más atractivo: la primera niñez tiene su encanto insuperable, y la juventud no queda nunca eclipsada en ciertos respectos; más, pese a todo, existe una sucesión de desarrollo que Hegel trata de reproducir en la *Fenomenología*.²¹⁰

Sería imposible realizar aquí un examen exhaustivo sobre esta gran obra de Hegel, y por ello, nos contentaremos con mostrar, de manera muy general, la forma en la que se produce el desarrollo y el “progreso” del saber desde su forma más simple e inmediata a la más mediada y compleja de todas. Esto nos servirá de escalerilla para que, una vez que la identidad absoluta entre el ser y el pensamiento se haya mostrado por sí sola, podamos ascender a la Lógica hegeliana, en la que se aborda el desarrollo del ser en sus conceptos más puros y sin la cual es imposible comprender su *Filosofía de la historia*.

Bien podemos decir que son tres las macro-dialécticas por las que se desenvuelve el Espíritu en su *Fenomenología*, entablando entre ellas la dialéctica absoluta, que conforma la totalidad de la obra. La primera macro dialéctica naturalmente tendrá que ser la de la Conciencia, en ella el Ser se concibe como lo inmediato, lo dado en la experiencia sensible, el examen que la conciencia hace de sí misma la llevará a concebirse a sí misma en la totalidad de las cosas sensibles

²¹⁰ Kaufmann, op. cit., pág. 143.

transformándose en Autoconciencia, que es el momento de lo negativo, lo mediado, la conciencia que se duplica y se concibe como un otro. Pero el amargo sabor de saberse al mismo tiempo universal y singular, mutable e inmutable, llevará a la Autoconciencia a reconciliarse consigo misma y convertirse en Razón, que es la síntesis de los dos momentos anteriores, en ella el Ser es concebido como historia, como devenir y unidad de lo siempre diferente. Sólo entonces el Espíritu Absoluto se revela como tal, pues se comprende como lo que es en sí y para sí, como el final que es también el comienzo, la mediación de lo ya mediado, la negación de lo previamente ya negado.

Debido a que es el mismo Saber el que debe manifestarse por sí solo, la primera figura por la que comienza su desarrollo no puede ser más que la comprensión cotidiana que se tiene del ser, en la que hay un evidente olvido de la pregunta por el Ser. La certeza sensible es la primera figura que adopta la Conciencia, en ella el Ser se manifiesta como lo inmediatamente dado a los sentidos. Pero para nada debemos pensar que Hegel intenta hacer una descripción sobre la manera en la que funcionan los sentidos, sino que: “(l)e importa exclusivamente, la representación de ser que domina todo conocimiento sensible.”²¹¹

En la certeza sensible se considera que el Ser es lo que es captado por los sentidos de manera inmediata y, como todo es captable por los sentidos, aparenta ser el conocimiento más rico y concreto. Sin embargo, lo único que puede decir de las cosas es un simple “esto” y por eso es considerado en realidad como el saber ontológico más pobre y elemental, pues sólo puede decir del ser que “es”. Así, se presupone como un “saber singular del yo singular de una cosa singular”, pero el “esto” se revela en cada caso como algo distinto, el saber de lo singular se desvanece constantemente en un ahora y un aquí que, aún distinto, se mantiene y se revela como universal. La conciencia

²¹¹ Fink, op. cit., pág. 91.

terminará por reconocer que al querer conocer lo singular se ha quedado sólo con lo universal: “La certeza sensible ha tenido la experiencia de que cuando piensa lo singular como su objeto, piensa en verdad el ente singular como algo universal, como el ahora y el aquí.”²¹²

Ante esto, la certeza sensible se transforma en percepción, en esta nueva figura intentará aprehender el objeto de su percepción junto con sus propiedades: “El principio general de la percepción se expresa ahora sobre su objeto de tal manera que afirma que éste es la cosa de las múltiples propiedades. La cosa es algo simple que en sí mismo es una multiplicidad.”²¹³ El problema de la percepción radica en que las diversas propiedades de la cosa en cuestión no le pertenecen exclusivamente a ella y todas ellas son compartidas con las demás cosas. La cosa singular que se intenta conocer, entonces, se revela como una y múltiple y, a la vez, en una relación directa con todas las demás cosas: “El examen se desarrolla en una paradoja que lo abarca todo: la igualdad consigo mismo (la identidad) es al mismo tiempo la diferencia. (...) Lo uno es al mismo tiempo lo múltiple, lo determinado es al mismo tiempo lo universal.”²¹⁴ Y así, nuevamente, como el conocimiento del objeto singular se revela imposible: “Surge así el problema de llevar la experiencia negativa hacia lo positivo (...) la doxa o el buen sentido debe convertirse en entendimiento.”²¹⁵

La percepción se transforma en entendimiento y el saber se ve obligado a dar el paso del objeto singular al mundo entero, a la totalidad de todas las cosas, al ente en total. De esta manera, se produce un alejamiento de lo sensible a lo suprasensible, de lo finito a lo infinito. Ahí, en la figura del entendimiento, la “Fuerza” se revela como la categoría de las categorías que atraviesa el ser de todas las cosas. Mediante ella la

²¹² Ibid., pag. 108.

²¹³ Ibid., pág. 130.

²¹⁴ Ibid., pág. 145.

²¹⁵ Ibid., pág. 146.

conciencia comprende el movimiento de las cosas, su paso de lo uno a lo múltiple y de lo determinado a lo universal: “La esencia de la fuerza consiste en exteriorizarse, expandirse, derramarse, y aún así permanecer unida en toda expansión y todo derramarse”²¹⁶ Por medio de la Fuerza se muestra el desdoblamiento de las cosas en dos partes autónomas pero que dependen mutuamente la una de la otra en igual medida. La esencia interna y oculta de las cosas se exterioriza, sale de sí, se hace existencia y ahí aparece tal cual es. Sin embargo, el hacerse exterior de una cosa implica el entablar relaciones dependientes con las demás cosas, la fuerza agente necesita una fuerza paciente en la cual poder exteriorizarse; es por eso que el fuego no calienta si no hay un objeto que sea calentado por él. Y de igual manera: “La conciencia y la cosa se sitúan en una relación de fuerza paciente y agente, constituyen, las dos juntas, el campo de juego de la fuerza.”²¹⁷

De esta manera, la conciencia se descubre a sí misma en una relación directa y “dependiente” con los fenómenos, pues es ella el medio en el que “aparecen”, que se exteriorizan, y, a la vez, sólo por ellos es que ella puede “percibir” y tener un mundo. Y de esta manera, es que llega a reconocerse a sí misma en ellos: “A través del fenómeno, el entendimiento queda fusionado con la interioridad de las cosas. (...) Con la intuición en la identidad propia del fenómeno y de la cosa en sí, alcanza la intuición de la identidad de la conciencia y objeto, y con ello, el paso a la autoconciencia.”²¹⁸

En la figura final del entendimiento, la conciencia, por medio de la categoría de Fuerza, concibe lo infinito como lo uno que se duplica a sí mismo. En este punto todas las diferencias de lo finito son superadas y el sujeto se muestra como siendo uno con su objeto. La conciencia se reconoce a sí misma en lo totalmente ajeno a ella y da el paso a

²¹⁶ Ibid., pág. 160.

²¹⁷ Ibid., pág. 175.

²¹⁸ Ibid. pág. 185.

la Autoconciencia. El problema de esta nueva figura que ha adoptado la conciencia es que se ha separado en dos partes que se muestran inconciliables. Por un lado, tiene ya en sí misma lo infinito, se reconoce en él por medio del pensamiento, sin embargo, no deja de ser un ser finito, con deseos animales, que nace y muere y que no puede existir por sí sola: “Esta harta de sí misma, se rechaza a sí misma como lo nulo, como lo que tiene que ver con lo nulo, está entregado a lo mutable y no es capaz de elevarse a lo inmutable.”²¹⁹

Aquí empieza la famosa dialéctica del amo y del esclavo, la cual alcanza un alto nivel metafórico. Hegel habla de la nueva figura del saber que ha adoptado la conciencia en la que se tiene a sí misma por objeto, pero al mismo tiempo deja la teoría del conocimiento y da el salto a la práctica y a los problemas propiamente espirituales, los que se enfocan en las relaciones personales, la libertad y la construcción de un mundo ético. Por ello, Rubén Dri, señala que: “Aquí nos encontramos con el espíritu, es decir, el yo es el nosotros y el nosotros es el yo. Sujeto intersubjetivo”.²²⁰ Lo que hace que las dos figuras en las que se desdobra la Autoconciencia pueden también representarse como dos personas distintas en una lucha a muerte por el reconocimiento del otro.

La conciencia que se reconoce en el pensamiento de lo inmutable, podría representar al amo y aquella que se encuentra todavía en lo finito, anclada a la naturaleza, al esclavo. El amo, al no tenerle miedo a la muerte, somete al esclavo, que si la teme, y le exige su mirada sin darle la suya a cambio. No obstante, la situación se revierte completamente, pues, por un lado, el amo se vuelve totalmente dependiente de su esclavo ya que depende de su trabajo para poder mantenerse con vida, y así, de algún modo, el esclavo se hace amo y el amo se hace esclavo. Y además, y al mismo

²¹⁹ Ibid., pág. 243.

²²⁰ Dri, , *Hegelianas*, op. ci., pág. 22.

tiempo, como el amo no reconoce al esclavo como otra verdadera autoconciencia, el reconocimiento que puede obtener de él se vuelve nulo, pues en realidad su mirada no vale nada para él.

Al final, es por medio del trabajo y la angustia ante la muerte que el esclavo podrá reconocerse a sí mismo en sus productos culturales y a través de ellos, elevarse a la concepción de su propia libertad: “crea el mundo de la cultura, el ethos o segunda naturaleza en la que podrá desarrollar su vida. (...) Mediante el trabajo formativo o creativo, se crea como sujeto y se hace plenamente consciente de ello.”²²¹ Con ello, la conciencia se vuelve “estoica”, se desvela como libre en el pensamiento aunque esclavo en la práctica. Pero la libertad abstracta del pensamiento no es suficiente y la conciencia no podrá evitar tratar de hacerla efectiva y al hacerlo, pasa al escepticismo que se manifiesta como la negación de todo el mundo sensible, y así, la autoconciencia también se niega a sí misma.

La autoconciencia escéptica ha mostrado que la distancia entre lo infinito y lo finito es insalvable y ante esta fatal contradicción busca refugio en la religión y da el paso a la conciencia desventurada: “La autoconciencia no logra reunir el pensamiento de lo inmutable y lo mutable, de lo universal y lo singular. (...) la desventura de la conciencia consiste en la escisión de la comprensión del ser entre *essentia* y *existentia*.”²²²

En esta nueva figura, la autoconciencia pone lo infinito y lo propiamente universal en un Dios trascendente al que se entrega sin mediación alguna y con quien espera poder reconciliarse después de la muerte. Pero, al hacerlo, la Autoconciencia, aunque sin ser consciente de ello, se ha transformado ya en Razón: “Únicamente en la medida en que la conciencia que renuncia a afirmarse como una realidad efectiva

²²¹ Ibid., pág., 25.

²²² Fink, op. cit., pág. 253.

independiente junto a otras es como se gana sí misma en su totalidad omniabarcante y se experimenta como la singularidad en la que queda contenido todo lo singular y lo universal del ente.”²²³

En la conciencia religiosa lo singular se niega y al hacerlo se entrega a la comunidad, que es lo propiamente universal. No obstante, en un primer momento: “dado que se ha sometido a ritos que no entiende, ha aceptado dogmas, es la razón en negativo.”²²⁴ Se muestra como la Razón en negativo, que sólo negándose podrá hacerse positiva. La conciencia desventurada se examina a sí misma y al hacerlo, abandona el más allá y regresa a sí misma, al más acá, donde se le revela que: “la diferencia que tortura a la conciencia desventurada está planteada por ella misma y que ésta conforma el lugar en el que se disocia lo diferenciado, la conciencia se convierte en razón. La razón abarca la entera relación de saber y ser.”²²⁵ Este tránsito parece hacer referencia al que se produce del feudalismo al renacimiento, debido a que ahora la conciencia sabe que ella es toda la realidad: “es el momento en que el sujeto sale de la familia, formula su proyecto de vida, elige su profesión, elabora estrategias de acción.”²²⁶ Sin embargo, todavía tiene que trabajar para comprender su verdadera libertad, es decir, todavía debe lograr reconciliar al yo especulativo o teórico con el yo práctico de la vida diaria, para el cual el objeto se sigue presentando como lo ajeno sobre lo que trabaja para sobrevivir.

La Razón se sabe ahora como la totalidad de lo real y por eso se buscará a sí misma en el mundo natural, primero, al buscar las leyes universales en la naturaleza orgánica y después, en la naturaleza inorgánica, para pasar finalmente a buscarse en el ámbito psicológico, en las leyes del pensamiento y después en su propia corporalidad.

²²³ Ibid., pág. 257.

²²⁴ Dri, op. cit., pág. 29.

²²⁵ Fink. Op. cit., pág. 269.

²²⁶ Dri, op. cit., pág. 29.

En todas ellas el sujeto está destinado a fracasar porque sólo puede realmente encontrarse a sí mismo en la vida ética.

Ahora la Razón se ha comprendido como actividad que se realiza a sí misma a lo largo de su historia a partir de la inevitable tensión que siempre existe entre el individuo y su comunidad. La primera figura del mundo ético por el que pasa la Razón es la del “placer”, en la que intenta realizarse en el mundo a partir del goce individual, no obstante: “La libertad desbocada tomaba la vida pero ansía más bien con ello la muerte.”²²⁷

El goce fracasa porque es un vacío que nunca se llena, y ante el eterno deseo frustrado y nunca satisfecho la conciencia no puede más que replegarse en su sentir interior y desde ahí, aspirar a hacer universal “la ley del corazón”. El problema de esta nueva figura radica en querer hacer ley universal lo que es su “sentir” particular, pues si acaso llegará a lograrlo terminaría por ir contra sí misma, además de que resulta imposible que esta ley del corazón sea la del corazón de todos.

Después de esta nueva catástrofe, la Razón pasa a la que será su última figura, la del caballero de la virtud, en ella, la conciencia individual contempla la comunidad del Estado como la tarea más importante a realizar y está dispuesta a sacrificar su individualidad para llegar a ella: “El individuo virtuoso se sacrifica al Estado, se desprende de sí mismo y de su fin propio cuando se confía al Estado.”²²⁸ Sin embargo: “el resultado es ser despedazado por los molinos de viento, terminar en la guillotina como Robespierre o en la hoguera como Jerónimo de Savonarola.”²²⁹

Por último, el caballero de la virtud cobra conciencia de que “el curso del mundo” no es tan malo como aparentaba ser y decide integrarse a él, realizarse en él y a

²²⁷ Fink, op. cit., 403.

²²⁸ Ibid., pág. 420.

²²⁹ Dri. *Hegelianas*, op. cit., pág. 31.

la vez, realizarlo por medio de su acción particular: “El todo del reino de la ética, o sea, el Estado, no sólo no exige el sacrificio de la individualidad, como sí lo pretende el reino de la virtud, sino que sólo en ese ámbito el sujeto puede realizarse plenamente.”²³⁰

De esta manera, el individuo se reconcilia con el Estado, lo singular con lo universal y la Razón con la totalidad de su desarrollo. La Razón se revela así como el único individuo y lo verdaderamente universal: “Resulta entonces que la más alta forma de la experiencia humana (y no hay nada que esté fuera de la experiencia humana), es la revelación de la identidad del ser y del saber.”²³¹

La conciencia se transforma en Espíritu absoluto al encontrarse como la totalidad de lo real en su propia historia espiritual. A través de esta comprensión que el Espíritu alcanza de sí mismo, se accede por fin al pleno reconocimiento de todos los individuos, en el que se les comprende como autoconciencias autónomas e independientes, pero a la vez, conformando una misma unidad espiritual. Es por esto que la realización de la libertad del Espíritu no puede ser entendida como el mero querer de lo individual, sino como la decisión plenamente racional de integrarse al curso del mundo que lleva en sí la necesidad interior del Espíritu universal.

Pero no debemos pensar que el desarrollo del saber termina entonces en la construcción de un Estado plenamente racional, sino que, a partir de él, es que el Espíritu puede y debe hacerse nuevamente comienzo y reconciliarse con cada una de las figuras por las que ha pasado en su formación. El Saber Absoluto no es el Estado racional, sino la reconciliación que el Espíritu hace consigo mismo desde él. Reconciliación que no puede darse de una vez y para siempre, sino que debe hacerse y rehacerse eternamente: “Pero en esta odisea nunca está dicha la última palabra, por ésta no existe. La última no es última en absoluto sino sólo en la relatividad de un tramo del

²³⁰ Ibid., pág. 31.

²³¹ Hyppolite, op. cit., pág. 11.

camino.”²³² Pues sólo a través de la constante y continua toma de conciencia de todos los individuos que se integran un Estado racional, a través de que todos ellos tengan la *experiencia* del entero desarrollo del saber, es que éste puede hacerse verdaderamente efectivo.

Después de haber revisado el desarrollo del saber, aunque haya sido de manera muy general, podemos ver que el progreso por el que pasa el Saber no consiste en tener cada vez más datos sobre el mundo, sino en que a través de las diversas figuras del saber el Espíritu cada vez se acerca más a la verdadera expresión de sí mismo, siendo su concepción del ser cada vez “madura”, desarrollada y compleja. El sujeto de la *Fenomenología del espíritu* nunca está ya dado de una vez y para siempre y por eso es que antes de dar con la adecuada expresión de sí mismo, primero tiene que hacerse, que formarse a través de la negatividad que le es inherente a sí mismo.

El camino que emprende el sujeto hegeliano es un camino que se crea y construye por medio del dolor y el desgarramiento más profundo y en este sentido, la historia de la verdad se revela idéntica con la historia de la no verdad, de la falsedad. Y de esta forma, la identidad del saber y el ser que se expresa al final del camino, parece implicar también la unidad de los contrarios, que, como a continuación veremos, será también la base de la *Ciencia de la lógica* hegeliana.

Ahora vemos que la diferencia con el progreso al que hace referencia Schlegel no es tan evidente, pues para ambos el Espíritu se despliega por medio de la “reflexión” hacía formas cada vez más complejas en las que están presentes las formas anteriores y porque al final del camino es posible pensar en una forma Absoluta que sea capaz de integrar y llevar en sí a todas las anteriores. No obstante, el progreso del saber por medio del cual el Espíritu desvela su concepción de sí mismo, es un progreso que pasa

²³² Dri., pág., 31.

de una forma a la que le sigue de forma totalmente necesaria, es decir, sólo hay un camino posible por el cual transitar, y en este sentido la “superación” entre un momento y otro se da de manera puntual y exacta. Y si bien es un recorrido que nunca puede darse por acabado, si es posible acceder a su completa “experiencia” y a la plena comprensión de él. Mientras que en Schlegel, el progreso se dispara en todas las direcciones posibles y la comprensión de lo Absoluto se queda estancado en la mera intuición sensible.

Como hemos dicho anteriormente, la filosofía de Hegel no puede reducirse únicamente al desarrollo necesario del saber a lo largo de todas sus diferentes posibilidades de ser, sino que también debe ser capaz de integrar a su sistema todas las demás esferas de lo real. La *Fenomenología del espíritu* ha mostrado la identidad entre el ser y el saber y a la vez ha desvelado cierta independencia del Espíritu con respecto a la humanidad, la cual se revela sólo como el vehículo de su expresión. De manera que ya es posible abandonar el mundo humano y elevarse al Concepto, en el que se expresa el movimiento del Ser en su forma pura, más allá del tiempo y del espacio.

4.2. El progreso en la *Ciencia de la lógica*

En la *Fenomenología del espíritu* pudimos contemplar que la más alta forma de la experiencia del saber arroja la plena identidad del pensamiento y el ser. Y justo a partir de este saber es que podemos pasar al reino propio de lo Absoluto, al pensamiento puro que se piensa a sí mismo, a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel: “La lógica hegeliana parte de una identificación del pensamiento y la cosa pensada. La cosa, el ser, no está más allá del pensamiento, y el pensamiento no es una reflexión subjetiva extraña al ser.”²³³

²³³ Hyppolite, op. cit., pág. 9.

La idea de un Dios trascendente es abandonada al final de la *Fenomenología del espíritu* y su lugar lo viene a ocupar el pensamiento mismo. Lo que implica que aunque la humanidad participa del pensamiento y que sólo por medio de ella es que el Ser puede comprenderse plenamente a sí mismo, éste no se reduce simplemente a ella, sino que el pensamiento mismo se eleva sobre ella y adquiere cierta independencia. Por eso, la lógica se separa de la conciencia humana, del mundo, de todo tiempo y todo espacio, y se anuncia como lo divino mismo antes de la creación:

la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. La ciencia contienen al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma. (...) Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse a sí: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.²³⁴

El pensamiento, entonces, ya no se muestra como una propiedad exclusiva del ser humano, sino atravesando todas las cosas, toda la naturaleza y todo el mundo espiritual. Sus “determinaciones” no son simples modos de cortar y ordenar el mundo, sino que son el mundo mismo, sus categorías son las categorías ontológicas de todas las cosas:

Las categorías difieren en primer lugar de estos predicados sensibles en que convienen a todo existente. (...) Aunque se hayan atribuido a las cosas sensibles, estos predicados no las caracterizan en cuanto sensibles, sino en cuanto inteligibles; es un pensamiento y ya no una imagen sensible.²³⁵

Sólo por medio de elevar el pensamiento sobre el ser humano es que éste podrá dejar el centro, sin perder su individualidad, y será capaz de integrarse verdaderamente a un Todo cósmico.

²³⁴ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Abada, Barcelona, 2011, pág. 199.

²³⁵ Hyppolite, op. cit., pág., 212.

El pensamiento es la base de todo lo real, sin embargo, éste ya no puede concebirse como un Ser fijo y eternamente igual a sí mismo, que desde el más allá sostenga el movimiento del más acá. Al contrario, el Ser es justamente el mismo “movimiento” que se encuentra en las cosas mismas, los dioses habitan nuevamente el mundo humano y se expresan como un pensamiento que en la eterna búsqueda de sí mismo, se transforma y transforma consigo mismo todas las cosas.

Es por esto que en la *Ciencia de la Lógica* Hegel busca encontrar la estructura pura del ser a partir de la cual se pueda comprender el movimiento de todo lo real, y mostrar que, al final de cuentas, el delirio báquico en el que todo nace y todo se disuelve lleva en sí mismo una estructura racional. Por eso, al igual que en la *Fenomenología del espíritu*, el pensamiento tendrá que encontrarse a sí mismo en su propio movimiento formativo, desde su forma inmediata, más elemental y simple, hasta la más compleja y desarrollada que es Idea Absoluta, la cual, como mediación de sí misma, logra conciliarse con la totalidad de su propio desarrollo: “El Logos es en efecto la aprehensión pensante de todas las determinaciones en tanto que son momentos de un solo y único concepto.”²³⁶

Evidentemente, la Lógica hegeliana no tiene nada que ver con la lógica tradicional. Esta última se enfoca únicamente en la forma correcta en la que deben enlazarse ciertos argumentos para llegar a una conclusión válida, que es posible expresar por medio de una proposición suelta. Pero como piensa la forma del pensamiento separada del ser, únicamente puede aceptar o rechazar la validez de los argumentos en cuestión, situándose lejos de la verdad de las cosas. El problema de esta lógica tradicional, sobre la que se sostienen las ciencias empíricas, es que descansa

²³⁶ Ibid., pág. 92.

sobre el principio de identidad y de no contradicción que arroja una concepción del Ser como algo externo, quieto, fijo y eternamente igual a sí mismo.

Es por esto que las ciencias empíricas, al considerar al *sujeto* de sus proposiciones como algo fijo que debe ser totalmente contenido en su predicado, son incapaces de relacionarse con las proposiciones negativas y ver lo positivo que hay en ellas. En las proposiciones empíricas la cópula “es” que une sujeto y predicado no ha sido reflexionada y no se alcanza a concebir como la unidad de lo diferente, como el tránsito de una a la otra y viceversa.

En cambio, la nueva lógica de Hegel, al sostenerse sobre el principio de la contradicción, afirmará todo lo contrario: “admite una identidad que es contradicción y una contradicción que es identidad.”²³⁷ Pues para este gran pensador, la condición necesaria de que algo pueda determinarse como tal, es que exista su contrario con el cual diferenciarse y afirmarse. Claramente, es imposible imaginar la existencia del bien sin la del mal o la existencia de la luz sin la oscuridad, ya que: “cada uno sólo tiene su propia determinación en relación con el otro, y sólo está reflejado en sí en tanto que él se refleja en el otro.”²³⁸

Pero el “es” de las proposiciones especulativas no muestra una identidad fija y quieta, sino una determinación que está deviniendo contantemente a su contrario. Decir que el ser *es* nada o que el bien *es* mal quiere decir que ambos elementos de la proposición comparten una misma unidad, y que por ello, en su movimiento circular, sólo pueden ir de un lado al otro. Es por ello que Hegel pone en el centro de la lógica a la contradicción, a partir de la cual el Ser se pone y se desarrolla a sí misma. Pero el Ser no se queda en el puro devenir a la nada, y de la nada al devenir, sino que la reflexión que hace sobre sí progresa también en espiral, llevándolo a determinaciones cada vez

²³⁷ Ibid., pág. 103.

²³⁸ Ibid., pág. 165.

más complejas de sí mismo hasta llegar a la expresión absoluta en la que se comprende a sí mismo como la totalidad orgánica que es.

De esta manera, veremos que a lo largo de la lógica hegeliana, el pensamiento recorrerá las diferentes determinaciones que el ser hace de sí mismo y por medio de las se forma a sí mismo como una unidad orgánica. El comienzo será, al igual que en la *Fenomenología del espíritu*, la determinación inmediata y la negación de ella la llevará necesariamente a su posterior “superación” y así hasta llegar a la forma final que regresa a sí misma como mediación absoluta: “Son pues unos momentos que se encadenan dialécticamente, cada una de ellas refleja a las otras, enuncia un punto de vista sobre el todo que exige su superación.”²³⁹ Y por eso, como bien señala Hyppolite, el camino progresivo consiste en desarrollarse desde la expresión más básica que formula el ser sobre sí mismo, la cual se sostiene en los juicios cualitativos, que son inmediatos, hasta llegar a los juicios modales, que comprenden al Ser como mediación: “En su Lógica, Hegel sigue el progreso del juicio desde el juicio cualitativo que enuncia la relación inmediata de lo universal y de lo singular-esta rosa es roja- hasta el juicio modal que pone por fin de relieve la significación de la cópula.”²⁴⁰

Claramente, aquí tampoco podremos detenernos en el análisis puntual de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, y procederemos, sin más preámbulo, a realizar un brevísimo repaso sobre las determinaciones más significativas por las que se forma el Ser en la búsqueda de sí mismo. Es importante señalar también aquí que aunque es posible encontrar semejanzas directas entre los momentos de la Idea y las filosofías que se han dado a lo largo de la historia de Occidente, el desarrollo de la lógica no puede reducirse a ésta y debe comprenderse, antes que nada, en su forma pura, que va mucha más allá que cualquier historia posible: “la lógica no es una historia en el sentido

²³⁹ Ibid., pág., 216.

²⁴⁰ Ibid., pág., 184.

estricto, lo que ella desarrolla es un encadenamiento de las categorías, una génesis absoluta del ser. (...) es la historia eterna del ser que, al principio inmediato, se refleja como esencia, y se capta a sí mismo como su propio concepto, como sentido.”²⁴¹

Al igual que en la *Fenomenología del espíritu*, son tres también los principales círculos dialécticos por los que se desarrolla el Ser. El primero de ellos tendrá que ser el que surge a partir de la determinación inmediata del Ser, en ella todavía no hay reflexión y el Ser se comprende como lo inmediatamente dado. El momento de la Esencia es el de la negación de lo inmediato, se revela así, como la reflexión que se escinde entre fundamento y existencia. Y el Concepto es el último estadio en el que la escisión se restaura, es la negación de la negación, a partir de la cual el Ser se determina como mediación absoluta de sí mismo.

El comienzo de la *Ciencia de la lógica* no puede ser más que el mismo Ser inmediato e indeterminado que no ha sido llevado a reflexión alguna: “Este ser carente de reflexión es el ser tal como inmediatamente es en y para sí.”²⁴² Este ser inmediato e indeterminado no es todavía el Ser de Parménides, sino que es aquel que se revela en lo sensible, el que “está ahí” directamente. Pero en su inmediatez indeterminada, es decir, al no estar frente a otro, de él nada puede decirse sin sacarlo de su pureza. Por ello, se revela como la vacuidad pura, como el vacío intuir y, más aún, el vacío pensar: “El ser, lo inmediatamente indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada.”²⁴³ Ahora bien, la Nada, que es idéntica al Ser indeterminado, al ser la vaciedad de todo intuir y todo pensar, es también la diferencia absoluta, lo opuesto a todo lo determinado y así, al darse una especie de “identidad” como lo no determinado, se revela al mismo tiempo como algo también determinado: “Nada es con esto la misma determinación o,

²⁴¹ Ibid., pág. 219.

²⁴² Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., pág. 225.

²⁴³ Ibid., pág., 225.

más bien, carencia de determinación, y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es.”²⁴⁴

Sin embargo, el hecho de que el Ser indeterminado se descubra como la misma Nada, en identidad con ella, significa no que el Ser sea la Nada, sino que el Ser ha transitado a la Nada. Con esto, no se quiere decir que sean lo mismo, como simple igualdad muerta, sino que a pesar de ser idénticos son en realidad absolutamente diferentes, pues significan justamente lo opuesto, y por eso: “Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en el que ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.”²⁴⁵

Podemos ver que la imposibilidad de pensar al Ser en su total indeterminación, en su devenir a la Nada, lleva en sí mismo su propia mediación por la que pasa a comprenderse a sí mismo ahora como algo determinado. El Ser se intentará pensar, después de este movimiento reflexivo, en el “estar” de todo lo “determinado”. Ahora el ser se muestra como algo cualitativo, que está aquí, del que es posible decir algo, sin embargo, como bien indica Hegel: “Pero la determinidad pasa a disposición y cambio, y luego a la oposición de finito e infinito, que se disuelve dentro del ser para sí.”²⁴⁶ Lo determinado parece afianzarse en sí mismo al encontrar su cualidad, no obstante, este ser determinado se encuentra constantemente cambiando de forma, en eterno paso del ser al no ser, en devenir a la nada. Y por eso, aquí también el ser determinado se revela como el eterno devenir del ser a la nada y de la nada al ser.

El ser determinado se nos muestra entonces en oposición a todas las demás cosas, pero como siempre está en devenir a lo otro, a su no ser, él es también la propia

²⁴⁴ Ibid., pág., 226.

²⁴⁵ Ibid., pág., 126.

²⁴⁶ Ibid., pág. 241.

negación de sí mismo, va todo el tiempo más allá de sí mismo, y su límite aparece no sólo en lo que es, sino, más aún, en todo lo que no es, de manera que aparece conformando una unidad con lo infinito: “La naturaleza de lo finito mismo es pues en general la de sobrepasarse, negar a negación y venir a ser infinito.”²⁴⁷

En esta nueva unidad de lo inmediato entre lo infinito y lo finito que se pensará como lo Uno, lo determinado pasa a ser algo totalmente indiferente y la *cualidad* tendrá que convertirse en *cantidad*. Dentro de la cantidad se da nuevamente un regreso de lo Uno a lo determinado, que se expresa en el intento de aprehender el ser por medio de una medida. Por eso, mientras que la cualidad es la determinación inmediata del Ser, la cantidad ya expresa una “reflexión” del pensamiento consigo mismo, es un salir de sí, hacerse exterior y pensarse en relación con lo otro: “La medida es ya la esencia en la inmediato. Es el retorno inmediato a sí en la exterioridad.”²⁴⁸

Con ello, pasamos ya a la lógica de la esencia, la cual se presenta como la negación del Ser inmediato, aquí se da el paso de lo *sensible* a lo propiamente intelectual, es la reflexión del “para sí” en el que se abandona la inmediatez del Ser.

En la esencia el Ser se concibe detrás de lo inmediato, es lo que está en el fondo: “presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser.”²⁴⁹ El Ser inmediato pierde todo el respeto y pasa entonces a ser considerado como mera “apariencia”. Y así, al igual que en la Autoconciencia, el Ser viene a encontrarse como pensamiento desgarrado. El movimiento de la esencia será muy similar al mostrado anteriormente en el Ser inmediato, aunque, en lugar de moverse en el ámbito de lo puramente descriptivo, el concepto caminará por lo propiamente reflexivo, el intelecto.

²⁴⁷ Ibid., pág. 262.

²⁴⁸ Hyppolite, op. cit., pág. 236.

²⁴⁹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., pág. 241.

Por ahora, la *esencia* se presenta como pura “reflexión”, pura negación del Ser inmediato o como el saber que se interioriza y se repliega en sí mismo: “como simple esencia, que es en sí dentro de sus determinaciones en el interior de sí”. Este primer momento de la esencia parece recordarnos al momento del escepticismo radical, pues: en él es negado todo lo determinado y finito.” Por eso, la esencia aparenta estar lejos de este mundo, enfrentado a la apariencia o, lo que es lo mismo, el Ser inmediato se descubre como lo inesencial, como simple apariencia.

El problema recae ahora en que la esencia, para ser lo que es realmente, debe convertirse plenamente en el ser en sí y para sí y por lo pronto es sólo negatividad, simple identidad consigo misma. De esta manera, se ve obligada a hacerse uno con su otredad, que al ser su contradicción, su opuesto, su límite y diferencia, también le da su identidad: “en cuanto que la esencia es por lo pronto simple negatividad, tiene que poner entonces en su esfera la determinidad que ella sólo contiene en sí, a fin de darse estar y, luego, su ser para sí.”²⁵⁰ La esencia se reflexiona a sí misma y llega a determinarse como su propio fundamento: “lo que quiere decir en general es que no hay que considerar al ente como algo que es, como inmediato, sino como puesto.”²⁵¹ Y con ello, éste se revela emergiendo en el “estar”, siendo también existencia y apariencia: “El ser se niega, se hace apariencia, y el movimiento por el que, negándose, se pone, se hace la esencia de la apariencia.”²⁵²

La esencia, al determinarse como fundamento absoluto se revela como el en sí que no ha logrado devenir para sí. Y como su propia concepción de sí lo implica, se ve forzada a salir de sí, a convertirse en un “otro”, a expresarse en la apariencia, pero sólo para poder comprenderse, regresar a sí mismo e interiorizarse. Y de esta manera,

²⁵⁰ Ibid., pág. 439.

²⁵¹ Ibid., pág., 498.

²⁵² Hyppolite, op. cit., 237.

finalmente, la esencia se mostrará como la perfecta unidad del fundamento y la existencia. La previa negación del Ser inmediato es nuevamente negada y regresando con ella a la apariencia, sin embargo, ésta lleva en sí un proceso reflexivo complejo y, aunque es la misma apariencia, se ha transformado radicalmente y ahora no sólo es lo inmediato sino también, y al mismo tiempo, lo mediado.

Con ello, se da el paso a la *realidad efectiva* en la que se da la perfecta compenetración de la esencia y la apariencia, el en sí de la esencia se ha exteriorizado y el fundamento ha podido regresar a sí mismo, verse como un otro y hacerse la verdadera unidad del en sí y el para sí: “La inteligibilidad está entera en el desarrollo de la manifestación en la categoría de la realidad efectiva. (...) Esta realidad efectiva es la necesidad concebida.”²⁵³ Con esto, la contingencia de la apariencia se concibe como la necesidad interna de la esencia. Y justo esta necesidad absoluta implica ya el paso al Concepto, el último círculo a través del cual el Ser se reconcilia plenamente consigo mismo.

En el Concepto, el pensamiento hace un regreso a sí mismo y se concibe como es en verdad, como vida conceptual, se hace comienzo y aprehende la totalidad de la necesidad de su propio movimiento dialéctico: “La lógica del concepto vuelve a estudiar a su nivel todas las determinaciones del ser y de la esencia, pero las vuelve a estudiar para mostrar cómo se constituyen a sí mismas, cómo se ponen y se engendran.”²⁵⁴ Al hacer este regreso a sí mismo, el pensamiento abandona lo “objetivo” y pasa a lo propiamente “subjetivo”, pues el pensamiento subjetivo ahora se revela como el concepto ontológico que es inmanente a todo objeto.

Pero, como ya he señalado anteriormente, decir que el pensamiento se hace subjetivo es decir también que se hace sujeto. Un sujeto que nunca ha estado como base

²⁵³ Ibid., pág. 239.

²⁵⁴ Ibid., pág. 240.

de sus predicados sino que se conforma a partir de ellos. El predicado es el sujeto, el cual está en constante movimiento, en devenir, que se auto-forma y se pone a sí mismo a partir de sus diferentes determinaciones; las cuales se conectan entre sí de manera necesaria. En el Concepto, el sujeto se conoce a sí mismo y el mundo se revela como el objeto del conocimiento que se encuentra estructurado según conceptos; pues es el pensamiento que se ilumina como lo que subyace a toda la realidad y lo que la hace ser lo que es: “El concepto hegeliano del espíritu absoluto es la forma, más desarrollada, del ser que se ilumina a sí mismo.”²⁵⁵

En un primer momento, el Concepto se piensa como la necesidad interna de las cosas, como lo universal, idéntico a la totalidad diversificada. Pero el concepto sólo puede ser expresado por *juicios* a través de los cuales se produce una separación de los elementos que conforman al pensamiento en términos opuestos. En todo juicio se produce la conexión de dos términos diferentes, pero como el “es” no se concibe todavía como mediación ni como tránsito, no se alcanza a ver en ellos la *riqueza* de su conexión. La cual únicamente se empieza a desvelar cuando pasamos a los juicios modales, con los que se da el paso al *silogismo*.

En el silogismo se expresa la reconciliación entre el concepto como lo universal y el juicio que ha separado los términos en opuestos. A través de él es que los términos opuestos pueden dar el salto a pensarse formando una misma unidad sin perder la diferencia que los determina como tales. El Concepto se muestra, entonces, como este movimiento triple, pero como él es la estructura ontológica de toda la realidad, Hegel puede concluir que: “Todo es silogismo porque finalmente la realidad subyacente es tal que sólo puede ser comprendida como triplicidad de términos.”²⁵⁶

²⁵⁵ Fink, op. cit., pág. 41.

²⁵⁶ Taylor, op. cit., pág. 269.

Llegado el pensamiento a este punto, en el que se conoce a sí mismo como lo que es en verdad en sí, al igual que se da en el movimiento de la esencia, se ve obligado a salir de sí mismo y encontrarse en la realidad, en lo objetivo. Ahí se determinará, primero, como *mecanismo* en el que la cosa singular en su inmediatez exterior es indiferente a las demás cosas y a sus propias características. Después, al pensarse como *química* encontrará que las diversas sustancias están en relación intrínseca entre sí, por medio de esta concepción se eleva al concepto de *Teleología*, en el que la realidad entera se muestra atravesada por la necesidad interna del concepto.

Finalmente, el Concepto se transforma en Idea, la inmanencia se completa y se revela la génesis absoluta del sentido en general, con ello, el pensamiento se alcanza a expresar como totalidad absoluta, como Razón interna que hace a la realidad externa lo que es. Pero la Idea no es el todo articulado acabado de una vez y para siempre, sino que es más bien la mediación absoluta; es infinita no porque esté más allá, como fundamento de todo lo sensible, sino porque es ella el mismo acto de trascenderse a sí misma por medio de lo finito y de lo sensible.

Sin embargo, como bien indica Hyppolite, lo característico de la lógica hegeliana es que al mismo tiempo que se piensa a sí misma, piensa también a su otro: “Por eso el sentido comprende también el no sentido, el anti logos, es en sí tanto como para sí, pero su en sí es para sí, y su para sí es en sí.”²⁵⁷ La lógica es el pensamiento puro a través del cual se revela la unidad de los términos opuestos. Dentro de sí, el Logos alcanza, entonces, a comprender que sólo puede ser lo que es si él mismo está enfrenteado con un otro a partir del cual se diferencia, este otro es la naturaleza, que: “en tanto que es concebida, puede decirse que ella es Logos, que es su otro; pero en tanto

²⁵⁷ Hyppolite, op. cit., pág. 242.

que ella no se concibe a sí misma, conserva esta opacidad propia que hace de ella la anti-idea.”²⁵⁸

Así, Naturaleza y Logos se revelan formando una misma unidad. Pero esta unidad que lo abarca absolutamente todo es la Idea Absoluta, es pensamiento, ésta es la mediación o la unidad de la *vida* y el *conocimiento*. Y por eso, la única manera en la que el pensamiento puede llegar a conocerse plenamente a sí mismo en su necesidad interna es al hacerse otro, naturaleza, desde la cual se refleje y pueda volver a sí mismo: “La idea es así un proceso de poner a su otro y después recobrar su unidad consigo misma en su otro.”²⁵⁹ De esta forma, la idea pone la semilla en la tierra, los opuestos en la existencia, a partir de la que podrá desarrollarse orgánicamente.

Por último, es importante señalar que, de esta manera, la vida orgánica no es más que la expresión de la Idea y por eso, ésta se divide en diferentes niveles, de los cuales, el más alto es aquel en el que el ser se revela como propósito, como finalidad, y por eso, la vida en su grado más alto se desvela como el propósito del pensamiento por llegar a sí mismo, que lucha contra sí mismo por alcanzar el pleno conocimiento de sí mismo como universal concreto. Y cuando llega a hacerlo, por medio de la plena expresión de sí mismo, se cierra el círculo de la Lógica hegeliana; círculo que en realidad nunca cierra, sino que siempre abre.

Y de esta manera, veremos que el silogismo absoluto es el que expresa la relación entre Lógica, naturaleza y espíritu: “La naturaleza es lo que por exteriorización de la Idea hace posible al espíritu, por la cual es interiorizada la exterioridad o la naturaleza. Pero en tercer lugar, la Idea es el todo expuesto y manifiesto en la totalidad separada del *Geist* y la naturaleza.”²⁶⁰ Y así, aunque el Logos se revela como la razón

²⁵⁸ Ibid., pág. 141.

²⁵⁹ Taylor, op. cit., pag. 283.

²⁶⁰ Ibid., pág. 269.

que atraviesa y conforma todo lo real, éste necesita forzosamente de la naturaleza y, más aún, del espíritu para poder llegar a existir, a pensarse y a comprenderse plenamente.

Al igual que vimos en la *Fenomenología del espíritu*, vemos que el progreso se expresa en la lógica hegeliana no es un progreso que acumule cada vez más conocimientos, sino que sólo podemos decir que el Ser o el pensamiento progresa porque cada vez se desarrolla más y hace de sí una expresión más rica y compleja: “El progreso del pensamiento, su desarrollo, es el progreso mismo de la expresión. (...) este progreso de la expresión es el resultado de una lucha incesante gracias a la cual lo universal se hace conciencia de sí en lugar de caer en la nada.”²⁶¹ Para nada podemos afirmar que en cada nueva determinación del ser haya un poco más de absoluto, pues éste está completo en todas sus determinaciones, cada una de las cuales lleva en sí a todas las demás, porque lo Absoluto es el acto mismo de romper sus propios límites y trascenderse a sí mismo.

El pensamiento que se piensa a sí mismo se forma, se crea, y en el mismo formarse cada vez se acerca más a sí mismo, a la perfecta expresión de sí mismo, pero este acercamiento a sí mismo implica necesariamente un salir, un hacerse naturaleza y espíritu, pero sólo para a partir de ahí regresar a sí mismo, interiorizarse como pensamiento absoluto. A continuación, nos centraremos en la *Filosofía de la historia* de Hegel, la cual debe ser no sólo expresión de la Idea, sino también su condición de posibilidad. Y al hacerlo, podremos ver de mejor manera todo lo que implica verdaderamente el concepto de progreso hegeliano.

²⁶¹ Hyppolite, op. cit., pág. 32.

4.3. El progreso en la *Filosofía de la historia*

A lo largo de todo este trabajo, hemos podido contemplar que la identidad entre ser y saber que arroja la *Fenomenología del espíritu* y que impulsa al Ser a adentrarse en sí mismo, contemplarse y comprenderse como pensamiento en sus formas puras, es decir, fuera del tiempo y del espacio, termina por exigir la existencia necesaria de un otro que en el oponérsele, lo dota también de su propia identidad. La naturaleza es incapaz de pensarse a sí misma, de llevar lo que es en sí al para sí, y por eso es el otro del pensamiento, el anti-logos: “es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto.”²⁶² Y como tal, la condición necesaria para la existencia del logos mismo.

Es por esto que cuando Hegel afirma que todo lo real es pensamiento no quiere decir que todo lo que existe se encuentra únicamente dentro de la mente humana y que niegue la realidad de las piedras, plantas o animales. Al contrario, la Lógica exige que haya verdaderamente un otro, una naturaleza que sea lo opuesto al pensamiento. Sin embargo, como el pensamiento tiene la capacidad para ir más allá de sí mismo y comprender a su otro en unidad consigo mismo, es éste el que conforma la totalidad de lo real. Pues sólo en el pensamiento, la naturaleza y todos los elementos que la conforman, se hacen *para sí* y se elevan a lo propiamente universal, al Concepto.

Así, si pudiéramos llegar a imaginar un mundo sin lenguaje humano, sin palabras, no podríamos decir que las cosas siguen existiendo como las conocemos, y tanto así, que ni siquiera podríamos afirmar que en el mundo seguirían habiendo “masas”, porque el mismo concepto de *masa* ya está delimitando e imponiendo una cierta determinación sobre las cosas. Es en este sentido que debemos comprender que la

²⁶² Hegel, *Filosofía de la Historia*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2010, pág. 52.

Idea termina por imponerse como el orden supremo de todas las cosas y como orden supremo que es, como Razón, debe encontrarse también en todas ellas.

De esta manera, vemos que la naturaleza también se desarrolla a partir de la negatividad que le es inherente al pensamiento. La semilla es negada por la planta, la cual a su vez es negada por el fruto, no obstante, el fruto lleva en sí a la semilla y se revela en unidad con ella; el final se hace comienzo y la muerte genera siempre nueva vida. El problema con la naturaleza es que, encerrada en un eterno círculo siempre igual a sí mismo, nada verdaderamente nuevo se desprende de la negatividad que la conforma, no aprehende nada de lo negativo ni acumula sobre sí cada vez más *experiencia*. Y por ello, como menciona Taylor: “Aquí Hegel rechaza cualquier trueque con la evolución [...]el desarrollo existe en su manifestación en el *Geist*, pero no en la naturaleza.”²⁶³ De esta forma, tanto el pensamiento como la naturaleza, que se oponen radicalmente, necesitan un tercer término que logre conciliarlos, que sea su mediación y les permita llegar a comprenderse como siendo lo mismo.

Así, el Espíritu, que aparece como el medio entre la naturaleza y el pensamiento, sólo podrá emerger en el mundo como tal, al romper radicalmente con el mundo natural por medio del trabajo: “los hombres se desligan de la naturaleza en aquello en que son activos, al poner en obra una práctica, al realizar un trabajo.”²⁶⁴ La caída representa la manera en la que emerge el espíritu en la tierra, el ser humano ha sido expulsado del paraíso y la naturaleza se presenta como algo hostil contra lo que debe luchar para sobrevivir y auto-afirmarse, viéndose obligado así, a crear su propio mundo cultural, 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

²⁶³ Ibid., pág. 305.

²⁶⁴ Jacques D'Hondt, *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1973, pág.26.

hombre no es un representante cualquiera de una ‘especie’ eterna o inmutable dada: es creado y se crea, como individuo único en su género.²⁶⁵ Pero lo característico del mundo espiritual, a diferencia del natural, es que, como pensamiento que es, se desarrolla, transforma y autoforma siempre a partir de lo negativo. Y como este mundo espiritual debe ser expresión plena de la Idea, su historia tendrá que manifestar el movimiento necesario propio del Concepto.

Es fundamental que tengamos claro que en la *Filosofía de la historia* Hegel no está haciendo historiografía, sino filosofía, por eso, no le interesa ir sin más a los acontecimientos históricos para verificar simplemente la verdad objetiva de cada uno de ellos, sino encontrar en ellos un a priori ya dado, la Idea:

A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una historia.²⁶⁶

La dificultad de la labor que ahora Hegel se propone radica en que como la Idea es la estructura ontológica de todas las cosas, ésta se expresa en una infinitud de posibilidades de ser a lo largo del mundo y de la historia. Y por eso, ante este océano inabarcable de posibilidades de ser, la *Filosofía de la historia* tendrá que ser la expresión del más profundo “latido interior” de la Idea, es decir, Hegel no podrá detenerse en todos los sucesos, pueblos y periodos de la historia, sino sólo en aquellos momentos “objetivos” que logran expresar de la mejor manera posible la realización del movimiento interno y necesario de la Idea. Lo cual únicamente es posible si ya hemos recorrido el desarrollo propio de la Idea y estamos ya equipados con los ojos del concepto: “que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los

²⁶⁵ Kojève, op. cit., pág. 32.

²⁶⁶ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág. 41.

acontecimientos.”²⁶⁷ Pues: “la razón se ofrece a sí misma un contenido, que no está simplemente en la línea de los sucesos.”²⁶⁸

Como bien señala Hegel también en la “Introducción” a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la historia que nos va a narrar no es la única posible porque toda historia, para ser historia, debe llevar en sí una idea previa que se busca exaltar en ella, un a priori: “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.”²⁶⁹ Sin embargo, aunque la historia de Hegel no es la única posible, sí debe revelarse como la única “verdadera”, en el sentido en que debe ser la auténtica expresión de la Idea, del pensamiento que se piensa a sí mismo y que se realiza a través de ella: “lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano.”²⁷⁰

Ya hemos visto que el desarrollo tanto de la *Fenomenología del espíritu* como el de la *Ciencia de la Lógica* nos conducen a la concepción de que el Absoluto es libre, es decir, que es el mismo pensamiento quien se pone a sí mismo a través de la negación determinada que le es inherente, que toda su formación y desarrollo dependen exclusivamente de él mismo y que, al final, es la necesidad interior de su propia voluntad lo único que se ha desplegado a lo largo de su historia. Y así, de la misma manera, la *Filosofía de la historia* de Hegel tendrá que mostrarse como el camino necesario de la realización de esta misma libertad, de que el Espíritu llegué a comprenderse a sí mismo como voluntad libre desplegada en la historia universal: “El concrecer del espíritu hasta llegar a ser idéntico a sí mismo es la Historia universal (...)

²⁶⁷ Ibid., pag. 46.

²⁶⁸ Ibid., pág. 46.

²⁶⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ... pág. 6.

²⁷⁰ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág., 61.

Cuando la Historia realiza su meta, es que el espíritu ya no se determina por nada ajeno a sí mismo, y es, por consiguiente, libertad.”²⁷¹ La semilla de la libertad ha sido sembrada desde el inicio de la historia espiritual, está ya ahí, pero el Espíritu tendrá que enfrentar una larga y devastadora lucha contra sí mismo para llegar finalmente a ella y poder realizarla en la cumbre de la vida ética: “el fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice (...) la libertad es el fin que ella misma se realiza y el único fin del espíritu.”²⁷²

Ahora bien, como se espera dejar claro a lo largo de este apartado, la libertad a la que alude Hegel no debe confundirse con el mero querer individual, arbitrario y caprichoso con el que a veces la entendemos, sino que, más bien, tiene que ser comprendida como la voluntad por medio de la cual un pueblo crea su propia identidad, se despliega en su necesidad interior, se afirma a sí mismo y se separa de la inmediatez natural. El espíritu particular de cada pueblo es creado a partir de las relaciones interpersonales que se entablan entre los individuos que comparten un mismo espacio de vida, sin embargo, al mismo tiempo, éste se *objetiva*, se expresa en instituciones y en prácticas culturales específicas que terminan por imponerse sobre todos los individuos que la conforman. Y sólo a partir de ellas es que se puede decir que el Espíritu vive en libertad, se realiza y expresa una particular concepción de sí mismo que va más allá de toda particularidad: “podemos pensar las instituciones y las prácticas de una sociedad como una clase de lenguaje en el cual son expresadas sus ideas fundamentales(...) En ellas el espíritu de la sociedad está en cierto sentido objetificado.”²⁷³

Es por ello que para Hegel únicamente podemos entrar en la esfera de la Historia universal una vez que se ha consolidado un Estado que, al ser la: “unidad de la

²⁷¹ Ramiro Flórez, op. cit., pág., 194.

²⁷² Hegel, *Filosofía de la historia*, pág., 68.

²⁷³ Taylor, op. cit., pág., 338.

voluntad subjetiva y de lo universal”²⁷⁴ logra elevarse a lo propiamente sustancial y ser así, la expresión de lo verdaderamente racional: “Sólo en el Estado tiene el hombre la existencia racional (...) el fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista, y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones.”²⁷⁵ Sin duda, cuando Hegel habla de Estado se refiere a las instituciones jurídicas y políticas que por medio de las leyes logran hacer *objetivo* el aire que respira una sociedad particular, no obstante, y esto es importante, el Estado al que hace referencia no puede reducirse sólo a ello, pues también es conformado por las demás prácticas culturales y, sobretodo, por la vida ética que sustenta a toda sociedad: “En general puede decirse que lo que Hegel entiende por Estado no tiene el sentido precisamente jurídico político que tiene para nosotros, sino más bien el de sociedad humana.”²⁷⁶ Y es que en realidad, si miramos bien, para que las leyes jurídicas sean “racionales” deben ajustarse a la vida ética y no al revés; pues todo aquello que se imponga desde afuera no puede más que ir contra el mismo Espíritu.

Por lo pronto, vemos que el Espíritu vive a través de los diversos Estados a lo largo del mundo porque al ser la expresión de ciertas ideas universales, el pensamiento se hace efectivo, se realiza. Sin embargo, cada uno de estos se revela, al final de cuentas, como un individuo natural que: “como tal florece, madura, decae y muere.”²⁷⁷ Pero sobre la muerte de cada uno de ellos se sostiene y vive el Espíritu universal: “El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto.”²⁷⁸ El cual irá formándose a sí mismo a lo largo del tiempo histórico, saltando de un pueblo a otro y de otro a otro, hasta llegar al fin supremo, la realización de su

²⁷⁴ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág., 100.

²⁷⁵ Ibid., pág., 101.

²⁷⁶ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág., 36.

²⁷⁷ Ibid., pág., 71.

²⁷⁸ Ibid., pág., 66.

libertad: “el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo.”²⁷⁹

De esta manera, cada pueblo que tiene el privilegio de entrar en el desarrollo de la Historia universal sólo puede cumplir una función específica para la realización del Espíritu universal, pero una vez que ésta ha sido llevada a cabo, éste debe desaparecer y el Espíritu tendrá que viajar a un nuevo pueblo donde pueda realizar la superación de su etapa anterior: “cada pueblo ocupará un grado: misión particular y temporal. (...)después el espíritu emigrará otros pueblos.”²⁸⁰ De esta manera, cada nuevo Estado se construye a partir de la lucha y la pasión sobre las ruinas de uno anterior, sin embargo, al ser su negación, no sólo lo lleva completamente en sí mismo sino que, más aún, se muestra como su propia *superación*: “el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido.(...) resurge de la cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro.”²⁸¹

Como vemos, cada uno de estos pueblos tendrá que cumplir un objetivo determinado, igual de fundamental y necesario que todos los demás, para que sea posible la plena realización del Espíritu universal. Pero una vez que el objetivo de cada uno de éstos ha sido alcanzado por medio de la pasión y la lucha, el “objetivo” se normaliza, la pasión se desvanece y el pueblo desaparece: “Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo.”²⁸² Pero el Espíritu nunca muere ni tampoco puede perder el impulso que lo lleva a su plena realización, por eso, ante la crisis espiritual que se vive de un momento a otro, el Espíritu se mantiene vivo y en tránsito a la realización de una nueva forma a

²⁷⁹ Ibid., pág., 67.

²⁸⁰ Ramiro Flórez, op. cit., pág., 205.

²⁸¹ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág., 52.

²⁸² Ibid. pág., 71.

través de la pasión de ciertos individuos particulares; los cuales se revelan como los grandes héroes de la historia.

En un primer momento podría parecer que estos grandes individuos, que son capaces de cambiar la historia de la humanidad entera, son cegados por un deseo puramente egoísta, banal y superficial, no obstante, si miramos con atención, dirá Hegel, podrá desvelarse que la *pasión* que lleva a estas grandes personalidades a transformar sus sociedades no es más que un recurso propio del Espíritu universal que utiliza para transformarse a sí mismo: “la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño.”²⁸³

Si bien es cierto, como ya hemos dicho, que los individuos particulares no tienen la capacidad para mover la historia a su singular antojo, porque nadie puede ir más allá de su sociedad, si tendremos entonces que aceptar que para Hegel hay algunos individuos particulares que revelan una conexión más profunda con el Espíritu de su tiempo; aunque es importante señalar que es una conexión que se da siempre en un plano totalmente inconsciente: “Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención.”²⁸⁴

De esta manera, estos grandes individuos particulares luchan furiosamente por el cumplimiento de un proyecto personal, pero el resultado que arroja su lucha va siempre más allá de sus intenciones y el Espíritu de su pueblo se transforma en algo que ellos nunca pudieron llegar a imaginar. Y así, sólo a través de la lucha de estos individuos particulares es que el Espíritu se transforma y progresa hacia su plena realización. Al final, lo universal siempre termina por imponerse y lo singular, el individuo particular que ha renunciado a su felicidad personal, termina por desaparecer

²⁸³ Ibid., pág., 97.

²⁸⁴ Ibid., pág. 85.

del mapa: “Aquí es donde Hegel introduce su famosa idea de la astucia de la razón. La razón es representada en esta imagen como usando las pasiones de los hombres para realizar sus propios propósitos.”²⁸⁵

Podría caerse en el error de pensar que la *astucia* de la Razón, que utiliza la pasión individual para mover los hilos de la historia universal a su antojo, se opone radicalmente a la libertad individual, esto, al mostrarse como un proyecto pre-determinado que se le impone a los individuos particulares desde afuera. Pero en realidad esto se encuentra totalmente alejado del pensamiento hegeliano, pues, como ya hemos dicho, el Espíritu nunca está en un más allá separado de los individuos particulares, sino que sólo vive a través de ellos. Por eso, cuando decimos que los grandes héroes de la historia actúan conforme al Espíritu quiere decir que también actúan conforme a sí mismos; la pasión que sienten no es impuesta desde afuera, sino que es también una convicción propia y a la vez compartida por la comunidad a la que pertenecen: “los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo que está en el tiempo.”²⁸⁶

El problema recae en que la pasión es en gran parte oscuridad y por eso, aunque el individuo actúe libremente siguiendo una convicción propia o algún principio que toma por universal, no es capaz de salir de sí mismo y ver hacia donde se está verdaderamente encaminando el Espíritu, y en este sentido, aunque es libre, al mismo tiempo, al ya pertenecer a una historia que lleva cierto impulso, está también determinado. Y es que mientras no se haya llegado a la meta, a la plena realización espiritual, el individuo particular es incapaz de comprender en qué medida sus pensamientos, acciones y pasiones están siempre en concordancia con las del Espíritu Universal:

²⁸⁵ Taylor, op. cit., pág., 339.

²⁸⁶ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág., 92.

lo que los hombres están haciendo en la historia no lo pueden comprender por completo. (...) no trata solamente de una cuestión en la que la ambición de los hombres individuales esté siendo usada para propósitos exteriores. Más bien es que estos hombres, cuya ambición individual coincide con los intereses del Espíritu, se encuentran ahítos de una sensación de misión.²⁸⁷

Como vemos, lo que en realidad pasa es que el Espíritu no es únicamente pensamiento y conciencia clara de las cosas, sino que es también, y en la misma medida, pasión y oscuridad. Por eso, en un principio no aparece como un individuo bien formado que conoce el camino hacia donde va: “Pero la historia universal no comienza con ningún fin consciente.”²⁸⁸ Por eso es que el Espíritu no ríe ni está tranquilo cuando el individuo particular fracasa en sus aspiraciones por alcanzar la libertad, sino que sufre y se acongoja junto con él. Aunque claro, el Espíritu sobrevive al fracaso y la muerte de lo individual, aprende del pasado, acumula la experiencia de lo negativo y se construye a sí mismo sobre el fuego y sus propias cenizas. Y sólo una vez que ha alcanzado su objetivo final, la meta, es que la oscuridad se ilumina, que lo negativo se hace positivo, lo contingente se manifiesta como necesario y la libertad aparece como su propio destino.

Como bien se muestra a la largo de las páginas de la *Filosofía de la historia*, el desarrollo del Espíritu apunta a un fin determinado y por eso, el progreso que encontraremos en él no es el progreso de la Ilustración racionalista en el que: no hay ningún término, ningún fin último determinado, preciso. (...) El progreso, en todas estas representaciones toma una forma cuantitativa. Más conocimientos, una cultura más refinada (...) el fin permanece totalmente indeterminado.”²⁸⁹ El cual: ”sólo puede

²⁸⁷ Taylor, op. cit., pág., 339.

²⁸⁸ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág., 84.

²⁸⁹ Ibid., pág. 128.

juzgar las superioridades según puntos de vista indeterminados, los cuales son fines relativos y no absolutos.”²⁹⁰

Es por esto que cuando Hegel afirma que la idea de la libertad es el hilo conductor de la Historia universal, no debemos pensar que el progreso consistirá simplemente en que cada vez más seres humanos entren bajo un mismo concepto de libertad ya dado o porque cada vez las sociedades se hacen mejores y más felices. Sino que en realidad el progreso del Espíritu se sostiene sobre la idea de que éste siempre ha sido libre, aunque no lo sabe hasta el final, en su camino cada vez se acerca un poco más a conocerse a sí mismo, al expresar una idea de libertad cada vez más elaborada y desarrollada, que lleva en sí mismo cada vez más *experiencia* y lo acerca un poco a lo que es en verdad: “El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial.”²⁹¹ Pero cada uno de los momentos por los que el Espíritu se ha formado, además de ser un todo social bien consolidado, es igual de necesario y fundamental que todos los demás, y en todos ellos se encuentra lo Absoluto entero. Es por eso que no entran aquí juicios comparativos ni cuantitativos y que el progreso del Espíritu es únicamente de carácter cualitativo: “El espíritu es en su actividad tal que sus producciones y transformaciones tienen que ser representadas y conocidas como variaciones cualitativas.”²⁹²

Y así, de igual manera que la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, el Espíritu tendrá que progresar de pueblo en pueblo comenzando en el que se exprese una concepción de sí mismo simple, elemental e inmediata, hasta llegar a un

²⁹⁰ Ibid. pág., 129.

²⁹¹ Ibid., pág. 131.

²⁹² Ibid. pág., 128.

pueblo que exprese la plena comprensión de sí mismo y posibilite su plena realización como Espíritu que se sabe libre.

El Sol sale por primera vez en Oriente y se revela como lo Uno absoluto, el ser humano se encuentra aquí en una relación inmediata con lo sensible, con la naturaleza, pero la luz del sol es tan fuerte que ciega y anula toda particularidad. La polis griega y el imperio romano se revelan como el momento de la negatividad, de la reflexión a través de la cual el individuo ve su propia claridad y sale de la infancia y de la mera obediencia, sin embargo, aunque entra en el reino de la moralidad existe todavía una fractura radical entre el individuo y lo universal. La cual es subsanada por medio del cristianismo, el cual se revela como la reconciliación entre lo universal y lo particular, entre el individuo y su comunidad. A continuación veremos de manera muy general la manera en la que se da este movimiento progresivo del Espíritu en la Historia universal.

En el manuscrito que funge como la “Introducción” a la *Filosofía de la historia*, Hegel da algunas razones para no considerar a los pueblos de América ni a los de África dentro de la Historia universal, a pesar de que a la vez acepta la imposibilidad de comprenderlos y conocerlos plenamente. La principal razón de ello estriba en que ninguno de los pueblos que se llegaron a formar en ambos continentes tuvieron la fuerza o la capacidad para formar un Estado que se sostuviera sobre algún principio universal, a partir del cual el Espíritu pudiera impulsarse y desarrollarse. Pues para él, todos esos pueblos parecen reducirse, sin más, a tribus sobre las que siempre dominó la arbitrariedad del capricho y la inmediatez de la vida animal. No hay duda de que son muchos los cuestionamientos que se le pueden hacer a Hegel al respecto de esta visión tan reduccionista de la historia de ambos continentes, sin embargo, por lo pronto, sólo diremos que es verdad que estos pueblos no le interesan porque no está buscando la verdad de la historia del mundo entero, sino únicamente aquella de la que ha surgido la

idea de una “razón universal”; “razón” que no es universal por hallarse de igual forma a lo largo de todo el mundo, sino porque se revela como el pensamiento sin límites que todo lo puede. Por eso, la Historia universal de Hegel, que se concibe desde la incipiente Alemania de principios del Siglo XIX, se reduce a ser una historia meramente europea.

Como ya hemos dicho antes, para Hegel, a diferencia de África y América, Oriente si tiene un papel fundamental en la Historia universal, pues es ahí donde el Espíritu emerge, se eleva a un principio universal y se separa de la inmediatez animal: “se presenta un poder que existe en sí y por sí. (...) Esta relación con el poder sustancial enlaza a los individuos unos con otros.(...)En Asia despuntó la luz del espíritu, la conciencia de algo universal.²⁹³ Oriente aparece sumido en la intuición sensible, en conexión directa con la naturaleza y con una fantasía muy rica, sin embargo, no deja de considerarse como la “infancia” de la humanidad y, al igual que la certeza sensible, se revela como el periodo más pobre y elemental, pues como comienzo de la Historia que es, el Espíritu no se ha desarrollado todavía.

Lo característico de este primer momento de la Historia universal es que lo divino aparece como lo totalmente indeterminado, éste expresa lo sublime y la distancia infranqueable entre lo finito y lo infinito, que se refleja, por ejemplo, en la inmensidad de las Pirámides que: “más que expresar la interioridad de la Idea, apuntan a su indeterminación, al abismo infinito que separa lo finito de lo infinito.”²⁹⁴ Y acorde con esta concepción del mundo que anula la libertad individual, el poder de estas sociedades recae de manera absoluta e incuestionable sobre un solo individuo que se presenta como la encarnación del principio universal abstracto que rige al mundo: “con respecto a la

²⁹³ Ibid., pág. 195.

²⁹⁴ Flórez, op. cit., pág., 323.

cual el arbitrio subjetivo empieza conduciéndose como fe, confianza y obediencia.”²⁹⁵
Y así, en este primer grado de desarrollo espiritual la idea de la libertad en realidad no tiene cabida alguna: “Con el edificio suntuoso del poder único, al cual nada escapa y ante el cual nada puede adoptar una forma independiente, va unida la arbitrariedad indomable.”²⁹⁶

De esta manera, las sociedades orientales, al estar sumidas en la inmediatez de la naturaleza, sólo podrán utilizar imágenes sensibles para representar lo absoluto, como son, por ejemplo, el sol o las estrellas. Pero la total nulidad de lo particular y la “arbitrariedad indomable” del principio universal, llevarán al Espíritu a voltear sobre sí mismo y empezar a representarse a sí mismo como ser humano por medio del arte bello en la polis griega. Con ello, lo divino deja de concebirse como lo indeterminado y empieza a pensarse cohabitando el mundo junto a los individuos particulares. En la polis griega es negada, reflexionada, la inmediatez absoluta y se rescata el valor de todo lo particular, lo que da pie a la creación de un Estado democrático que se construye por la participación de todos sus *ciudadanos*, y con ello, ya entramos al primer hogar de la moralidad y la libertad. El problema de la polis griega radica en que la moralidad que se produce en ella es “provincial”, es decir, que se da de manera inmediata y por ello, expresa una total contradicción entre lo particular y lo universal: “Aquí la individualidad se desarrolla en la moralidad inmediata. (...) es la máxima contradicción, puesto que los dos principios se encuentran aquí de manera inmediata.”²⁹⁷

Al final, la idea de la libertad que se expresa a través de la vida ética de la polis griega es limitada y contradicha por aquella idea de destino que también ocupa un lugar fundamental tanto en sus tragedias como en las decisiones del Estado. El destino

²⁹⁵ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág. 203.

²⁹⁶ Ibid., pág., 205.

²⁹⁷ Ibid., pág., 206.

terminará por hacer sentir el peso de lo universal sobre lo provincial y hará reventar la vida bella de la polis griega. Como dijimos anteriormente, ya las comedias lograban expresar esta contrariedad en la vida de la polis y hacían sentir el vacío de la primera muerte de Dios. Pero sólo así, ante la muerte del Espíritu de la polis griega es que puede surgir un personaje como Sócrates, que impulsado por la búsqueda de un fundamento universal en la vida ética, termina por cuestionar los pilares de su polis, y al llevarla a su reflexión, a su negación, ésta termina por desmoronarse.

Sin embargo, ya con Sócrates se produce el paso al imperio romano que: “es expresión del hecho de que esta razón es ahora sentida como ubicada más allá del mundo.”²⁹⁸ Así, el Imperio romano viene a “superar” a la polis griega al nombrarse como el reino del fin universal. Pero aunque es un momento superior, es claro que no puede decirse que ahora los individuos serán más felices que en la polis griega, pues se ha llegado al momento de lo totalmente negativo, en el que lo particular es aplastado por lo universal abstracto. La diferencia con Oriente es que ahora lo universal no se identifica con lo sensible sino con lo inteligible. De esta manera, el Imperio romano que busca ser la realización de lo universal luchará por imponerse a lo ancho y largo del mundo entero, a pesar de que este universal abstracto aparece en un más allá lejano y en oposición directa con los individuos que lo conforman.

Lo que es importante señalar aquí es que aunque es un momento desastroso y desgarrador para el mismo Espíritu, que así lo expresa por medio de sus pobres manifestaciones en el arte, la religión y la filosofía: “Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo espíritu”.²⁹⁹ El peso del Estado obliga a que el individuo se refugie en sí mismo y surja así, finalmente, el concepto de persona que conocemos:

²⁹⁸ Taylor, op. cit., pág. 343.

²⁹⁹ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág. 207.

“a cambio de lo cual estos individuos reciben en sí la universalidad, esto es, la personalidad: tórnense en su ser privado personas jurídicas.”³⁰⁰

Esta separación radical entre polis y “ciudadano” se expresa de manera clara por medio de la religión judía, Dios es una abstracción que se comprende como libre subjetividad al ponerse un fin universal, aunque éste nadie puede comprenderlo. Dios aparece así, como el amo absoluto y la ley moral como un mandato que se impone de forma inmediata e irreflexiva desde afuera. Todo esto ocasiona que haya una distancia infranqueable entre lo finito y lo infinito, se desarrolla el Estoicismo y luego, por medio el Escepticismo, se produce la negación absoluta de este mundo. No obstante, el individuo ya está preparado para recibir a su salvador: “El espíritu, recluido en sus más hondas intimidades, abandona el mundo sin Dios, busca la conciliación en sí mismo y comienza la vida de su interioridad”.³⁰¹

El salvador será Cristo, que al ser la encarnación particular de lo divino, se revela como el tercer término del silogismo de la historia universal a partir del cual los momentos lo universal y lo particular logran reconciliarse en lo universal concreto. Así, con el Cristianismo, las condiciones de posibilidad para la plena realización del Espíritu están dadas, sin embargo, el Espíritu avanza a paso lento y todavía le queda un largo y duro camino por recorrer para que el mensaje de Cristo pueda hacerse verdaderamente comprensible y pueda realizarse en la vida ética.

Es importante decir que al igual que los integrantes del primer romanticismo alemán, Hegel construye una nueva interpretación del cristianismo sobre la muerte del Dios trascendente que, por ello, va totalmente en contra de él mismo; pues en el pensamiento hegeliano ya no es posible pensar en un más allá después de la muerte ni un Dios que sentado desde lo alto del trono castigue o perdone los pecados cometidos.

³⁰⁰ Ibid., pág., 209.

³⁰¹ Ibid., pág., 209.

Y por eso dirá Hegel que el Cristianismo únicamente se ha comprendido plenamente por medio de su filosofía, que pone en conceptos lo que éste ya decía por medio de la representación:

En el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en un primer término, Padre, poder de lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que es sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo.³⁰²

Como vemos, Cristo viene a expresar la unión entre lo universal y lo particular, a decirnos que lo divino habita en el “corazón” de cada uno de los seres humanos por igual y que lo infinito depende de lo finito justo en la misma medida que lo finito lo hace de lo infinito. El problema es que en un primer momento su mensaje es malentendido y aunque su muerte lleva a la “superación” del Estado romano con la creación de una comunidad religiosa, su mensaje es impuesto como dogma y la ley moral se revela como un mandamiento externo que hace imposible la conciliación de cada uno con su propio corazón. Por ello, en un primer momento, el cristianismo aparece como una religión “positiva” y la Iglesia católica se instaura como una institución poderosa. Y así, la bipolaridad del Espíritu se enfatiza y se hace aún más evidente con la existencia de un Estado dentro de otro Estado.

Pero ante la dura positividad de la religión cristiana y la flagrante corrupción que se da en todos los sentidos por parte de la Iglesia católica, el individuo vuelve a mirar hacia sí mismo y accede ahí a la Reforma protestante. Con ello, dirá Hegel que por fin la libertad se ha interiorizado y el mensaje de Cristo ha sido desvelado como es en sí

³⁰² Ibid., pág., 65.

mismo. Sin embargo, el Espíritu exige su realización efectiva en el mundo, lo cual implica que todavía queda bastante por transitar.

Con la interiorización de la libertad nos adentramos en el Renacimiento y empezamos el tránsito a la Edad moderna, a partir de la cual, el Espíritu deja la pasividad y vuelve enteramente a la vida: “En esta época de tránsito Hegel dice que el cielo del espíritu se aclara para la humanidad.”³⁰³ Pero el problema es que para que el Espíritu pueda desprenderse del dogma cristiano que lo ha sometido por tantos siglos, necesita irse ahora al extremo contrario, manifestarse como su negación absoluta y afirmar lo individual como lo verdadero y lo propiamente universal. Las consecuencias de ello, del paso a la Ilustración racionalista, son que el ser humano se concibe como el amo y señor del mundo e intentar adueñarse de todas las cosas por medio de cálculos matemáticos. Con ello, el entendimiento se confunde con la razón, el principio de no contradicción se impone sobre todo saber analógico y lo cuantitativo sobre todo lo cualitativo. De esta manera, el mundo se homogeneiza y se convierte en una gran maquinaria que hay que dominar para el beneficio de la especie humana.

Esta concepción Ilustrada del mundo y la libertad humana presenta contradicciones por donde se le mire. Se valora la “producción” sobre todas las cosas y se desprecia la vida pasiva y contemplativa, pero al mismo tiempo, con los avances tecnológicos, se anhela que la vida pueda ser cada vez más fácil y sin esfuerzos. Asimismo, se afirma la libertad del individuo y en nombre de ésta se lucha por homogeneizar el mundo y por crear, finalmente, una sociedad de masas que anula las diferencias y en las que el individuo no existe. Además, se afirma la igualdad social y sobre ésta se instaura un sistema económico que lo único que hace es agrandar cada vez más las diferencias sociales.

³⁰³ Flórez, op. cit., pág. 295.

La Revolución francesa, consciente de algunas de estas contradicciones, intenta llevar la idea de la libertad individual absoluta a la realidad efectiva al crear un Estado y un sistema político conforme a ella. No obstante, como ya sabemos, las consecuencias resultan desastrosas. Pues al reducir lo universal a lo individual no acepta ningún tipo de límite y la insaciable revolución lleva necesariamente al caos y a la destrucción de todos contra todos.

De esta manera, con la Ilustración racionalista, el Estado deja de ser la expresión de una historia y un sentir general y se convierte en una cuestión de ingeniería mecánica que busca resolver los problemas de una sociedad atomizada, la cual, se piensa, puede aplicarse de igual manera a cualquier tiempo y lugar que se quiera. Pero esto, claramente, va totalmente en contra de todo Estado verdaderamente racional:

La idea de diseñar simplemente una constitución y luego ponerla en práctica es una idea ilustrada. Trata la cuestión como un problema de ingeniería, como un asunto externo de medios y fines. Pero una constitución requiere de ciertas condiciones en la identidad de los hombres, en cómo se entienden a sí mismos; por tanto, esta idea ilustrada es radicalmente superficial.³⁰⁴

Para Hegel la brutal escisión que se hace manifiesta en la Ilustración racionalista entre el individuo y la vida espiritual es un problema fundamental con terribles consecuencias, sin embargo, aparece como un momento fundamental en el desarrollo del Espíritu porque ha permitido romper con las formas de poder anteriores: “Se han barrido las viejas estructuras positivas”³⁰⁵. Y además, porque al afirmar al individuo como un ser totalmente autónomo, éste podrá conciliar, por sí mismo, el deber del Estado con el auténtico querer.

A partir de esto, se preparan las condiciones para que se de en la Alemania de Hegel la plena realización del Espíritu, en la que llegue a comprenderse como lo que es

³⁰⁴ Taylor, op. cit., pág., 364.

³⁰⁵ Ibid., pág., 362.

en verdad y se realice, de esta manera, como lo verdaderamente Absoluto. Por eso, dice Hegel en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* que ha llegado el tiempo en el que la mirada de los hombres vuelva a elevarse a las estrellas. Pero claro, esto sin perder los pies del suelo en el que ahora se encuentran gracias a la Ilustración racionalista.

Evidentemente, para Hegel, es el Espíritu del pueblo alemán el que habla a través de sus palabras, el que se expresa por medio de su filosofía, y por eso, se revela necesariamente como el pueblo al que se le encomienda la tarea final de la historia universal, el único, por el momento, que es capaz de comprender plenamente el mensaje de Cristo y llevarlo a su realización al conciliar el Estado con la Religión, la razón con el sentimiento y así, el deber con el querer. Pues en el pueblo germánico: “el sujeto es libre por sí y sólo es libre por cuanto es conforme a lo universal y está sujeto a lo esencial: el reino de la libertad concreta.”³⁰⁶ La formulación de la filosofía absoluta ha sido posible sólo porque el pueblo alemán ha experimentado una larga y plena formación racional y, al mismo tiempo, porque al ser un país protestante, nunca se ha desprendido del sentimiento religioso que lleva consigo mismo a todas partes.

Sin embargo, debemos tener claro que el Estado racional que, de alguna manera, ya se presenta y que tendrá que desplegarse con toda su fuerza en una Alemania que todavía está emergiendo como tal, no es algo que pueda ni deba imponerse a la fuerza a lo largo y ancho del mundo, a pesar de ser la expresión final de la historia universal, pues, como hemos dicho antes, cada sociedad sólo puede ser la expresión de su propia historia, y en todo caso, ésta tendrá, primero, que formarse por sí sola, que vivir la propia experiencia de lo negativo, para después transformarse a sí misma y poder entrar por impulso propio al verdadero reino de la libertad.

³⁰⁶ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág. 210.

Aquí también es importante volver a decir que para Hegel la filosofía se revela como la expresión más clara que el Espíritu puede tener sobre sí mismo. Por eso, cada una de las filosofías que se han dado a lo largo de la historia, que en esencia son una sola en constante transformación, no son la creación de un individuo particular aislado y en oposición a un estado de cosas establecido, sino que es la expresión conceptual de un específico momento histórico que nunca se puede trascender. Con ello, la condición necesaria para que la filosofía pueda formularse es que el momento espiritual del que es expresión haya cumplido ya su misión, su transformación, y esté ya realizándose en aquella sociedad que se piensa a sí misma. Así también lo señala Hegel en el “Prólogo” de la Filosofía del derecho:

la filosofía llega de todas maneras siempre demasiado tarde (...) surge en el tiempo después de que la realidad ha completado su proceso de formación y está realizada. Aquello que enseña el concepto, lo muestra necesariamente la historia: que solo después de la madurez de la realidad lo ideal aparece ante lo real.³⁰⁷

De esta manera, la filosofía de Hegel, al igual que la de Sócrates y la de Descartes, es expresión de un momento de transición que ya se ha dado en el ámbito espiritual pero que ahora tiene que desplegarse en toda su extensión y realidad. Pero es importante aclarar que si bien la filosofía de Hegel exige que el Estado racional ya esté realizándose, pues es su condición de posibilidad, ello no quiere decir que el Estado prusiano de Federico “el Grande” sea su verdadera encarnación, pues como bien lo señala una y otra vez Taylor, son múltiples las críticas de Hegel con respecto a éste: “La teoría de que Hegel fue un apologista del Estado prusiano existente es resultado de una

³⁰⁷ Hegel, *Filosofía del derecho*, op. cit., pág. 18.

ignorancia histórica lamentable. Pasa por alto cuantos rasgos del Estado racional de Hegel tenían que ser realizados aún en la Prusia de sus días.”³⁰⁸

Y por eso, más bien debe entenderse por Estado racional a la vida ética que, aunque todavía está en una forma incipiente, ya se comparte entre los alemanes y se manifiesta por medio de un arte con el Romanticismo alemán y con una religión que aparece como la cumbre del protestantismo, que no está en pugna con las instituciones jurídicas. Y ahora, por medio de su filosofía que pone en conceptos lo que ya estaba en el fondo de ambas configuraciones espirituales, es que es posible pensar en la construcción de una constitución y en instituciones acorde a ella: “La tarea de la filosofía es promover esta identificación poniendo al descubierto los cimientos racionales de lo real, y a través de esta identificación el estado racional llegará a su finalidad.”³⁰⁹

El pueblo germánico se revela dentro de la filosofía hegeliana como el momento cumbre en el que el Espíritu puede reconciliarse con todo su pasado, comprenderse como universal concreto y alcanzar la verdadera libertad, aquella a través de la cual el individuo autónomo decide por voluntad propia integrarse a un todo cósmico. Así, pareciera que la idea de la libertad en el pensamiento absoluto resulta muy pobre para lo que estamos acostumbrados a entender por ella. Pero hay que recordar que este todo cósmico no es una voluntad extraña, sino que es la verdadera expresión de uno mismo, que está latiendo en el interior de todos por igual. No obstante, esto no quiere decir que el Espíritu deba homogeneizarse, sino al contrario, pues al ser un reflejo de la Idea absoluta, debe ser un todo heterogéneo que permita las diferencias y en el que cada individuo particular pueda encontrar su peculiar relación con el todo mismo, pero

³⁰⁸ Taylor, op. cit., pág. 369.

³⁰⁹ Ibid., 371.

reconociendo al otro, a todo lo que es diferente, como la condición de posibilidad de su misma libertad individual.

Es muy curioso el hecho de que Hegel haya sido totalmente consciente de las grandes contradicciones que ya manifiesta el modo de producción capitalista y las grandes desigualdades sociales que genera, que parecen implicar la imposibilidad para la plena realización de la libertad y que, a pesar de ello, siga confinado en que en Alemania ya se ha llegado al verdadero Estado racional. Esto se debe a que no alcanza a ver del todo que la desigualdad social es esencial al espíritu del capitalismo o que no lo quiere ver porque se deja llevar por los grandes anhelos de su época que apuntan a que los tiempos mejores están a nada de realizarse, y por ello, confía así, sin más, en que el Espíritu ajustará y contendrá los impulsos egoístas que producen estas grandes desigualdades sociales:

La subjetividad racional habrá comprendido así que el individuo no puede crear simplemente la sociedad racional, que debe encontrarla también ahí como un orden que se despliega en la historia. Y cuando lleve a cabo esto, puede avanzar más allá del individualismo y una vez más retornar a la convicción ética, el sentimiento interno de ser uno con el orden realizado, donde se encuentra la más alta modalidad de libertad.³¹⁰

Ahora bien, al llegar a esta punto, a pesar de que todavía quede trabajo por hacer, como el Espíritu se ha convertido en Absoluto al comprender lo que él en verdad es, podemos decir que la Historia universal ha concluido, pero ello únicamente quiere decir que las etapas por las que la idea de la libertad se ha desarrollado se han cumplido, el fin del Espíritu se ha alcanzado y la Idea se ha completado. De esta manera, la *Filosofía de la historia* de Hegel cierra pero, al igual que la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*, también abre. Pues ello no quiere decir, como se ha llegado a

³¹⁰ Ibid., pág., 370.

pensar, que Hegel afirma la instauración de un Estado que sea igual a sí mismo por el resto de los tiempos, porque esto sería ir contra su mismo pensamiento y darle muerte al Espíritu. Ya que: “La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad.”³¹¹ Y es por eso que este final de la Historia universal, que es el cumplimiento del fin último del Espíritu, sólo alcanza su eternidad en el pensamiento por medio de la filosofía absoluta:

Ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto. Si hubiese algo que el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad. Pero, además, si hubiese algo así, habría de ser el pensamiento mismo, tal como se comprende a sí mismo; pues el pensamiento es lo limitado en sí y toda realidad está definida en el pensamiento. (...) el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo.³¹²

La filosofía de Hegel no puede defender la idea de un Estado racional que esté petrificado, pues ello va justo en contra de la esencia de lo verdaderamente racional. Y es que, en realidad, parece afirmar que como el Espíritu nunca podrá dejar de ser mediación de sí mismo, el Estado racional sería aquel que nunca cierra totalmente, sino que, de manera similar a la nueva mitología que propone Schlegel, aquel Estado debe estar abierto al cambio, al diálogo y a replantearse de tal modo que pueda todo el tiempo ser expresión plena de una sociedad que no puede nunca mantenerse exactamente siempre igual a sí misma. Pues justo no se debe perder la tensión y el impulso por la plena realización espiritual, es decir, pareciera que en realidad nunca puede darse por terminada la realización de un Estado racional sin que ello implique que éste deje de ser

³¹¹ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág., 63.

³¹² Ibid., pág. 148.

racional. Y aunque es posible imaginar que este Estado pleno se alcanzará algún día, si acaso ese día llega, se tendrá entonces que luchar para que al día siguiente esto no se normalice y caiga en el olvido y permanezca así, la realización del Espíritu siempre viva. Por eso, dice Hyppolite: “la historia es el lugar de este paso, pero este paso no es un hecho histórico. Y después está el olvido y la reminiscencia. La existencia, la relación del hombre con el Logos, devuelve al Logos a su lugar primero: pero dar luz supone una oscura mitad de sombra.”³¹³

Y esto porque aunque la historia es expresión de la Idea absoluta, es también naturaleza, contingencia y arbitrariedad, lo que implica que en ella también hay olvido, estancamientos y regresos radicales de una etapa a otra. Pero el Espíritu, a pesar de que puede sufrir grandes retrocesos y estancamientos en la realidad histórica, nunca podrá renunciar al impulso y a la lucha por encontrarse a sí mismo realizado efectivamente.

Por ello, es muy importante que tengamos claro que hay dos planos diferentes que al estar en contacto directo uno con otro se confunden muy fácilmente. Por un lado, se encuentra la historia que se construye en la vida diaria en un nivel temporal, mientras que, por el otro lado, el pensamiento Absoluto va más allá de lo temporal, de la vida y la muerte, y se revela como la verdadera eternidad: “Pero la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente.”³¹⁴ Razón por la cual, el Estado racional no se encuentra al final del sistema hegeliano, sino que a él lo completa la sección del Espíritu Absoluto, que no es otra cosa que el Espíritu comprendiéndose a sí mismo a partir de las concepciones que él mismo ha creado sobre sí mismo a través del arte, la religión y la filosofía; Y por medio de las cuales se hace verdaderamente eterno.

³¹³ Hyppolite, op. cit., pág., 259.

³¹⁴ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág. 212.

Es cierto que el pensamiento hegeliano se revela como el sistema Absoluto porque es la totalidad de las totalidades, en la que ya no caben nuevas formas de Saber ni de Ser; pues el desarrollo de todas estas formas se han agotado en el momento en el que se cumple el ciclo mediante el cual el Espíritu se reconcilia consigo mismo, con todo su pasado y todo su desarrollo, y se así con ello un resultado que al volver sobre sí mismo es también su propio comienzo. Pero decir que se han agotado todas las formas del ser, del saber no quiere decir que entonces el Espíritu se quede petrificado, sino, más bien, que desde cada nuevo presente tendrá que hacerse nuevamente su propio comienzo y desde ahí volver a afirmarse como lo Absoluto, sin dejar nunca de ser la mediación absoluta de sí mismo.

A lo largo de este capítulo, hemos podido constatar que en la *Filosofía de la historia*, al igual que en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*, el progreso surge a partir de la misma negación determinada inherente al pensamiento, por medio de la cual cada etapa es negada y al mismo tiempo conservada, pero no podemos decir qué tanto se conserva de la etapa anterior porque en cada una de ellas el Espíritu sufre un cambio interior radical que sólo puede ser percibido cualitativamente. Así, las expresiones de la idea de libertad, que es el hilo conductor de la Historia universal, son reflexionadas cada vez un poco más, pensadas más a fondo y por eso, arrojan cada vez una expresión más elaborada y compleja sobre la verdadera libertad espiritual que se realiza en la vida ética. Pero aunque la realización final del Espíritu debería implicar una mayor felicidad humana porque el individuo puede reflejarse por fin en su todo social y ser verdaderamente libre, no se puede decir que en cada nueva etapa los individuos sean más felices que antes, porque la felicidad es un criterio indeterminado, que además podría ser alcanzado de igual forma en cualquier etapa espiritual.

Por último, antes de pasar a las conclusiones finales de este trabajo, me parece importante señalar que es evidente que el progreso de Hegel, al poner en la base de todo lo real al concepto y al conocimiento y al ser su progreso que asciende de la oscuridad a la claridad hasta mostrarse como el único sistema absoluto, toma mucho de la Ilustración racionalista. Sin embargo, al mismo tiempo, al mostrarse como un progreso que se construye sobre una realidad que es flujo contradictorio, oscuridad y pasión, al considerar al Espíritu como la expresión del sentir de los individuos y al afirmar un sistema de lo heterogéneo, también se revela como un progreso romántico. De esta manera, Hegel aparece así, como el gran pensador de la Modernidad que abraza la crítica más radical y la negatividad más fuerte y las transforma en algo positivo.

No obstante, como pensador de la Modernidad que es, no logra salir de ella, y la eterna inquietud propia del Espíritu, su negatividad inherente, y la inevitable crítica que debe darse al poner en la base de todo al conocimiento, lo orillan a pensar en el deseo humano como algo nunca satisfecho y completo, y aunque el saber absoluto se revela como la cura de éste, en realidad no es algo que pueda darse de una vez y para siempre, y su plena realización aparece todavía en un futuro que parece inalcanzable: “hay mucho de un desarrollo adicional requerido por el principio de racionalidad que está lejos de estar encarnado en todas sus ramificaciones. De hecho, parece más probable que Hegel pensó que nunca estaría encarnado en un paradigma absolutamente perfecto.”³¹⁵ Y es que, más bien, el saber absoluto no busca llenar el vacío de la vida y superar la muerte y la oscuridad, sino todo lo contrario, busca asumir estas carencias, el dolor, la muerte, la oscuridad y la eterna insatisfacción de todo lo particular por medio de una plena comprensión de la realidad por la que podamos conducirnos de mejor modo y seamos así, aunque sea un poco, menos desdichados ante ella.

³¹⁵ Taylor, *op. cit.*, pág., 370.

Conclusiones

Como se ha mostrado en este trabajo, pensar las implicaciones ontológicas del concepto de progreso en el pensamiento de Hegel, nos obliga a adentrarnos en la Modernidad y todos los elementos que la conforman como tal: el tiempo lineal y la historia universal; el problema de la relación con el otro, con lo diferente; la muerte de lo particular y el deseo nunca satisfecho; la libertad individual, la vida ética y el Estado; y la compleja relación entre este último y la Religión, la razón y el sentimiento, la luz y la oscuridad, la conciencia y la inconsciencia.

A lo largo de este trabajo hemos podido observar que la principal característica de la Modernidad es su esencia *crítica* a través de la cual logra tomar distancia y diferenciarse de todo lo tradicional. Pero esta diferencia con lo tradicional lleva en sí misma la separación radical entre el individuo particular y su todo social, sin embargo, aunque es la crítica la que ha sacado al individuo de su ingenua tranquilidad, ella misma le ofrece las herramientas necesarias para volver a recuperarla en un nivel superior al que ha perdido. Pues el individuo moderno se sostiene sobre la certeza de sí mismo, se piensa autónomo y libre, con la capacidad para formarse a sí mismo de la mejor manera posible y actuar así, en beneficio de su todo social y de la humanidad entera con la que se identifica plenamente. Por eso es que aunque la crítica lleva en sí misma la negación del Dios trascendente, de toda vida más allá de la muerte y de la Providencia divina, a través de ella se respira un aire cargado de un fuerte optimismo. De ello, son ejemplo la Ilustración racionalista, el primer romanticismo alemán y el mismo pensamiento hegeliano.

Pero al poner a la crítica en el centro de la Modernidad, ésta no puede más que revelarse como esencialmente contradictoria. El tiempo se despliega en una sola línea

recta, se alarga y se aligera, pero de la misma manera se acorta y se vuelve muy pesado. Es por la crítica que podemos salir de nosotros mismos, hacernos un otro y junto con ese otro emprender un viaje por nuevos mares, adentrarnos en culturas distantes y hasta penetrar en la mente de alguien que murió hace más de dos mil años; la imaginación se libera y vuela por los aires de lo infinito, sueña con un mundo mejor y elabora proyectos por medio de los cuales realizarlos. Pero en ella, el individuo encuentra también su propia desgracia: el viaje nunca termina pues ya no hay tierra firme donde descansar; el tiempo pasa tan rápido que ya no alcanza para nada; el deseo que nunca se apaga lleva a la frustración, la ilusión a la decepción y la alegría al llanto; el futuro termina por nunca ser aquello que se imaginó que sería y el individuo se revela así, incapaz de llevar a cabo la plena realización de sus proyectos sociales, de crear un paraíso aquí en la tierra.

Pues para que la Modernidad no se convierta ella misma en tradición, no puede más que estar condenada a ser la eterna negación de sí misma. El individuo moderno flota sobre el vacío de la muerte del Dios trascendente, se refugia en sí mismo e intenta tapar el abismo que se ha abierto ante sus ojos a través del saber de las cosas; pero lo único que sabe es su propia muerte, su inherente fracaso y su ineludible desdicha. La barca en la que ha emprendido el viaje se desvela en medio de un océano sin fronteras y sobre ella aparece un cielo lleno de estrellas; aunque infinitamente lejanas, todas ellas.

Sin un más allá después de la vida, la muerte se apodera de cada rincón del planeta, el tiempo se vuelve aire, viento frío que pasa velozmente y se pierde para siempre; todo muere, todo se va, incluso los recuerdos más hermosos. El presente ya es pasado y cada segundo que se va se oscurece un poco más, tanto, que aún habiendo estado en él, llega a ser más incierto que el propio futuro. Ante esta inquietud incontenible del ser por ser lo que no es, el individuo moderno anhela un pasado original de felicidad, calma y tranquilidad que se coloca en un futuro inalcanzable;

hacia él apunta toda noción de progreso moderna, y aunque la plena realización del fin parezca imposible, su búsqueda es lo que dota de sentido a la existencia; por él hay que trabajar, luchar, esforzarse, crear e intentar siempre ir más allá de uno mismo.

Como se mostró en el primer capítulo de este trabajo, la Ilustración racionalista aparece como la primera expresión de la Modernidad, es la negación del Dios cristiano, del más allá después de la muerte y de la providencia divina. El individuo se emancipa, se libera del dogma, se vuelve independiente, autónomo y autosuficiente. Pone en sí mismo las condiciones de verdad y a través del método inductivo y deductivo se acerca al mundo con la intención de dominarlo y hacerlo algo útil para el ser humano. Sin embargo, su concepción del mundo se sostiene sobre una Razón matemática que se sigue pareciendo mucho al Dios cristiano.

Se confía, se tiene fe, en que hay un orden racional que subyace a todo lo existente, que sólo hay un único mundo posible, externo, eternamente igual a sí mismo que se puede medir y calcular con precisión, y que de igual manera únicamente hay una manera correcta de comportarse en sociedad. Sobre esta concepción del mundo se sostiene la idea de progreso que defiende Condorcet y los enciclopedistas franceses y que viene a sustituir a la providencia divina. Como sólo hay un mundo posible, se piensa que cada vez tendremos, necesariamente, más conocimientos y dominio sobre el mundo, la historia y la conducta humana, y que cada vez seremos más libres y más felices porque podremos satisfacer de la mejor manera posible nuestras necesidades básicas y podremos disfrutar, cada vez con menor esfuerzo, de nuestros productos y creaciones personales.

La Ilustración racionalista confía en que hay una relación directa entre el conocimiento, la bondad y la felicidad y por eso busca llenar de luz el mundo y no dejar nada en la oscuridad. No obstante, como bien sugiere el primer romanticismo alemán,

mientras más brillante sea la luz con la que se alumbró el camino, más oscura será también la Noche con la que ésta contrasta. Y por eso, lo único que sale verdaderamente a la luz son sus propios límites y contradicciones: se afirma la libertad de pensamiento pero sólo hay una forma correcta de hacerlo; se defiende la igualdad entre todos los seres humanos pero se instaura un sistema que no puede más que hacer más grandes las diferencias sociales; se afirma el reconocimiento del otro y su autonomía pero al mismo tiempo se le somete, el mundo se homogeneiza y se borran todas las diferencias; y además, al intentar huir de la oscuridad, del dolor, de la muerte, del error, de la injusticia y de la maldad sólo se logra estar más cerca de todo ello; y es que de tanto limpiar la herida, ésta se hace cada vez más profunda.

Las consecuencias de la concepción de un progreso como el que defiende Condorcet y los enciclopedistas franceses son evidentes, el mundo se convierte en una gran máquina, el arte en simple entretenimiento, la Religión en la mentira suprema que hay que combatir y el Estado en una cuestión de ingeniería mecánica que puede imponerse por igual en cualquier parte del mundo. Los individuos se encuentran abandonados, solos, en medio de un mundo sin colores, sin magia y sin dioses, en una incesante lucha a muerte de todos contra todos, trabajando 16 horas al día en algo que no se reconocen, creando un paraíso que no es y nunca será el suyo. El individuo autónomo y libre queda así, aplastado por el peso de la gran industria y del mercado.

El problema de la Ilustración racionalista fue el haber confundido la libertad con el mero capricho particular, la felicidad con el disfrute personal, que las pasiones egoístas se impusieron sobre las altruistas y que el ámbito económico se erigió por encima de cualquier otro. Sin embargo, a pesar de lo desastroso que puede parecer el panorama, la Ilustración racionalista deja abierta la puerta para que las condiciones de vida cambien, o al menos, para que se intenten cambiar. Pues es por ella que se fundan,

al menos en el discurso, Estados abiertos a la participación ciudadana que reconocen los derechos humanos y la autonomía del individuo; y que permiten, por ello mismo, que la crítica subsista y que a partir de ella, se construyan nuevas maneras de pensar el mundo y de relacionarse con él.

Como vimos en el segundo capítulo de este trabajo, las consecuencias de la Ilustración racionalista viajan por toda Europa pero se sienten con más fuerza en una Alemania desgarrada y dividida. Sin embargo, ahí el pietismo posibilita que la razón no esté peleada con el sentimiento y que se pueda producir una revolución artística contra el mundo mecánico e industrial de la Ilustración racionalista.

El primer romanticismo alemán aparece así, como la gran crítica a la misma crítica ilustrada, es un movimiento ilustrado o moderno porque sigue afirmando la autonomía y la libertad del individuo particular pero se separa de la Ilustración racionalista porque rechaza la razón matemática, abstracta e inmediata que éstos defienden, porque lucha contra lo gris y lo absurdo de la vida diaria de producir por producir sin que haya una identificación entre el trabajador y el objeto producido y porque se manifiesta contra la idea de que el mundo sea reducido a una única forma posible de ser.

Son los poetas románticos los que encuentran en la *crítica* el medio para rebelarse contra el mundo ilustrado, para defender una concepción del mundo que afirma la vida en su temporalidad asumiendo la muerte y el dolor que la conforman. Para ellos, el mundo no es una máquina homogénea, sino incesante flujo contradictorio, inquietud eterna por ser lo que no es, pero que habita en el interior de cada uno de nosotros, pues al mismo tiempo que el individuo es una expresión del Todo, es aquello por medio de lo que el Todo se crea a sí mismo.

Ante la imposibilidad del saber conceptual para aprehender la vida, el arte deja de considerarse como mero entretenimiento y se empieza a concebir como la más auténtica expresión del Espíritu, del Ser, como aquello que dota de un bello sentido a los horrores de la vida, que sostiene y le da sentido a la existencia, que permite afirmarnos sobre el vacío e impulsarnos hacia la infinita riqueza espiritual de lo heterogéneo.

De esta manera, el arte se revela como el medio a través del cual es posible aprehender la infinitud de mundos posibles, la inagotable relación entre las cosas que conforman lo Absoluto. Pero esto no quiere decir que ahora se busca borrar de la faz de la tierra a la razón, pues en realidad se busca que razón y sentimiento, entendimiento y arte caminen juntos, porque sólo así es que es posible pensar en una plena integración del individuo autónomo y creador con su comunidad y, más aún, con el Cosmos mismo.

Por eso, ante la situación trágica por la que pasa Alemania en aquel entonces, el primer romanticismo alemán busca la creación de una nueva mitología que logre expresar un sentir general pero que no anule la autonomía del individuo. La nueva mitología no busca crear individuos sumisos sino todo lo contrario, busca exaltar la imaginación y la creación artística y científica; que lo ordinario se haga extraordinario; que el individuo se reconozca en sus productos, se refleje y se piense a través de ellos; que el Espíritu se despliegue en su riqueza infinita y el individuo pueda afianzarse con valores que realmente quiere, pues serán aquellos que broten naturalmente del sentimiento y de la comprensión de la pertenencia a una comunidad divina y humana al mismo tiempo.

Con el primer romanticismo alemán, el lenguaje deja de ser una mera herramienta para comunicar hechos de un mundo externo y se convierte en el mundo mismo. Ya no hay sólo un mundo posible ni una única manera correcta de actuar y

comportarse; el fundamento del que todo nace y en el que todo muere se concibe como la eterna Noche que no puede ser totalmente esclarecida por el saber conceptual, pues el malentendido se revela como la condición de posibilidad de todo acto comunicativo. Es por ello que lo Absoluto no puede más que ser intuido sensiblemente; pues comprenderlo o hacerlo Sistema, amarrarlo y someterlo bajo una única forma, sería ir contra su propia esencia. No obstante, es justo la oscuridad del fundamento lo que se revela como el motor de la realidad, lo que la dota de vida, y lo que permite que podamos ser verdaderamente libres.

Ello no implica que nada se pueda llegar a conocer del mundo, sino sólo que el conocimiento se comprende también como algo sensible. Las obras de arte son un espejo en el que no podemos evitar reconocernos y cuestionarnos, cada una de ellas se revela como un mundo propio que por medio de la negatividad propia del pensamiento se abre a nuevas formas de ser y establece así también una conexión con todas las demás obras de arte habidas y por haber, y por eso, la nueva mitología no puede ser una simple obra de arte cerrada y acabada de una vez y para siempre, sino que en todo momento estará abierta a lo diferente; creándose y recreándose eternamente. Y aunque es expresión de un anhelo por el pasado originario, apunta siempre, al igual que los proyectos de la Ilustración racionalista, a un futuro inalcanzable.

De esta manera, como vimos en el segundo capítulo de esta tesis, el progreso que afirma Schlegel no se sostiene sobre una historia lineal, cerrada y homogénea, ni sobre una acumulación de datos sobre el mundo que nos acerque cada vez más a encontrar una mejor manera para dominarlo, sino sobre la idea de que a través del arte el Espíritu se abre a lo heterogéneo y se hace así, cada vez más rico, complejo y diverso. Esta concepción del progreso busca llenar el vacío de la razón abstracta de la Ilustración racionalista al dotar de bello sentido a la muerte y al dolor por medio del arte y aspira

poder superar la soledad del individuo moderno por medio de la creación de una nueva mitología en la que éste se reconozca y se sienta así, parte de un proyecto más grande.

Esta concepción del progreso también implica un reconocimiento por lo otro, por lo diferente, y no sólo porque acepta la posibilidad de otros mundos posibles, sino porque se recupera la validez del saber analógico y metafórico, del juego y de la infancia, de lo sensible y de la vida contemplativa. Y además, aunque se afirme que lo Absoluto sólo puede llegar a ser intuido sensiblemente, esta concepción del progreso, al sostenerse sobre la crítica y el pensamiento, implica que debemos mantener todo el tiempo una actitud crítica ante nosotros mismos, pues sólo replanteándonos a nosotros mismos y formándonos por medio del arte crítico es que podemos encontrarnos a nosotros mismos, aprender a querernos y a querer al otro, a reconocer al otro en su diferencia y tomarlo en cuenta en nuestra vida diaria y formar, de esta manera, una gran familia con él; pues sólo así, por medio de la razón y el sentimiento, es que podremos entablar mejores relaciones con nosotros mismos, con los otros y con la propia naturaleza.

No obstante, al afirmar una verdad que no puede ser aterrizada en conceptos y que se enfoca únicamente en el sentir general del pueblo al que pertenecen, el primer romanticismo alemán, aunque sí puede tener un enorme efecto en la vida ética, no puede influir de ninguna manera sobre las instituciones públicas ni sobre los modos de producción de la sociedad que ya están establecidos, y por eso, se convierte en una cosa secundaria, complementaria, que terminará por reducirse exclusivamente al ámbito de la vida privada; justo como sucede hoy en día: somos ilustrados a la luz del día y románticos por la noche.

Como también vimos en este trabajo, Hegel se forma intelectualmente junto con el primer romanticismo alemán y comparte con ellos una misma concepción del mundo

y un mismo anhelo: que el individuo se identifique con su todo social, que lo finito se comprenda como parte de lo infinito, que se asuma la muerte en beneficio de la vida y que el Estado no se comprenda sólo como una cuestión del pensamiento sino también del sentimiento. Sin embargo, identifica los límites de aquéllos y los intenta superar.

Por eso, desde una comprensión de la realidad como incesante flujo contradictorio que se forma a sí mismo por medio de la negatividad propia del entendimiento, Hegel intentará ir más allá del primer romanticismo alemán al complementarlo con la claridad de la palabra, al poner en concepto todo lo que ya se expresa por medio de su crítica literaria o, mejor dicho, de su literatura crítica.

Para Hegel, al igual que para los primeros románticos alemanes, el Ser no está dado de antemano sino que está contenido en el lenguaje mismo, éste no se concibe en un más allá lejano y abstracto sino que se muestra como algo inmanente, que está aquí con nosotros en cada palabra que decimos o en cada obra de arte que creamos, pues se forma y desarrolla a través de la vida diaria de los individuos particulares. No obstante, la diferencia con ellos radica en que para él el saber conceptual se revela como el primordial y más fiel vehículo del Ser y no tanto el arte.

En el pensamiento hegeliano el mundo también se abre a la infinitud de posibilidades de ser, en él ya no se puede seguir afirmando que hay un único saber posible o un modo de vida que sea más verdadero que los otros. Sin embargo, sí es posible la elaboración de un Sistema racional que muestre la conexión necesaria entre todas las formas posibles del Saber; y en este sentido, sí se puede seguir afirmando la existencia de un único camino posible por medio del cual se desarrolla necesariamente el saber.

Al igual que las obras de arte de Schlegel, para Hegel cada forma que puede adoptar el Saber se expresa siempre como un todo independiente, perfectamente

constituido en sí mismo, pero que no por eso deja de estar en conexión necesaria con todas las demás formas del Saber. Y ello porque el Espíritu no huye de la muerte sino que se construye a sí mismo a través de ella. El pensamiento, que aparece en identidad con el Ser, no puede evitar intentar comprenderse, y al hacerlo, él mismo adopta una nueva determinación del Ser que lleva en sí misma toda la experiencia anterior por la que ha pasado, toda la reflexión por la que se ha formado en busca de sí mismo. Pero a diferencia del progreso que afirma Schlegel que se expande en todas las direcciones posibles, el progreso por el que pasa el Saber hegeliano va en una sola dirección.

La primera forma en la que el Saber, el Ser o el Espíritu se manifiesta será la forma inmediata de concebirse a sí mismo y a partir de la reflexión empezará a desarrollarse, a buscarse a través de expresiones cada vez más complejas, más reflexionadas, más maduras. Progresando, de esta manera, de su forma más simple y elemental hasta la más reflexionada, compleja y fundamental que es el Saber Absoluto. Saber que no se alza como un mejor saber entre otros sino que se concibe como la totalidad de su desarrollo, como la unidad de todas las configuraciones que ha adoptado, y por eso, aún siendo final, es también su propio comienzo.

Como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, todo ello implica que el progreso que se da entre una forma a otra no puede ser cuantitativo, pues no es algo que se pueda medir ni que haya elementos que se conservan tal como eran, porque esos elementos solo tienen sentido dentro del todo al que pertenecen. Y en todo caso sólo podemos afirmar que en Hegel hay un progreso cualitativo, pues no son diferentes saberes peleando entre sí por la auténtica verdad de las cosas, sino que es un único saber que adopta diferentes formas a lo largo de su desarrollo, que al reflexionarse, al hacerse otro, va cambiando de forma, formándose y acercándose así, sin darse cuenta de ello, a la plena expresión de sí mismo, en la que se comprende, por fin, que todas las

configuraciones que ha adoptado son igualmente validas y verdaderas; a pesar de que unas expresen nociones de sí más ingenuas que otras.

El progreso hegeliano empieza en la inmediatez del no saber, en la oscuridad, el impulso que en un primer momento lleva al Espíritu a conocerse se presenta como un deseo ciego que no sabe bien qué es lo que quiere ni a dónde se dirige, pero a través de la reflexión, de la crítica, de la negatividad inherente al pensamiento, el saber se forma a sí mismo, adquiere cada vez más experiencias sobre sí, arroja una expresión de sí mismo cada vez más compleja y desarrollada y gana así, más claridad sobre sí mismo o, mejor dicho, sobre todo lo que no es él mismo, aunque en realidad no sabe que la gana hasta que el saber absoluto ilumina la totalidad de su desarrollo y lo concilia con todo lo que pensaba que no era y que había dejado ya tras de sí: su pasado.

Con ello, al final del camino se desvela que lo verdadero no es sólo la historia de la verdad, sino también, y en la misma medida, la historia de la mentira, del error, del malentendido. Y que el impulso que en un primer momento apareció como pura oscuridad en realidad siempre fue la propia voluntad del Espíritu, es decir, su propia libertad, que ahora, desde el presente, se revela como el fin último de toda la historia de la humanidad.

Es cierto que aunque el Sistema hegeliano nunca cierra definitivamente, al final, en él se impone la claridad a la oscuridad, el Concepto al sentimiento. Sin embargo, la total claridad sólo se alcanza en el pensamiento de lo Absoluto, la cual le permite al individuo particular comprender que él sigue siendo oscuridad, muerte, error, malentendido, contradicción y contingencia. En este sentido, la Razón hegeliana supera a la razón ilustrada porque asume el vacío, la muerte, se abre a las proposiciones negativas y a la contradicción propia de la vida. Además, porque al exigirle al lector la experiencia trágica del desarrollo de la Conciencia, del Ser y del Espíritu, para la plena

comprensión de lo Absoluto, se revela como una Razón, un pensamiento, que es también vida y sentimiento; que nos permite también reconocer lo otro, lo diferente. Es por ello que el Saber absoluto nos permite elevar la mirada a las estrellas y generar en nosotros mismos un sentimiento de pertenencia a una comunidad cósmica. Y es por eso que para Hegel, el Estado verdaderamente racional es aquel que logra ser expresión de un sentir general, que se manifiesta no sólo a través de las instituciones gubernamentales, sino también, y más aún, de la religión, las artes y la filosofía.

Lo que es importante tener claro es que aunque el Saber, el Ser y el Espíritu se expresan todo el tiempo tanto en la vida diaria de cada persona como en la historia de cualquier cultura, de ello no se sigue que la vida de una persona o de una cultura tenga que desarrollarse de la misma manera en la que se desarrolla el Ser, el Saber y el Espíritu en la filosofía hegeliana. Pues el pensamiento que se piensa a sí mismo se centra únicamente en la necesidad interna de las cosas, mientras que en la vida diaria de una persona o una comunidad encontramos más que sólo pensamiento, en ella hay olvido y contingencia, estancamientos y retrocesos de una etapa a una menos desarrollada.

El pensamiento de lo Absoluto es eterno, pero la historia no lo es. Y mientras haya vida humana el Espíritu seguirá luchando consigo mismo en la búsqueda su plena realización en la cumbre de la vida ética. Vida ética que sólo puede alcanzarse después de años de trabajo, de formación y de reflexión, que sólo puede darse cuando el Espíritu se comprende a sí mismo como el Todo, como lo universal concreto. Y cuando el individuo particular es capaz de comprender que nunca ha estado solo, que él es el otro y también su comunidad entera; que aún siendo mortal es también divino, inmortal, resultado de una historia y parte esencial de la humanidad; cuando se alcanza el pleno

reconocimiento mutuo y el individuo particular puede identificar el querer de su comunidad como algo propio.

Como vemos, la filosofía de Hegel busca conciliar el primer romanticismo alemán con la Ilustración racionalista al poner en Concepto el mundo que ellos expresan por medio de la literatura. Sin embargo, y aunque al final despliega una visión sistemática de la realidad “clara” y conceptual, su concepto de progreso, al sostenerse sobre un mundo que es incesante flujo contradictorio; que se crea a través de la negatividad, la muerte y el dolor y que despliega a la realidad en su riqueza infinita, se revela mucho más cercano a Schlegel que a Condorcet, mucho más romántico que racionalista.

Sin embargo, la diferencia con relación tanto al primer romanticismo alemán como a la Ilustración racionalista consiste en que Hegel, desde su presente, voltea al pasado y ve la necesidad interna de una meta que se cumple en su filosofía. A partir de ella es que el progreso tiene sentido y que puede concebirse en camino a un criterio bien establecido desde el inicio: que el Espíritu se haga verdaderamente libre, es decir, que el Espíritu acceda a la plena comprensión de sí mismo.

Y si bien desde el presente se puede ver a la Razón guiando a la Historia universal, ello no implica las sociedades serán que cada vez más felices, más libres o más sabias, sino, más bien, que todos los momentos por los que se ha formado el Espíritu conforman una misma unidad, una misma vida que deviene, que lleva ya cierto impulso y que al hacerse otra se conserva como la misma, y por eso, la libertad se gana de golpe, sólo al final, al saber que de hecho siempre ha estado ahí, que siempre hemos sido libres, que la libertad en su plenitud, que es expresión de lo Absoluto, ya estaba ahí desde el principio de los tiempos.

Pero, como hemos dicho anteriormente, debemos tener cuidado de no confundir la libertad de la que habla Hegel con la arbitrariedad y el mero capricho particular, pues para él el individuo es verdaderamente libre solamente cuando se reconoce como parte de un plan mayor, cuando descubre que sus pasiones son ya de hecho una expresión de éste y decide entregarse por plena convicción a realizarlo. Sólo así, por medio de la plena comprensión de lo real es que Hegel piensa que se puede realizar la verdadera libertad, en la que por fin el individuo, finito, particular y autónomo puede reconciliarse con el Todo cósmico, infinito y universal.

Lo que es importante tener claro es que aunque el progreso de Hegel sólo puede concebirse una vez que la meta se ha cumplido, esto no quiere decir que sea una meta que se realice de una vez y para siempre, pues lo Absoluto es esencialmente mediación de sí mismo, y en este sentido, no puede nunca darse por terminado como si fuera un momento más entre otros.

Es cierto que para Hegel debe existir, ya de hecho, un Estado racional que permita la formulación del saber absoluto, sin embargo, como este Estado racional se presenta para él todavía en una forma incipiente y precaria, no puede evitar afirmar que la plena realización de éste se encuentra todavía en el futuro. Y si acaso un día llegará a realizarse, se tendrá que seguir luchando, mediando, para que al día siguiente éste se mantenga vivo. Y por eso, al igual que la Ilustración racionalista y el primer romanticismo alemán, su noción de progreso no puede más que dirigirse a un futuro inalcanzable.

La situación trágica por la que ha pasado la Alemania de Hegel- y el mismo Hegel que tuvo que huir de Jena con su nuevo libro bajo el brazo- lo llevan a expresar el gran anhelo de toda su comunidad: un nuevo mundo está naciendo, uno que al sostenerse sobre el Saber absoluto, que al ser la plena comprensión que el Espíritu

alcanza de sí mismo, no puede más que ser la expresión de ser mundo bueno. Y por eso, incluso el mismo Hegel que tanto énfasis hace en decir que la filosofía no puede hacer edificaciones cae en ellas.

El Espíritu hegeliano es el Dios-lenguaje que se comunica y permite la conexión con todo ser inteligente, a través de la cual el individuo particular encuentra las condiciones de posibilidad para elevarse a lo propiamente universal e identificarse con un Todo cósmico sin perder su autonomía. Y en este sentido, el Espíritu de Hegel es bondadoso, pues se cree que su “comprensión”, su “saber”, nos ayuda a combatir el mal en el mundo. No obstante, el Espíritu absoluto permite la comunicación con los seres espirituales más no la exige, la diferencia es radical; se puede afirmar que las condiciones de posibilidad para la plena realización de la Ciencia están dadas, pero de ello no se sigue que va a pasar de manera necesaria. Hegel da indicios de que la Ciencia se realizará plenamente en un futuro, pero nunca lo afirma de manera contundente, pues sabe que del futuro nada se puede asegurar. Pero no se equivoca cuando dice que nadie puede saltar por encima de su época y él tampoco lo hace, pues no es él sino su propia época la que anhela ir más allá de sí misma.

Como hemos podido ver a lo largo de este trabajo, al concebir lo Absoluto como la eterna mediación de sí mismo, la filosofía de Hegel se muestra como la gran filosofía de la Modernidad, capaz de ponerla en concepto al crear un Sistema que lleva en sí mismo la infinita inquietud moderna por ser aquello que no se es. Y es por ello que al mismo tiempo que es Ilustración racionalista es también Romanticismo alemán, y de igual forma, la negación de ambas, su *superación*.

De esta manera, si la Ilustración racionalista se presenta como el momento de una razón abstracta e inmediata y el Romanticismo alemán como la negación de ella, su reflexión, que la aterriza y la lleva más allá de sí misma, la filosofía de Hegel aparece

como el momento de la negación de la negación, de la reconciliación de ambos momentos previos, capaz de mostrarlas en unidad a pesar de las diferencias que conservan. El pensamiento de Hegel logra conciliarse con todo su pasado al mismo tiempo que lo niega y se eleva sobre él, su filosofía no es una más entre otras, sino que al alcanzar a ver lo positivo dentro de lo negativo, se revela como la unidad/totalidad de todas ellas.

Es cierto que al revelarse como el gran filósofo de la Modernidad y al pensar que las contradicciones propias del Capitalismo desaparecerán por sí solas una vez que la Ciencia se haya desarrollado en su plenitud, podría aparecer como el gran defensor de un Sistema que explota al individuo particular. Sin embargo, como hemos podido constatar en estas páginas, más que afirmarlo y defenderlo, busca combatirlo y complementarlo, pues anhela que el individuo particular siga siendo autónomo y que, al mismo tiempo, se conciba siempre en unión con el otro, que entable un reconocimiento mutuo con él y que al hacerlo, se reconozca a sí mismo en su propia comunidad, en sus productos, creaciones y valores; que el individuo abandone su abandono y se sienta parte de un plan mayor, que descubra lo divino en su interior.

Lo que es evidente es que a pesar de la grandeza de Hegel para construir un Sistema conceptual que lleve en sí la infinita riqueza de la realidad, su filosofía nunca pudo llegar a ser de dominio público y el Estado racional al que apuntaba nunca llegó a realizarse. Su pensamiento, aunque Absoluto, ha sido negado y sucedido por gran cantidad de nuevas brillantes filosofías. Y aunque Hegel sigue siendo un referente importante para cualquier discusión actual, ya sea sobre el lenguaje, la política, el Estado, las estructuras de poder, el multiculturalismo, la libertad, el arte o la religión, ya no se reconoce como el auténtico portavoz del Espíritu universal, sino como un gran genio más entre muchos otros.

Y es que a pesar de que el pensamiento hegeliano logra elevarse al plano de lo universal, no deja de ser creación de un individuo particular entre otros tantos. Uno que no puede desprenderse de su cuerpo, de su particular individualidad y que no puede ir más allá del Espíritu de su época. Por ello, aunque expresa una filosofía que manifiesta una conexión fuerte y necesaria entre todas las partes que conforman la realidad, no se puede asegurar que ésta sea la única manera en la que es posible comprender lo Absoluto. Y es que aunque el Absoluto hegeliano lleva en sí mismo la heterogeneidad del Ser y del saber, termina por imponerse como el único camino posible a lo largo y ancho del mundo, y al hacerlo, parece dejar fuera otras formas a través de las cuales el Espíritu subsista.

Estaremos de acuerdo con Hegel en que todo individuo particular es la expresión de un sentir general, compartido con la comunidad a la que pertenece. Sin embargo, no lo estaremos en afirmar que este sentir general sólo puede aterrizarse y ordenarse en conceptos de una única manera posible. Ni las sociedades son un todo homogéneo ni el filósofo está más allá de su sociedad y dependiendo del lugar que ocupe en ella, así será también el resultado de su filosofía.

El fracaso de los proyectos modernos por construir el paraíso aquí en la tierra parece llevarlo en sí misma la misma Modernidad que no puede evitar rebelarse contra sí misma. No puede ni podrá encontrar la tranquilidad y la calma que tienen las sociedades míticas, que están bajo una tradición incuestionable, porque la crítica es siempre fractura y no puede más que ser expresión de la separación entre el individuo y su sociedad. En ella, el individuo particular está condenado al fracaso, a la muerte y al olvido; éste, ya sea científico, artista o filósofo, por más que sea una expresión del todo social al que pertenece no deja ser eso, un individuo particular entre muchos otros.

Y en este mismo sentido, me parece evidente que la crítica inherente a la Modernidad que se puede manifestar de manera clara a lo largo de la historia de las ciencias, del arte o de la filosofía no puede asumirse como algo plenamente compartido con la sociedad de la que emerge; y he ahí el por qué de sus fracasos. Pues los grandes genios de la historia no lo son únicamente porque logran aterrizar un sentir general, sino, más bien, porque sienten y piensan las cosas de manera diferente que el resto de la población, porque pueden ir más allá de lo que comparten con la gente que los rodea y por ello, el grueso de su población no puede o no quiere si quiera comprenderlos; y menos podrán seguirlos en sus aspiraciones por transformar el mundo.

Es cierto que en el ámbito científico, artístico y filosófico la Modernidad se ha mantenido abierta a la crítica y en constante movimiento, no obstante, desde hace ya mucho tiempo atrás algo en ella parece haberse quedado petrificado. Sin duda, resulta exagerado afirmar que la esencia de la Modernidad es la de estar conformada por individuos que tengan una actitud crítica ante el mundo en el que viven, pues ya con la instauración del Capitalismo, junto con la que se forma, el individuo moderno nunca ha tenido tiempo ni ganas para detenerse y tomar distancia de sí mismo y de la cultura que lo permea. Y si es que acaso podemos seguir afirmando que estamos dentro de la Modernidad, hoy en día las condiciones de vida siguen siendo semejantes, la clase pobre no tiene tiempo para pensarse a profundidad, la clase alta no tiene ganas de hacerlo y la clase media parece hablar sola consigo misma, repitiendo incansablemente los mismos discursos que fundaron la Ilustración racionalista y que muchas veces van en contra de lo que quieren defender.

Se puede afirmar que la Modernidad es una época crítica en el sentido en que en ella se concibe al individuo separado de su Todo social, como un ser autónomo capaz de crearse a sí mismo a partir de sus decisiones personales y de llevar en sí mismo la

responsabilidad de todas ellas. Sin embargo, los márgenes de acción siempre han sido bastante limitados y la crítica parece haberse quedado estancada en la mera superficial de un individuo que cree poder decidir entre éste o aquel producto. Hoy en día el individuo moderno (o postmoderno) es crítico porque aparentemente nadie le impone qué comer, cómo vestirse o qué tipo de música escuchar pero no lo es porque logre verdaderamente salir de sí mismo, hacerse un otro y llevar su acción y pensamiento más allá de sí mismo, de lo inmediato. Y es que el hecho de que estemos en un mundo en el que es posible transformarnos en un “otro” y a partir de ello ir más allá de nosotros mismos, no quiere decir que toda la sociedad lo haga, o al revés, que unos cuantos lo hagan no quiere decir que todos los demás cuenten con las herramientas y condiciones necesarias para hacerlo. Por eso, más que decir que vivimos en una época crítica, deberíamos afirmar que vivimos en la época de la libertad individual abstracta, en sociedades atomizadas que se conforman por individuos aislados, separados unos de otros.

Si observamos con atención, veremos que muchos de los problemas de las sociedades actuales se sostienen sobre la concepción del progreso de la Ilustración racionalista que se ha quedado petrificada y se ha convertido desde hace tiempo en la tradición dominante. Y es que al sostenerse sobre un Sistema que permite la crítica en el discurso se ha vuelto inmune a ella. Aparentemente, el hecho de sentir que tenemos la posibilidad de la crítica nos da el derecho de ya no necesitarla, de ya no ejercerla.

La principal consecuencia de una Modernidad crítica que, aún yendo siempre contra sí misma, ha terminado por convertirse en Tradición, es que se ha formado un Sistema económico y social que se sostiene al margen de ella. Y es que el hecho de que sea posible ejercer la reflexión a profundidad, imaginar y crear infinitud de mundos posibles, implica que hace tiempo el pensamiento y la crítica dejaron de ser lo esencial

para el Sistema, que éste ha sabido ajustarse y levantarse sobre todas las posibles y variadas reflexiones sobre el mundo y se mantiene alejado de ellas.

Lo complejo del Sistema económico y social en el que vivimos es que al sostenerse sobre la idea de la libertad individual abstracta y sobre la acción de individuos que están totalmente aislados entre sí, en el que cada uno se encuentra buscando su propio beneficio, las críticas que puedan ir verdaderamente contra sus pilares fundamentales parecen no afectarle en absoluto; pues difícilmente dejan de ser una cuestión de algún individuo aislado o de unos pocos. Y además, hoy en día, después de tantas frustraciones vividas, y tantos entretenimientos posibles, quedan realmente pocas esperanza para seguir creyendo que las cosas puedan ser de un mejor modo.

Los Estados modernos son herencia de la Ilustración racionalista que ha barrido con lo espiritual en el ámbito de lo público, generando que el Estado se piense como una cuestión de ingeniería mecánica y que el individuo particular no llegue a identificarse con sus instituciones públicas. La producción del capital es lo que los guía sin saber hacia donde, lo que encadena a sus individuos a trabajar en algo en lo que no se reconocen, a gastar su tiempo y esfuerzo en acrecentar las diferencias sociales y todo ello bajo el discurso de la propiedad y la libertad individual.

Así, ante el sentimiento de que la vida sólo tiene valor si se usa para producir capital, se anhela que la tecnología nos ayude un poco más y nos haga las cosas más simples y más fáciles, que las cosas sean cada vez más rápidas, más pequeñas, más prácticas, más eficientes, para así tener al menos un segundo para no hacer nada de él, para descansar del trabajo y sentir que nos libramos aunque sea un poco de la muerte; y aunque nos libramos de la muerte al no pensarla, ella nos llena el pecho en cada bocanada de aire que tomamos.

La primera crítica nos ha arrojado al vacío y al volverse ella misma en una tradición, al quedarse estancada en su inmediatez, ha terminado por afianzar un sentimiento de soledad y abandono. De esta manera, el pensamiento en las sociedades actuales se desarrolla sólo a un nivel superficial, parece ya no servir de nada, y el vacío espiritual, la sensación de sentirnos abandonados, solos, se intenta llenar por medio ya no del saber de las cosas sino de la apropiación de cosas materiales y de amores pasionales y banales; pero es claro que el fuego no se apaga con fuego ni el vacío se llena con más vacío. Y por eso, hoy más que nunca resulta fundamental volver a la crítica, a intentar pensarnos a profundidad, a retomar las grandes críticas que se le han hecho al modelo que se sostiene sobre el discurso de la Ilustración racionalista que nos muestran nuevos caminos por donde transitar en el intento de superar el abandono y el vacío en el que estamos inmersos; que nos permitan resignificar los conceptos de conocimiento, de libertad, de autonomía y de progreso para que podamos entablar otro tipo de relaciones con nosotros mismos, con las cosas y con las demás personas que nos rodean.

Por último, me parece fundamental decir que Hegel, aún al pensar en una razón que es capaz de aprehender la negatividad, la contradicción y que reconoce lo diferente, sigue siendo un pensamiento que mantiene la hegemonía europea sobre todas las demás culturas. Pues es el pueblo alemán y no ningún otro el que tiene la última palabra, el que a través de la filosofía suprema es capaz de desvelar el verdadero orden racional de lo real y, aunque es un pensamiento que reconoce la libertad de todas las demás culturas y todos los seres humanos habidos y por haber, es él el único que puede ejercerla verdaderamente, en su forma más elevada, pura y desarrollada, porque ellos son, según ellos, los más sabios de todos los tiempos, los mejor formados y mejor preparados para

ello. Y de esta forma, el pleno reconocimiento mutuo al que tiende su filosofía aparece algo limitado.

Hegel sigue sosteniendo la superioridad de lo racional y del pensamiento sobre todas las demás formas de expresión al integrarse a una escuela de pensamiento que viene desde Parménides, y por ello, no es capaz de ver la riqueza colectiva que pueda haber en pueblos que no siguen un principio *racional* universal. Idea que lo lleva a realizar juicios sobre las culturas de América muy poco atinados: “La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura.”³¹⁶ Sin embargo, tiene razón cuando señala que los españoles llegaron a aniquilar las culturas prehispánicas e impusieron un Estado y un Espíritu ya bastante corrompido:

Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos. (...) Los criollos, descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo las mismas arrogancias aplastando bajo su orgullo a los indígenas. (...) Estos pueblos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses hueros y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad.”³¹⁷

Hoy en día, la situación actual de la sociedad mexicana no parece muy distinta a la que describió Hegel hace ya más de doscientos años. El mexicano aparece todavía abandonado entre dos mundos opuestos sin mediación alguna: esquizofrénico. Vive en un Sistema en el que no termina por reconocerse y que expresa las peores perversiones en las que puede caer el Capitalismo salvaje. Los valores que según Hegel nos han heredado los españoles siguen expresándose de manera deliberada y, tanto así, que se han llegado a normalizar la injusticia, los excesos y los abusos de una clase sobre otra, o más bien, que se ha creado una concepción de la justicia bastante plástica; que siempre es posible torcer un poco. Así, las instituciones gubernamentales están fracturadas y su función parece reducirse a garantizar los privilegios, la riqueza y el poder de los mismos

³¹⁶ Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág. 172.

³¹⁷ Ibid., pág. 174.

de siempre; lo que ha generado que las diferencias entre las clases sociales sean extremas.

Sin duda alguna, muchos de los problemas que manifiesta hoy en día la sociedad mexicana son consecuencia del intentar imitar un modelo externo que se sostiene sobre la sobrevaloración de la Razón universal europea y del desprecio que se nos ha heredado contra todo lo indígena que no parece caber en ella. Lo cual no sólo viene de parte de los criollos sino de toda la tradición europea y que se expresa de manera clara en las palabras citadas anteriormente de Hegel. Podríamos decir que el mexicano ha aprendido a despreciarse a sí mismo y, sobretodo, a todo lo indígena que hay en él. De esta manera, el desprecio que siente por sí mismo se refleja también en la indiferencia por el otro; que al destruirlo, aniquilarlo, al no reconocerlo, expresa su desesperación por no encontrarse en ningún lado, de afirmarse sobre el otro como sea y a la vez muestra su anhelo de dejar de ser aquello que no puede dejar de ser.

Es evidente que la situación actual de violencia, soledad e indiferencia hacia el otro que se vive en México es un tema que va mucho más allá de lo que pueda decirse aquí al respecto. Ya decía Octavio Paz, en el *Laberinto de la soledad*, que la relación tan particular del mexicano con respecto a la muerte y los horrores de la vida son expresión del sentido religioso que se ha producido a partir del mestizaje: “La contemplación del horror, y aun la familiaridad y la complacencia en su trato, constituyen contrariamente uno de los rasgos más notables del carácter mexicano. (...) El gusto por la autodestrucción no se deriva nada más de tendencias masoquistas, sino también de una cierta religiosidad.”³¹⁸

Pero a pesar de todo ello, hay también en el mexicano un Espíritu de comunidad, un sentimiento de fusión con el otro que se expresa a través de ciertas fiestas o ritos

³¹⁸ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1999, pág., 26.

religiosos, sin embargo, parecen estar limitados a la familia o al barrio particular al que se pertenece. Lo que quiero decir es que además del Espíritu hostil que se expresa en nuestras instituciones públicas, sobrevuela por los aires otro Espíritu de lo mexicano o varios de ellos, con el o los que deberíamos intentar reconciliarnos.

La importancia que tiene adentrarnos en el pensamiento de Hegel no es tanto para el alcanzar el Absoluto del que habla, sino, sobretodo, porque su pensamiento nos abre la puerta para poder abandonar la concepción del progreso de la Ilustración racionalista que subyace a nuestra vida diaria y que apunta a un futuro en el que por fin seremos europeos. Y nos permite pensar en sustituirlo por uno que busque ser la conciliación con nuestra propia y particular historia, que nos posibilite una reconciliación con todo lo que está detrás de nosotros, que nos conforma y nos negamos a ver, con el Espíritu de lo mexicano; que nos lleve a afrontar la destrucción y la violencia por medio de la cual nos hemos construido e intentemos ir más allá de ella, que alcancemos a ver lo positivo de lo negativo, que comprendamos que no hay una esencia fija y determinada, que sí podemos ir más allá de lo que somos sin dejar de ser nosotros mismos; que al comprendernos en nuestra particular diferencia podamos también llegar a valorarnos y a querernos a nosotros mismos; que ya no sintamos vergüenza por ser diferentes, por haber sufrido tanto; que podamos ver que nunca hemos estado verdaderamente solos, que somos comunidad, historia y la expresión también de un plan divino; que podamos reconocer al otro como parte esencial de lo que somos, como la condición necesaria de nuestro propio reconocimiento, contemplando que juntos formamos parte de una misma unidad en la que cabe lo diferente.

En resumen, el progreso de la Ilustración racionalista surge cuando el individuo moderno se encuentra a sí mismo y se pone como el criterio de lo verdadero. El mundo se concibe como algo externo, mecánico y eternamente igual a sí mismo, que se puede

medir y calcular para el beneficio del ser humano. Y así, se confía en que mientras más conocimientos matemáticos tengamos sobre el mundo y la historia, más felices seremos y más cerca estaremos de haber construido el paraíso aquí en la tierra. La educación o formación del individuo se reduce a la mera acumulación de datos sobre el mundo, se piensa que así tendremos mejores ciudadanos y por lo tanto, mejores sociedades, pero en realidad se sabe muy poco de la vida misma, del amor, del odio, del llanto y de la risa. Y la libertad del individuo que tanto se defiende queda aplastada por el peso de la gran industria y el mercado.

Ante las consecuencias de un mundo mecánico que ya desde el siglo XIX se empiezan a sentir con fuerza en Europa, el primer romanticismo alemán intenta resarcir la soledad en la que ha quedado el individuo moderno por medio del arte crítico. Por eso, el concepto de progreso de Schlegel se sostiene sobre un mundo que se concibe como incesante flujo contradictorio, que se encuentra permeado por la oscuridad y lo malentendido, y en el que nunca un suceso se repite de la misma manera. Pero que se expresa y se forma a sí mismo a través de las creaciones individuales, las cuales se conectan unas a otras por medio de la crítica y la ironía y se abren así, siempre a lo infinito, a lo heterogéneo. Estos jóvenes entusiastas consideran que el individuo moderno debe ser formado, educado, no por medio de la acumulación de datos sobre el mundo sino sobre el proceso auto-crítico que se vive a través del arte, pues sólo así el individuo puede conectarse verdaderamente con el otro, con su comunidad, con su historia e incluso con el cosmos mismo.

Finalmente, hemos visto que Hegel busca ir más allá de ellos al poner en Concepto todo aquello que ya se expresa por medio de su arte, para tener así, un mayor impacto en la vida pública. Para Hegel la realidad es flujo contradictorio, devenir, temporalidad y muerte, sin embargo, el Espíritu progresa porque mira de frente a la

muerte y renace a partir de ella, porque a través del proceso crítico, reflexivo, gana cada vez más experiencia, se desarrolla un poco más y se abre a nuevas formas de ser más complejas y elaboradas. Al final del proceso, el Espíritu se encuentra solo consigo mismo, se comprende como lo que es en verdad y se concilia con la totalidad de su desarrollo; y si acaso se puede decir que es más sabio que antes es sólo porque es capaz de reconocer el valor y la necesidad de cada una de las figuras que lo conforman como tal. El individuo particular tendrá que formarse a través de toda la experiencia del Ser, del Saber y del Espíritu, para reconocer, comprender y sentir, finalmente, que nunca ha estado solo, que a través de su comunidad él es también historia y parte de un plan divino. Pues sólo así, el individuo, finito y temporal podrá integrarse plenamente con su todo social, con lo infinito y la eternidad, accediendo a la cumbre de la vida ética, al pleno reconocimiento mutuo de todos por igual.

Ante la muerte del Dios trascendente y la negación del más allá después de la muerte, el individuo moderno se refugia en el saber de las cosas. El conocimiento, en cualquiera de sus formas, se muestra como la herramienta fundamental para combatir los males de las sociedades modernas y arcaicas. Pues se confía, se tiene fe, que la plena comprensión de un orden racional que subyace a la naturaleza y a la historia, y que no puede más que ser bueno, nos llevará de manera natural a *querer* integrarnos a él. Sin embargo, no basta con querer *querer* algo para realmente quererlo, no es suficiente comprender lo que es el bien y querer realizarlo para que nuestras pasiones más oscuras tiendan por si solas hacia él. Quiero decir, el problema del mal más que ser un problema epistemológico parece ser un problema ontológico; a pesar de que el mal, efectivamente, sólo puede ser el mal a través de esta palabra, del concepto, en el pensamiento.

Pero afirmar que el ser de las cosas sólo puede existir en el pensamiento, por medio de la palabra, no implica que tengamos un pleno control sobre ello que conocemos. Sin embargo, aunque es claro que el saber conceptual tiene límites y que llega siempre tarde, una vez que las cosas ya se han dado, no podemos renunciar a él. Todas nuestras acciones en el día a día no pueden más que ser el reflejo de una particular concepción del mundo que tenemos y que muchas veces pasa desapercibida; y que quizás no pueda conocerse plenamente. Aún así, no podemos negar que la crítica tenga fuertes repercusiones en la vida diaria, pues el saber que las cosas pueden ser de otra manera, el poder significar y dotar de nuevo sentido a las palabras con las que vemos el mundo no pueden no afectar a nuestras acciones. Que no podamos hacer del futuro justo lo que imaginamos de él y que no tengamos total control sobre lo que hacen también las personas que nos rodean, no quiere decir que no podamos cambiar nuestra situación actual. No podemos tener un pleno control sobre lo que queremos ser, pero si podemos, por medio de un trabajo reflexivo fuerte, intentar significar el mundo de otra manera, cambiar nuestro actuar diario y la forma de relacionarnos con las cosas y las demás personas, esperando no que eso nos haga los más felices del mundo, pero si al menos un poco menos infelices.

Hoy vivimos en una sociedad que produce una cantidad increíble de conocimientos, de teorías, de obras de arte, etc. Es tanta la acumulación de conocimientos que tenemos sobre el mundo natural y la historia que es evidente que no es ese tipo de conocimiento el que sirve para tener una verdadera formación individual y social, sino aquel que se sustenta en el constante proceso crítico, que es el fiel reflejo de la lucha insaciable que llevamos a cabo entre eso que queremos ser y aquello que no podemos dejar de ser.

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.
- Benjmin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo*, Península, Barcelona, 2000.
- Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Buenos Aires, segunda edición, 2000.
- Bury, John, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 2009.
- Butler, Judith, *Sujetos de deseos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo II, Herder, Barcelona, 1986.
- Condorcet, “Décima época: de los futuros progresos del espíritu humano” en: *Ilustración francesa*, antología de textos, UNAM, México, 2011.
- 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, *Hegelianas*, Biblos, Buenos Aires, 2011.
- -----, *Revolución burguesa y nueva racionalidad*, Biblos, Buenos Aires, 1994.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, 2002.
- Fink, Eugen, *Hegel*, Herder, Barcelona, 2011.
- Flórez, Ramiro, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983.

- Foucault, Michel, *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- Garrido Pallardo, *Los orígenes del romanticismo*, Labor, Barcelona, 1968.
- Goethe, *Los padecimientos del joven Werther*, Akal, Madrid, 2008.
- Gonzáles García, Emilio, “Prólogo”, en: *Goethe, Los padecimientos del joven Werther*, Akal, Madrid, 2008.
- Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela, 1990.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Abada, Barcelona, 2011.
- -----, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1971
- -----, *Filosofía del derecho*, J. Pablos, México, 1980.
- -----, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1966.
- -----, *Filosofía de la Historia*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2010.
- -----, *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.
- Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela, 1990.
- Hondt, Jacques d', *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- -----, *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1973.
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperion*, Hiperion, Madrid, 1988.

- 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.
- -----, *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996.
- Julibert, Elisenda, “Prólogo”, en: Schlegel, *Fragmentos*, Marbot, Barcelona, 2009.
- 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.
- Leyte, Arturo, “Estudio preliminar”, en: Schelling, *Escritos sobre la filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996.
- 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.
- Münster, Reinhold, “Estudio introductorio”, en: Schlegel, *Lucinde*, Natán, Valencia, 1987.
- 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
- Pastor, Marialba, “Estudio introductorio” en: *Ilustración francesa, antología de textos*, México, UNAM, 2011.
- Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, en “Obras completas”, tomo 1: La casa de la presencia, poesía e historia, FCE, México, segunda edición, 1994.
- -----, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1999.
- Pérez-Borbujo, Fernando, *Veredas del espíritu*, Herder, Barcelona, 2007.
- Ripalda, José María, *La nación dividida*, F.C.E., México, 1978.
- Platón, *La república*, UNAM, México, 2000.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo: odisea del espíritu alemán*, Tusquets, México, 2009.
- Sánchez Meca, Diego, “Estudio preliminar”, en: Schlegel, Friedrich, *Poesía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1994.
- Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Schlegel, Friedrich, *Fragmentos*, Marbot, Barcelona, 2009.
- -----, *Fragmentos*, en: “Los románticos alemanes”, selección de Ilse M. De Bruger, Centro Editorial de América Latina, Buenos aires, 1978.
- -----, *Lucinde*, Natán, Valencia, 1987.
- -----, *Poesía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1994.
- Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, Cambridge, Cambridge, 1998.
- -----, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2004.

- Stroud, Barry, *Hume*, UNAM, México, 1995.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010.
- Terzaga, Alfredo, “Estudio introductorio”, en: Novalis, *Himnos a la noche*, Assandri, Córdoba, 1965.
- Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.
- Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, cuarta edición, 1996.
- -----, *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986.