



Facultad de Estudios Superiores

**Acatlán**

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

**“EL CONCEPTO DE SUSTANCIA COMO SUJETO EN LA  
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE G.W.F. HEGEL”**

**TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
RICARDO ESCALONA GARZA**

**ASESOR: DR. ARTURO RAMOS ARGOTT**

23/11/2018

**SANTA CRUZ ACATLÁN, ESTADO DE MÉXICO**

**2018**



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.





## AGRADECIMIENTOS

El hombre es el producto de su propia actividad y, por lo tanto, sólo alcanza su ser real como resultado, no como punto de partida. El camino recorrido para lograr la culminación de este trabajo, al igual que la filosofía hegeliana, pone de manifiesto que a todo resultado le es propio la confrontación de un sinfín de obstáculos, altibajos, trágicos hundimientos, mismos que no podría haber superado sin el apoyo y cariño de personas que, sean o no mencionadas, permean profundamente este escrito.

Dedico esta tesis a mis padres, por su incondicional apoyo durante todos estos años. Sin ustedes absolutamente todo sería distinto. A mi madre, a quien le debo el gusto por el estudio, gracias por motivarme a ser congruente y a perseguir mis sueños. A mi padre, por darme la oportunidad de aprender a pensar por mí mismo. A ellos, por haberme ayudado a concluir este y otros proyectos.

Agradezco profundamente a todas las personas con las que compartí momentos inolvidables en la Universidad, tanto adentro como afuera de las aulas. A los que siguen presentes y a los que se convirtieron en muy gratos recuerdos. Su presencia dejó y sigue dejando huella en mi persona. Gracias a ellos por recordarme constantemente que somos quienes somos gracias a la interacción con otros, por haberme dejado claro que el yo es el nosotros, y el nosotros es el yo. Gracias a mi gran amigo Adrián García, con quien comparto la pasión por la filosofía alemana y ha sido muy importante en la finalización de esta tesis. Agradezco infinitamente a Sofía, por acompañarme en la realización de esta y otras metas durante los últimos meses. Por dejarme compartir con ella la culminación de este ciclo. Por caminar juntos hacia otra figura de conciencia. La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.

Gracias a mi asesor, el Dr. Arturo Ramos Argott, por su paciencia, amabilidad, y seriedad al señalarme mis aciertos y errores en el desarrollo de este trabajo. Gracias por haberme guiado durante estos meses, siempre estaré agradecido. Gracias a la Dra. Ana María Rivadeo Fernández, quien me introdujo al pensamiento de Hegel. Gracias por compartir su pasión por la filosofía, pero sobre todo por la justicia, gracias por su cariño. Por último, quisiera expresar mi cariño por la Universidad Nacional Autónoma de México y particularmente la FES Acatlán, siempre estaré orgulloso de pertenecer a esta casa de estudios.

*El hegelianismo ha muerto. Pero su derrumbe es  
un mundo, el mundo en que nosotros vivimos”*

***Palmier, Jean-Michel***

*Die philosophen haben die Welt verschieden interpretiert  
es kömmt darauf an sie zu verändern.”*

***K. Marx***

*“Lo que has heredado de tus padres,  
vuélvelo a ganar, para poseerlo”*

***J.W. Goethe***

## **INDICE**

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>8</b>
<b>Capítulo 1. CONDICIONES POLÍTICO-FILOSÓFICAS EN LA ALEMANIA DE HEGEL</b>	<b>14</b>
1.1 La filosofía como práctica	16
1.2 Condiciones políticas en la Alemania de Hegel	21
1.3 Condiciones filosóficas en la Alemania de Hegel	27
1.4 Conclusiones del primer capítulo	32
<b>Capítulo 2. LA CRÍTICA HEGELIANA DEL CRITICISMO KANTIANO</b>	<b>34</b>
2.1 Sobre la posibilidad de la metafísica	35
2.2 Noumenicidad de la totalidad kantiana y el en sí hegeliano como momento de la conciencia	40
2.3 Crítica hegeliana del criticismo kantiano	48
2.4 Conclusiones tercer capítulo	58
<b>Capítulo 3. EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</b>	<b>60</b>
3.1 La autoconciencia	64
3.2 La razón	73
<b>Conclusión</b>	<b>80</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>84</b>

## INTRODUCCIÓN

La filosofía moderna, entre otras cosas, se inscribe dentro del problema epistemológico que surge del análisis de la escisión entre pensamiento y realidad. Este tema será de gran importancia para el desarrollo de la filosofía hegeliana. La presente investigación está dirigida al estudio del significado del concepto de sustancia como sujeto dentro de la concepción hegeliana de la subjetividad. Consideramos que la relevancia de este concepto radica en que debe entenderse como una postura específica de la relación entre pensamiento y realidad, que implica el posicionamiento del sujeto como transformador de las condiciones político-sociales. Por esta razón, la importancia de este punto clave en la filosofía de Hegel radica en no concebir la relación entre sujeto y objeto como un problema metafísico, sino, sobre todo, como un problema práctico. La necesidad de abordar este tema en la actualidad se basa además de lo referente a la filosofía hegeliana en sí, en la especificidad de los problemas de la sociedad actual y la urgencia por resolverlos. Esta urgencia resalta la indispensabilidad de todo planteamiento teórico que sugiera, en conformidad con las necesidades políticas y culturales de la actualidad, alternativas con la finalidad de construir sociedades más justas, en las que lo planteado en el terreno teórico sea aplicable en el práctico.

La rigidez con la que normalmente se estudia la filosofía hegeliana obliga a que su constante reinterpretación sea una cuestión vital, no con la finalidad de establecer de manera definitiva su significado, sino más bien con el objetivo de retomar sus conceptos clave, para, en la medida de lo posible, actualizarlos y aplicarlos a la actualidad. Consideramos que el estudio de su concepto central — el de concebir el carácter subjetivo de la objetividad, así como el carácter objetivo de la subjetividad—, debe partir del análisis de la filosofía de su tiempo,

específicamente, la desarrollada a partir de Kant; además de las singulares condiciones políticas en la Europa de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Un punto primordial en todo estudio de carácter filosófico es el de considerar la filosofía como una de las perspectivas desde la cual el hombre intenta dar respuesta a preguntas que le plantea su tiempo, en el caso específico de Hegel, creemos totalmente necesario poner especial atención en este punto.

Aunque el centro de nuestra investigación es la *Fenomenología del Espíritu*, aparecida en 1807, el estudio de esta obra exige tomar en cuenta al menos como punto de apoyo, algunas de las obras de juventud de Hegel. Por ese motivo, aunque de manera meramente complementaria, tomaremos en cuenta algunas de las obras anteriores a la *Fenomenología*. En este sentido es que un acercamiento a la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, resulta completamente imprescindible. Además de representar un esfuerzo por establecer las diferencias entre sus sistemas, considerados en su tiempo casi como absolutamente idénticos, Hegel en este texto manifiesta algunas de las ideas que serán desarrolladas más tarde en la *Fenomenología del Espíritu*. Si bien algunos de los conceptos que utiliza (superación, formación, manifestación, etc.) no tienen la misma precisión que en la *Fenomenología*, esto lejos de ser un impedimento en miras a la comprensión de su filosofía, nos permite un acercamiento más preciso del significado que Hegel quería imprimirle a estos conceptos. Hegel observa que los opuestos de los que se ocupa la filosofía —como espíritu y materia, alma y cuerpo, libertad y necesidad— han pasado a la contraposición absoluta entre sujeto y objeto. Para Hegel, ya en 1801, “la necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres”<sup>1</sup>, es decir, cuando “aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo”<sup>2</sup>. En este sentido es claro que para Hegel existe una relación intrínseca entre teoría y práctica. En su explicación con respecto a la

---

<sup>1</sup> Hegel G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 20.

<sup>2</sup> Hegel, op.cit., p. 18.

especificidad de la filosofía, Hegel manifiesta la necesidad de concebir la realidad “como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente, como un producir.”<sup>3</sup>, es decir, Hegel sugiere la concepción del ser humano como una realidad que se auto-produce. Por lo tanto, vemos que los conceptos centrales de la filosofía de Hegel, ya se encuentran en un texto que aparentemente sólo se limita a ser una defensa del sistema de Schelling, de modo que el estudio de la *Diferencia*, es imprescindible en vista a la comprensión de la totalidad de la filosofía hegeliana.

En la misma medida que la *Diferencia*, aunque ya no perteneciente a la obra de Hegel mismo, el libro de Herbert Marcuse, titulado *Razón y Revolución*, constituye una parte fundamental en el surgimiento de nuestra preocupación con respecto a la importancia de la filosofía hegeliana y su especificidad dentro de la filosofía moderna en general. Esto se debe a que, en su obra, Marcuse expone la relación intrínseca entre los conceptos de razón y revolución, y sus consecuencias dentro de la totalidad del sistema hegeliano, tema que está íntimamente conectado con el concepto de sustancia como sujeto. Por otro lado, el carácter crítico de Marcuse con respecto a Hegel permite tener siempre presentes sus limitaciones, sus contradicciones, y por supuesto sus errores.

Existen ya estudios muy importantes en torno a la *Fenomenología del Espíritu* que, aunque no tienen como objetivo el mismo que el nuestro, explican detalladamente cada pasaje de la obra. Por lo tanto, nuestro modo de abordar la *Fenomenología*, aunque intentará ir casi siempre en el orden en que fue escrita la obra, no siempre será así. Más bien se intentará explicar los pasajes más importantes que permitan desarrollar nuestro argumento, además de poner el texto en relación con el desarrollo de la filosofía alemana en general. En este sentido, los temas a analizar en cada capítulo serán los siguientes:

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 20.

El primer capítulo del trabajo, titulado “Condiciones político-filosóficas en la Alemania de Hegel”, gira en torno a una idea que a su vez servirá no sólo como punto de referencia en toda la investigación, sino que funcionará de hecho como hilo conductor de la misma. Esto es, la idea de la filosofía como *uno* de los terrenos desde el cual el hombre expresa su relación con el mundo y con otros individuos. Esto es fundamental por dos razones. La primera de ellas tiene relación con el tipo de concepción de la filosofía que se defenderá implícitamente en este trabajo; y la segunda, porque es esta misma idea, la de la filosofía como una práctica articulada al conjunto de prácticas humanas, la que legitima nuestra tarea de desarrollar una apología de la filosofía hegeliana.

Otro aspecto importante del primer capítulo será explicar cómo es que la selección de la filosofía hegeliana como eje del trabajo, implica inevitablemente una toma de postura en cuanto a cuáles son las tareas, alcances, y si es que las hay, obligaciones de la filosofía. Como se explica en uno de los apartados de ese capítulo, lo que se intenta demostrar es que si bien la filosofía en virtud de su pretensión de universalidad parece distante de problemas histórico-políticos específicos, es más bien esta universalidad la que la habilita para ser tomada como modelo explicativo que incida en la transformación de lo real. Sumamente importante para nuestro análisis es explicar cómo es que la filosofía de Hegel se adecua a una forma particular de concebir la especificidad de las tareas de la filosofía como una práctica (entre otras) de carácter teórico que surge y se desarrolla en una época y situación determinadas.

En resumen, el primer capítulo constituye un análisis inmediato del estado del pensamiento de Hegel dentro de la filosofía, así como del planteamiento de los problemas que serán tratados a lo largo del escrito, señalando la importancia y el lugar que ocupa la filosofía hegeliana dentro de la historia de la filosofía y particularmente dentro de la filosofía clásica alemana, y comenzando por

mencionar algunos de los problemas interpretativos más comunes con el fin de afirmar que éstos no son más que puntos de vista muchas veces unilaterales que no dan cuenta completamente del significado de temas claves en la filosofía hegeliana

El segundo capítulo titulado “La crítica hegeliana del criticismo kantiano”, plantea varios puntos con respecto a los problemas que se derivan de algunas concepciones de Kant y cómo es que Hegel las critica y las supera, integrándolas a su sistema. Entre éstas se encuentra la separación entre conocimiento y absoluto, la incapacidad de la razón, la posibilidad de la metafísica como ciencia, el significado de sostener la existencia de un conocimiento a priori, las consecuencias de la separación entre nómeno y fenómeno, y la integración de la crítica a la experiencia por parte de Hegel. Todos estos temas implican consecuencias importantes tanto epistemológicas como políticas y por supuesto, consecuencias dentro de los sistemas de Kant y Hegel. La crítica y superación de cada uno de éstos forman parte importante de la formación del sistema hegeliano y aunque todos son problemas de carácter epistemológico, sirven para sostener que cada afirmación de carácter a primera vista estrictamente epistemológico, entraña al mismo tiempo conclusiones políticas, lo cual es fundamental para fortalecer la tesis central de este trabajo, la cual es subrayar la capacidad humana de incidir en la transformación de la realidad, fundada en el concepto hegeliano de sustancia como sujeto.

En el tercer y último capítulo, la explicación de la tensión entre Kant y Hegel, así como la superación de varios problemas por parte del último, posibilita la exposición de las conclusiones de la crítica hegeliana del criticismo kantiano desde una perspectiva distinta, es decir, se explicará el significado de un concepto clave en el sistema de Hegel, el de acción, y su importancia dentro de nuestro objetivo de demostrar que gran parte del desarrollo de la *Fenomenología del*

*Espíritu* está encaminado a defender, entre otros puntos, que la filosofía hegeliana pretende sostener que el sujeto, visto tanto como sujeto individual o como sujeto histórico, puede y debe transformar la realidad hasta que ésta se adecue a lo ideal.

## 1. CONDICIONES POLÍTICO-FILOSÓFICAS EN LA ALEMANIA DE HEGEL

*“Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él llamaba pretenciosamente " lo Absoluto".<sup>4</sup>*

*Terry Pinkard*

“Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase”, escribe Terry Pinkard, autor de la extensa biografía de Hegel aparecida hace apenas algunos años, en la aurora del siglo XXI. El motivo por el que hemos decidido comenzar este estudio, que pretende significar una alternativa de interpretación de la filosofía hegeliana, y particularmente de la *Fenomenología del Espíritu*, precisamente con esta frase, es porque consideramos que en ella se encuentran condensadas la mayoría de las interpretaciones más recurrentes (y no siempre acertadas) en torno a la figura de Hegel y de su filosofía, y el permanente estudio de éstas es lo que en alguna medida motiva nuestra investigación, en virtud de la vigencia de la filosofía hegeliana en nuestros días.

Este capítulo revisa tres puntos que a nuestro parecer son determinantes para el acercamiento al sistema hegeliano. En primer lugar, es necesario establecer una

---

<sup>4</sup> Pinkard Terry, *Hegel, una biografía*, ACENTO Editorial, Madrid, 2001, p.9.

postura en torno al papel de la filosofía dentro de la vida humana, así como poner de relieve en qué sentido ésta se encuentra íntimamente conectada con la esencia de la filosofía hegeliana y nuestro interés en ella. En esta línea, la primera parte del capítulo, titulada “La filosofía como práctica”, servirá como punto de apoyo para señalar de qué manera el estudio de las condiciones político-filosóficas en las que se desarrolla la filosofía hegeliana servirá para fundamentar la idea de que Hegel consideraba necesario generar una filosofía que sustentara la posibilidad de incidir en la realidad.

La segunda parte de este capítulo, “Condiciones políticas en la Alemania de Hegel”, analiza las condiciones sociales específicas de la Alemania en la que se desarrolló el pensamiento hegeliano y el influjo que la Revolución francesa tuvo sobre éste. Con esta finalidad, las fuentes en las que nos apoyamos para explicar algunos datos de carácter histórico serán *Las épocas de la historia alemana*<sup>5</sup> , y *Alemania 1815-1945 Derroteros del nacionalismo*.<sup>6</sup> Cabe destacar que si bien estas no son citadas textualmente durante nuestro escrito, forman parte importante en nuestra comprensión de la problemática política en el territorio germano durante la época.

En la tercera parte de este capítulo, “Condiciones filosóficas en la Alemania de Hegel”, se destaca la existencia de una continuidad en el tratamiento de algunos temas de carácter epistemológico o histórico en algunos de los filósofos más importantes de la época, pero al mismo tiempo se sostiene que en Hegel se encuentra un desarrollo más profundo de dichos problemas. Asimismo, se explica por qué es que encontramos en Kant el punto de partida de la filosofía hegeliana.

---

<sup>5</sup> Haller, Johannes, *Las épocas de la historia alemana*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, 1941.

<sup>6</sup> Benz Wolfgang, *Alemania 1815-1945 Derroteros del nacionalismo*, UNAM, México, 2002.

## 1.1 LA FILOSOFÍA COMO PRÁCTICA

Evidentemente una de las primeras preguntas que surgen al querer analizar el pensamiento de uno u otro filósofo sin importar si se desea argumentar a favor o en contra de él es la siguiente: ¿Por qué es importante hablar del filósofo (en nuestro caso Hegel) en este momento? Antes de contestar a esta pregunta me parece imprescindible señalar que el cuestionamiento sobre la importancia de algún individuo en particular que se dedica a la filosofía es ya, de forma inmediata, un cuestionamiento acerca de la filosofía en sí misma. Es importante señalar a la filosofía “en sí misma” de manera intencional precisamente porque ahí radica el problema de la filosofía en nuestros tiempos. No hace falta esforzarse demasiado para encontrar pruebas por todos lados de que ésta ha ido perdiendo paulatinamente el peso ideológico que llegó a tener dentro de una sociedad, por ejemplo, la de la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del XIX, en la que se inscribe el pensador centro de nuestro análisis. Las razones son muchas, sin embargo, sólo mencionaremos las que consideramos son las más importantes. En primer lugar, el indudable divorcio entre el individuo y la comunidad, junto con las consecuencias de esto. En esta sociedad, los individuos sólo se afirman haciendo prevalecer sus intereses personales sobre los de los demás. El móvil de los individuos en sus actos es pues, el egoísmo. “Si lo práctico se concibe en un sentido egoísta, económico, y la adquisición de bienes materiales es la medida de la riqueza humana, nada más impráctico en esa sociedad que el oficio del filósofo.”<sup>7</sup>

Esta explicación por parte del filósofo hispanomexicano Adolfo Sánchez Vázquez, da cuenta de la situación de la filosofía frente a materialización de la vida humana en virtud de la desvalorización de todo aquello que no corresponde a la esfera de lo “práctico” en términos puramente económicos. Siguiendo esta línea,

---

<sup>7</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos Editorial, México, 1997, p. 51.

si el hecho de que la filosofía sea concebida como algo carente de importancia, “impráctico” o inútil, es una consecuencia del propio capitalismo y su tendencia por poner absolutamente todo como mercancía, y dado que la filosofía es por naturaleza incapaz de ser mercantilizada, entonces su permanencia, su no-desaparición, pasa por la permanente defensa del quehacer filosófico, y los espacios donde éste se desarrolle, como *uno* de los terrenos desde los cuales el individuo encuentra su desarrollo orgánico. La importancia que se le otorga aquí a la filosofía radica en la que consideramos, debe ser concebida como su característica más relevante, su carácter crítico, que consiste en el cuestionamiento, en la duda, en el rechazo, asimilación y superación de cualquier verdad dada por supuesta, y de cualquier idea o condición material que exista. Si la filosofía tiene la capacidad de tener un peso específico en el desarrollo de problemáticas teóricas y también prácticas, como en el caso de las luchas sociales durante el siglo XIX, es precisamente por su poder explicativo, pero, sobre todo, por su poder crítico. Ahora bien, el carácter práctico de la filosofía en virtud de su poder crítico no debe confundirse con lo práctico en términos monetarios. El segundo refiere a todo aquello cuya única finalidad es la ganancia, el primero, a la capacidad transformadora de la realidad inherente a la filosofía. El título de este apartado hace referencia al hecho de que, si bien la filosofía es, como producto de la razón una práctica intelectual, puede ser también la semilla de la práctica material.

Por otra parte, si el retroceso de la importancia de la filosofía para la sociedad pasa también por la inclinación de hablar de la filosofía “en sí misma”, entonces el problema es distinto y también muy complejo. El desconocimiento o la negación de la especificidad de la vida humana en la actualidad, en la que incluso la relación que tenemos con otros hombres está determinada por una legalidad de medios y fines como se puede ver todos los días, puede derivar en que a la filosofía le resulten ajenos problemas inherentes a la vida misma, y por lo tanto le resulten también ajenos conceptos filosóficos profunda y repetidamente tratados e

incluso replanteados. Lo que se intenta demostrar aquí, es el hecho de que si bien la filosofía, en virtud de su pretensión de universalidad, parece distante al tratamiento de problemas histórico-políticos específicos —a diferencia de la sociología o la propia historiografía—; en realidad ésta: “expresa el modo como los hombres de una época, y particularmente en la sociedad dividida en clases, conciben su relación con el mundo o entre los propios hombres”<sup>8</sup>, de modo que su desarrollo al margen de la relación con una época, ideología, y sociedad determinadas, es prácticamente imposible. Sería incluso sumamente contradictorio esbozar una defensa de la filosofía si se considerara a ésta como a una esencia incondicionada, inmutable, perenne, que no admite ningún tipo de influencia, en la que las preguntas y problemas fuesen siempre los mismos. De ser así, ¿cuál sería el derecho de existencia de la filosofía si no ha podido resolver siquiera un puñado de preguntas en más de dos mil años? Absolutamente ninguno, diría Hegel posiblemente. Por otro lado, consideramos que la validez, importancia y actualidad de la filosofía radican en su reinterpretación, de modo que sus postulados más importantes no terminen estancados en problemas del pasado, sino que más bien sirvan para encontrarles una función clara hoy en día. Se trata de encontrar en la filosofía, postulados con tal poder explicativo que puedan ser revalorizados y aplicados en el presente.

Desde nuestro punto de vista, sólo se puede hablar de *la* filosofía para designar a una práctica de carácter teórico que, aunque se lleva a cabo desde diferentes perspectivas, épocas y condiciones determinadas, pese a ser sumamente específica en cada caso, comparte ciertos rasgos y características, y no como si ésta fuese algo supra-histórico, autosuficiente, y sin ninguna relación con la sociedad. Por lo tanto, las filosofías, como las demás prácticas humanas, encuentran su aparición, desarrollo y desaparición dentro de la historia y sólo desde esta perspectiva deben ser estudiadas, es decir como un producto histórico. Sin embargo, hay que ser sumamente cuidadosos al respecto; si bien es cierto

---

<sup>8</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, op. cit. p.40.

que no se debe perder de vista el condicionamiento social de las filosofías, tampoco se debe caer en el extremo de pensar que sólo ahí encuentran su génesis o que ahí se agota su importancia, sino que más bien, como ya hemos dicho, pueden y deben ser traídas al presente para su reinterpretación y revalorización.

La anterior explicación con respecto al papel de la filosofía no es gratuita ni contingente a nuestro modo de concebir la filosofía hegeliana. Consideramos que toda filosofía asume una postura con respecto al plano político, y no sólo eso, sino que algunos de sus conceptos más importantes, contienen dentro de sí dicha postura en virtud de la relación entre sociedad y filosofía, y Hegel no es ninguna excepción. Si bien hemos afirmado que la filosofía es una reflexión sobre la situación del hombre en el mundo, sobre el tipo de relaciones que los hombres contraen en esa relación con su mundo, y que la filosofía misma se hace en épocas y sociedades determinadas, el motivo por el que ponemos a Hegel en el centro de nuestro trabajo es porque pertenece a ese puñado de hombres de los que se puede afirmar que su pensamiento, fruto de una época y sociedad determinadas, logró ir más allá de éstas, lo cual no quiere decir que pertenezca a la esfera de lo profético sino más bien que posee tal fuerza conceptual que logró desentrañar problemas que no estaban en la superficie, sino en la estructura misma de la modalidad de realización de la vida humana y que, de ahí su vigencia, siguen estándolo.

Hegel alcanza a exponer la estructura efectiva de la totalización socio-política capitalista: su carácter al mismo tiempo producido – inmanente- y exterior e indomable. La enajenación social de la realidad respecto al sujeto.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Rivadeo Ana María, *Epistemología y Política en Kant*, UNAM, México, 1987, p.48.

El hecho de que al menos tres filósofos —Kant, Hegel, Marx— pertenecientes a esta época formen parte de este puñado de pensadores, pone en evidencia la importancia de estudiar este periodo de la filosofía y a su vez manifiesta lo profundamente ligados que se encuentran los problemas de aquella con nuestra época. Esta conexión es posible debido a que el pensamiento de Hegel pertenece, pese a tocar innumerables ramas de la filosofía, en primera y última instancia, al terreno de la filosofía política. Su filosofía representa la sociedad alemana de su tiempo, cuya burguesía admira la Revolución Francesa a la vez que se siente incapaz de ser revolucionaria en su propia tierra. Él mismo era consciente de que su filosofía era una exposición teórica de lo que se estaba manifestando objetivamente, sin embargo, tal vez como ningún otro filósofo, Hegel se encontraba en una posición privilegiada al poder ver con cierta distancia el desarrollo intelectual que se había llevado a cabo en Alemania durante las últimas décadas, por lo que, la Revolución Francesa por un lado, y el gran desarrollo teórico en Alemania, que había alcanzado su punto más alto con Kant años atrás, se convertirían en las dos grandes fuerzas impulsoras del pensamiento de Hegel<sup>10</sup>, que si bien, como mencionamos, está compuesto por una gran variedad de temas que tocan la epistemología, la filosofía de la historia, la estética y por supuesto la metafísica, no se puede dejar de lado el innegable peso político de cada una de sus obras. En el caso de la *Fenomenología del Espíritu*, este hecho es todavía más importante debido a la particularidad que adquiere el analizar esta obra a la luz de una serie de acontecimientos que, a decir verdad, forman parte importante del significado de la misma y jugaron un papel importante dentro de las dificultades personales que el filósofo estaba atravesando, sin casi nada de dinero, con la guerra napoleónica tocando a su puerta y con la preocupación y la incertidumbre de si el manuscrito que había mandado a la imprenta llegaría a su destinatario o sería devorado por las llamas que rodeaban la ciudad de Jena.

---

<sup>10</sup> Aunque el Stift de Tubinga, como era conocido el lugar en donde Hegel estudió junto con Hölderlin y Schelling durante cinco años se caracterizaba por su conservadurismo, también le otorgaba a Hegel la posibilidad de observar de cerca lo que estaba ocurriendo en Francia. Además, la educación que recibía ahí era tanto teológica como filosófica, por lo que Hegel pudo tener una formación bastante completa.

Pese a que el pensamiento de Hegel ha sido considerado comúnmente como la culminación de la metafísica dentro de la modernidad, éste contiene elementos que sugieren la posibilidad de una transformación de la realidad, de modo que la filosofía hegeliana no es un planteamiento teórico de lo que es, sino de lo que puede llegar a ser, y su concepción del individuo en la historia va mucho más allá que la de sus predecesores, todo esto en virtud de haber alcanzado a vislumbrar uno de los fundamentos del capitalismo, es decir, el desarrollo constante de las fuerzas productivas, lo que permitió a Hegel un cambio de concepción sobre la objetividad en la que ésta ya no es concebida como algo ya dado, sino como producido por el sujeto. Las condiciones sociales propias de la época en la que se centra nuestro estudio se encuentran en profunda relación con los problemas filosóficos planteados en la misma; por lo tanto, su análisis, en conjunto con el del desarrollo teórico en la Alemania de la época, no actúan en este estudio solamente como “contexto histórico”, sino que forman parte fundamental del desarrollo del tema, y es desde ahí, desde donde debe comenzarse a entender la significación del concepto de *sustancia-sujeto*.

## **1.2 CONDICIONES POLÍTICAS EN LA ALEMANIA DE HEGEL**

Todo examen crítico del desarrollo filosófico en una época determinada exige un análisis de las condiciones sociales en las que éste se desarrolla. En nuestro caso podemos afirmar que la especificidad de la filosofía surgida en Alemania a fines del siglo XVIII y principios del XIX en que se inscribe Hegel, se encuentra interiormente articulada, por un lado, con las condiciones específicas de la sociedad alemana y, por el otro, con la fuerte influencia que la Revolución francesa ejerció sobre Alemania. Las condiciones sociales a partir de las cuales se despliega la filosofía clásica alemana son fundamentales para comprender

íntegramente algunos planteamientos que sirven como base teórica para cada uno de los filósofos de esta época.

Además del triunfo del nacionalsocialismo, quizás no existe otro acontecimiento que marque de tal manera la historia de Alemania como fue el intento permanente, durante prácticamente todo el siglo XIX, por unificar territorial y culturalmente el territorio germano, tarea que no fue cumplida sino hasta 1871, con Otto von Bismark. En tiempos de la Revolución francesa, a finales del siglo XVIII, Alemania era un territorio fragmentado, tanto política como ideológicamente. El poderío que había caracterizado al Sacro Imperio Romano Germánico (*Heiliges Römisches Reich*) durante más de 800 años, era ya prácticamente inexistente. “El Imperio estaba constituido por Austria y Prusia, los Príncipes electores, 94 príncipes eclesiásticos y seculares, 103 barones, 40 prelados y 51 ciudades imperiales; en suma, lo integraban casi 300 territorios”<sup>11</sup>. Y, por si fuera poco, las áreas gobernadas por soberanos extranjeros, a saber, los reyes de Dinamarca y de los Países Bajos, formaban parte de Alemania. Al mismo tiempo, Francia estaba llevando a cabo una revolución no solamente política sino también social, que proclamaba la igualdad de derechos y que pretendía regresar a los hombres el poder del que habían sido despojados, en la cual los privilegios, el diezmo y los derechos señoriales eran abolidos. Alemania por su parte, estaba estancada en los restos del gran Imperio, y no significaba más que un simple concepto geográfico. Así, si bien:

los grandes pueblos europeos se constituyen en naciones a comienzos de la modernidad, realizan su unidad territorial sobreponiéndose a la dispersión feudal, y crean una economía nacional y una cultura nacional únicas, en gran medida en la etapa de tránsito al capitalismo, a través de la monarquía absoluta, Alemania siguió un camino distinto.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Marcuse Herbert, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 18.

<sup>12</sup> Rivadeo, Ana María, *op.cit.*, p. 125.

La dispersión de los territorios controlados por “monarcas absolutistas de miniatura”<sup>13</sup>, que derivaba en la falta de intereses económicos comunes, obstaculizaba la unificación de los más de 300 territorios, y su eventual constitución como una nación. Más adelante, a raíz de la política exterior de Napoleón, y de acuerdo con las nuevas fronteras territoriales impuestas por los franceses en Basilea y Lunéville, todas las áreas de la orilla izquierda del Rin fueron cedidas a Francia y los príncipes debieron ser indemnizados por lo perdido con ello. Después de largas negociaciones todo esto terminó con una completa modificación del mapa de Alemania. Esta nueva repartición de territorios implicaba la destrucción de la vieja Constitución del Reich y, al mismo tiempo, la deposición efectiva del emperador. El Reich se convirtió en una federación de estados de mediana magnitud, como Baden, Baviera, Sajonia y Württemberg, pero el imperio había perdido su base. En 1806 los estados de tamaño mediano se unieron en la Confederación del Rin bajo el protectorado de Napoleón y se retiraron del imperio, que ahora se encontraba al final de su larga historia. El emperador alemán Francisco II había asumido el título de emperador austriaco en 1804 y el 6 de agosto de 1806, un mes después de fundarse la Confederación, abdicó al trono alemán y declaró disuelto el Imperio Germánico por miedo a que Napoleón se declarara emperador, ultrajando la larga y grandiosa historia del Imperio.<sup>14</sup>

Estos acontecimientos en su conjunto, condicionaron fuertemente la concepción que los filósofos de la época tenían sobre el papel del Estado. La aguda fragmentación política y constitucional no impidió el desarrollo cultural, de modo que esta época se caracteriza de igual forma por el increíble florecimiento único en la historia de la literatura y de la música, y de todas las artes en general. De hecho, muy pronto gran parte de los intelectuales alemanes más importantes de la época (como Hegel y Goethe y muchos otros) expresaron abiertamente su

---

<sup>13</sup> Rivadeo, op.cit., p.126.

<sup>14</sup> Recordemos que aunque no son citadas directamente en el texto, las obras “Las épocas de la historia alemana”, y “Alemania 1815-1945 Derroteros del nacionalismo”, forman parte importante en nuestra comprensión de la problemática política en el territorio germano durante la época.

entusiasmo por la Revolución francesa, y se convirtieron en partidarios de Napoleón esperando de él la destrucción de los restos feudales en Alemania y la introducción de algunos aspectos de la constitución francesa. El 13 de octubre de 1806, unos días después de la disolución del Imperio y de la batalla de Jena en la que triunfaba Napoleón y se derrumbaba la monarquía feudal absolutista, Hegel escribe, al mismo tiempo que redacta las últimas líneas de la *Fenomenología del Espíritu*:

He visto al emperador –esa alma del mundo- salir a caballo de la ciudad para un reconocimiento; es ciertamente una sensación maravillosa la de ver a un individuo tal que, subido a un caballo, concentrado en un punto, abarca el mundo y lo domina.<sup>15</sup>

Para Hegel la Revolución francesa significaba la desaparición de una era y el nacimiento de una nueva edad del mundo. Después de la caída de Napoleón, quizás decepcionado por el triunfo de la mediocridad y percatándose de que la situación social en Alemania era aun sumamente complicada, Hegel matiza su concepción sobre cuál había sido el acontecimiento que había significado una ruptura con el pasado y el nacimiento de una nueva era, y señala que éste había sido la Reforma luterana; sin embargo la emoción perceptible en esas líneas por parte de Hegel no dejan duda de la importancia que le otorgaba a la Revolución dentro de la historia.

Ya sea mencionando explícitamente la Revolución y la entrada de Napoleón a territorio germano, o bien hablando del tema en forma indirecta, los intelectuales en Alemania voltearon la vista hacia estos acontecimientos. Se poetizaba y declamaba acerca de la libertad y de la muerte de los tiranos, se esperaba la introducción de los ideales de Igualdad y Fraternidad en Alemania, e incluso se

---

<sup>15</sup> Lukacs Georg, op.cit.,p.440.

cuenta que el propio Hegel junto con sus compañeros en el seminario protestante de Tubinga, Schelling y Hölderlin, habrían plantado un árbol que simbolizaba la libertad, danzando alrededor de él. Sin embargo, la influencia real de la Revolución francesa sobre Alemania, al margen del desarrollo literario y filosófico fue casi nulo. Debían transcurrir dos generaciones más para que en Alemania se iniciara realmente la marcha hacia la imitación del ejemplo francés; por lo tanto, no se puede decir tampoco que con el año 1789 comience algo nuevo para Alemania. Al contrario; si se considera la situación de Alemania debe reconocerse que la Revolución francesa, lejos de imprimir un nuevo giro a las relaciones de los países entre sí, era concebida como algo del orden del “terror”, y gran parte de la población en Alemania esperaba el restablecimiento del “buen tiempo viejo”, haciendo referencia al Imperio Germánico. ¿Cuál fue entonces el impacto de la Revolución francesa sobre la sociedad alemana? La clase media alemana —a diferencia de la francesa, que fue fundamental en la Revolución— era sumamente débil y difícilmente podía aspirar a llevar a cabo una revolución de las características del país vecino. Sin embargo, para los intelectuales alemanes —sostenidos en el idealismo de la filosofía trascendental inaugurada por Kant—, esta revolución completaba

lo que la Reforma alemana había comenzado, al emancipar al individuo y convertirlo en dueño autosuficiente de su propia vida. La posición del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una autoridad externa, sino de su propia actividad libre y racional.<sup>16</sup>

Sin embargo, la independencia que la Reforma otorgaba al individuo era de carácter exclusivamente subjetivo, de modo que las condiciones sociales eran relegadas a segundo término, lo que conducía a la total aceptación del orden de cosas dado. De este modo el protestantismo reinante en Alemania influyó de

---

<sup>16</sup> Marcuse Herbert, op.cit.,p.10.

manera decisiva en el incumplimiento y postergación de la tarea que se presentaba como urgente, es decir, la de una restructuración del orden social. Sin embargo, al propio tiempo, la Revolución francesa produjo una inflexión por la que los hombres de la época comenzaron a asumir su poder de transformar el mundo, a someter la realidad racionalmente. El mismo Hegel, en un texto que presumiblemente fue redactado junto con Schelling y Hölderlin, afirma:

no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado. Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo, debe dejar de existir.<sup>17</sup>

El hartazgo del despotismo que se vivía en Alemania es evidente, y aunque poco a poco, a través de los años, la crítica de Hegel termina siendo bastante menos feroz, en esta época cercana a la Revolución francesa (1796-1797) el carácter crítico de sus afirmaciones con respecto al Estado es innegable. Desde sus escritos de juventud, Hegel defiende la idea de un proceso permanente en el que el hombre, producto de su actividad libre y racional, construye un espacio en el que lo ideal concuerda con lo que se presenta en el plano objetivo, concepción que lo acompañará durante toda su vida y que será parte fundamental de su sistema ulterior.

---

<sup>17</sup> Hegel G.W.F, Escritos de juventud, México, FCE, México, 1978, p. 219.

### 1.3 CONDICIONES FILOSÓFICAS EN LA ALEMANIA DE HEGEL

La especificidad de la influencia que Kant ejerció sobre la filosofía de su época y en específico sobre el idealismo alemán –Fichte, Schelling, Hegel-, es un tema discutido extensamente. Sin embargo, el problema es mucho más importante y complejo de lo que a primera vista parece, sobre todo en relación con la filosofía hegeliana. En primer lugar es preciso señalar que la aparición de la *Crítica de la Razón Pura* —obra clave de la filosofía kantiana— se da justo en el tiempo en el que Hegel comenzaba a desarrollarse intelectualmente, y que para esa época ya era una obra muy conocida y ampliamente debatida. Como hemos dicho con respecto a la relación entre filosofía y sociedad, la importancia que la filosofía kantiana tenía para la mayoría de sus contemporáneos y específicamente para Hegel, radicaba estrictamente en el contenido y las implicaciones de carácter práctico que ésta tenía, de modo que la relación y continuidad temática entre los filósofos de esta época no es de ninguna forma gratuita. Por lo tanto, el tema de la influencia que la filosofía kantiana pudo tener sobre Hegel se vuelve un debate con respecto a la naturaleza de toda la filosofía clásica alemana. De esta forma, es necesario examinar la influencia que ejerció la filosofía kantiana en dos niveles. En primer lugar con respecto a la filosofía clásica alemana en su conjunto, y en segundo lugar con respecto al caso particular de Hegel.

En lo que refiere a la influencia específica de la filosofía kantiana sobre el conjunto de la filosofía clásica alemana —y no particularmente del caso de Hegel—, es necesario afirmar que de hecho tanto Fichte como Schelling, y después Hegel, son seguidores de la filosofía kantiana y que muchas de sus tesis iniciales son de corte kantiano; sin embargo en los tres casos, Kant significó sólo un punto de partida, al mismo tiempo que una filosofía a superar. La gran aportación de Kant a la filosofía es el posicionamiento del sujeto como productor

de su propia realidad; sin embargo esta producción se realiza específicamente en el plano epistemológico, de modo que la incognoscibilidad de la cosa en sí fundada en la separación de la realidad entre nómeno y fenómeno, cancela la posibilidad de un acceso a la realidad de parte del sujeto.

En el caso de Hegel, podemos afirmar del mismo modo que la relación con Schelling fue sumamente importante en su desarrollo intelectual, tanto cuando fueron compañeros en el seminario de Tubinga, como en la segunda etapa en la que compartieron tiempo juntos en Jena; y que una parte de la terminología que usa Hegel en escritos tempranos difiere muy poco de la de su amigo, sin embargo la influencia de Schelling sobre el joven Hegel también tiene sus límites. De lo que no se tiene ninguna duda es de la admiración y el respeto que ambos tenían por el viejo Kant. En una carta para Schelling firmada el 16 de abril de 1795, Hegel escribe:

Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior".<sup>18</sup>

El perfeccionamiento del que habla Hegel en estas líneas, será llevado a cabo por Fichte, Schelling y él mismo. Schelling y Hegel comparten la idea de que la superación de la cosa-en-sí y con ello el acceso al absoluto, sólo es posible mediante la aceptación de la variedad de determinaciones de la cosa. No obstante, conforme se va llevando a cabo el desarrollo filosófico propio de Hegel, difiere de la concepción de su amigo Schelling, y su crítica a éste consiste en afirmar que en su filosofía no existía una superación real de las contradicciones,

---

<sup>18</sup> Hegel, *Escritos*, op.cit., p.61.

sino más bien una supresión de éstas sin ser mediadas. Hegel resalta ya desde muy temprano la importancia metodológica que tenía la mediación para la filosofía.

Desde luego que es imposible condensar en unas pocas líneas la diversidad temática y la continuidad que evidentemente existe dentro de los sistemas de los filósofos mencionados. Sin embargo esta breve explicación tiene como finalidad dejar en claro que si bien Fichte, Schelling y Hegel comparten a Kant como punto de partida, éste no es de ninguna forma el único apoyo de sus respectivas filosofías. Si bien es cierto que el estudio de este periodo exige tomar en cuenta la relación entre una y otra perspectiva, los esfuerzos por hacer creer en la plena unidad de la filosofía clásica alemana, terminan por

desdibujar la peculiaridad de la dialéctica hegeliana que ha convertido a ésta en precursora del materialismo dialéctico, con objeto de rebajar a Hegel al nivel del agnosticismo kantiano por una parte y al del irracionalismo romántico por otra. Frente a esas tendencias tiene cierta importancia histórica subrayar la originalidad metódica de la Fenomenología del espíritu”<sup>19</sup>

con la finalidad de resaltar por un lado la continuidad existente entre Hegel y sus precursores, y por otro, la peculiaridad de la dialéctica hegeliana y su diferenciación con respecto a éstos. Se trata de destacar una y otra vez que las diferencias aparentemente de carácter técnico-filosófico, lejos de ser exclusivamente un debate en el plano de lo abstracto, arraigan diferencias de relevancia política de largo alcance.

---

<sup>19</sup> Lukács, op.cit., p.435.

Las ideas predominantes de la época sin duda tomaron un papel importante en la filosofía hegeliana. Sin embargo esto no significa que el método y conceptos claves de Hegel tengan una explicación exclusiva en sus predecesores, del mismo modo en que afirmamos el absurdo de ir a Hegel cada vez que se pretende estudiar a Marx, por citar algún ejemplo. Desde luego, tanto la situación política del momento como el ambiente intelectual sirven como ingredientes que fueron conformando poco a poco el pensamiento de Hegel hasta la aparición de la *Fenomenología*, sin embargo no se puede afirmar que los intentos aislados e incompletos por dar respuesta a los problemas que habían sido planteados por Kant, hayan influido determinadamente en Hegel.

No se trata de adjudicarle a Kant el título de responsable del desarrollo de toda la filosofía hegeliana, sino de ubicar en qué sentido los problemas fundamentales en el pensamiento de Hegel se encuentran en relación directa con el filósofo de Königsberg. Desde luego que pensadores como Leibniz, Spinoza, Herder, Wolff, etc., juegan un papel importante en la formación del idealismo alemán, y por supuesto en el pensamiento de Hegel, sin embargo reiteramos que la inaccesibilidad a la cosa-en-sí, fundada en la separación entre nómeno y fenómeno es la clave por la que Kant se convierte en la principal influencia para Hegel, y es por esa razón que debe resaltarse esta influencia con mucha más precisión que otras.

En las últimas líneas de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant expresa su deseo por que a partir de su obra se realice lo que toda la filosofía había buscado: “dar plena satisfacción a la razón humana en relación a los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber”<sup>20</sup>. No muchas generaciones después de ello, Hegel tomó estas palabras como un reto. Kant establece que “la utilidad de toda filosofía de la razón pura tan sólo es negativa, ya que no sirve como órgano destinado a

---

<sup>20</sup> Kant Immanuel, op.cit.,p.661.

ampliar, sino como disciplina limitadora”<sup>21</sup>, aseveración que Hegel asumió como un problema no estrictamente epistemológico, sino que atendía en realidad al ser del hombre, a su esencia como ser social e histórico. El colocar un límite a la razón significaba para Hegel un posicionamiento del individuo como despojado de todo poder de intervenir en la transformación de la realidad, y por lo tanto, una vuelta al empirismo que el propio Kant tanto criticaba. Por lo tanto, la atención de Hegel ya desde obras tempranas y más evidentemente en su *Fenomenología del espíritu*, se centraba en el replanteamiento de la capacidad de la razón (del sujeto), frente a la objetividad (sustancia).

Para Hegel, el temor a errar —que partía de la impotencia de la razón fundamentada en la separación entre nómeno y fenómeno—constituía ya el error mismo. Cuando Hegel afirma que la duda es más bien “la penetración consciente en la no verdad del saber”<sup>22</sup>, este saber no es únicamente el saber científico, sino en último término, saber de una totalidad indisolublemente ligada al hombre; y esta penetración en la no verdad consiste en la desaparición de la desigualdad entre el sujeto y el objeto. Los límites que Kant imponía a la razón significaban para Hegel la incapacidad del individuo de penetrar en el contenido mismo de la naturaleza y de la historia. Para Hegel, cuya idea de lo verdadero es “la igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal”<sup>23</sup>, la capacidad de intervención de la realidad sólo podía encontrarse en la racionalización de la realidad, es decir, a través de la reconciliación de la objetividad con la razón. De ahí que la realidad objetiva es también, la realización del sujeto.

Se trata para Hegel de que “el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento”<sup>24</sup>, se trata de hacer racional la realidad no solamente por ser pensada, sino por ser modificada

---

<sup>21</sup> Ibid.,p.624.

<sup>22</sup> Hegel, *Fenomenología*, op.cit.,p. 54.

<sup>23</sup> Ibid.,p.16.

<sup>24</sup> Hegel, *Fenomenología*, op.cit., p.15.

constantemente hasta su adecuación con el pensamiento, hasta ser restaurado el mundo como un espacio en primera y última instancia humano, y no separado irremediabilmente de éste. De ahí que lo primordial para Hegel sea el considerar a la sustancia como sujeto, cuya concepción es el centro de nuestro análisis.

#### **1.4 CONCLUSIONES DEL PRIMER CAPÍTULO**

Hasta ahora hemos examinado aspectos que consideramos fundamentales dentro del desarrollo del pensamiento hegeliano, no como un pensamiento más dentro de la historia de la filosofía, sino precisamente como el punto de quiebre específico en el que se puede rastrear una posición bien desarrollada que pretende captar y expresar teóricamente las particularidades del modo de producción capitalista en su relación con el surgimiento del Estado-nación como lo conocemos hoy en día. Nuestra insistencia con respecto a la importancia de las condiciones políticas que se estaban viviendo en el momento de la gestación de la obra clave de Hegel, responde al olvido de un rasgo muy importante a considerar en el estudio de la filosofía; esto es, la identidad entre un individuo dentro de cierta sociedad y tiempo, con necesidades, preocupaciones, pasiones y pensamientos particulares, y ese mismo individuo como filósofo. Hegel detestaba los excesos y abusos de la burguesía de su tiempo, articulada con la otra expresión de la ideología reaccionaria y retrógrada: el cristianismo institucionalizado. Su obra, y sobre todo *su Fenomenología*, debe ser vista a la luz de todos estos acontecimientos.

La importancia de Hegel para la historia de la filosofía se puede señalar desde muchas perspectivas. Así como Aristóteles intentó expresar en el terreno de la filosofía el tipo de sociedad en la que vivía, además de manifestar sistemáticamente el punto al que había llegado el conocimiento filosófico hasta ese momento, en el que Alejandro Magno dominaba objetivamente el mundo;

Hegel buscó expresar teóricamente los grandes cambios que estaban aconteciendo en Europa con Napoleón como protagonista, e intentó reunir todo el conocimiento filosófico alcanzado para unificarlo todo dentro de un sistema. Es en este sentido que afirmamos que las condiciones político-sociales de la época, así como el punto en que se encontraba la filosofía, no pueden ser considerados únicamente como contexto, sino que forman parte vital en la conformación de un pensamiento tan complejo como el de Hegel. En la misma medida, el gran impacto que causó la el pensamiento kantiano para la filosofía alemana, debe tomarse en cuenta cuidadosamente. Este capítulo sirve como punto de apoyo para examinar más de cerca algunos de los aspectos más importantes en relación a la dupla Kant-Hegel, y más específicamente, a la crítica hegeliana del criticismo kantiano.

## 2. LA CRÍTICA HEGELIANA DEL CRITICISMO KANTIANO

*“Cuando una obra o toda la producción de un autor actúan sobre alguien, no por todas sus cualidades sino por una o alguna de ellas, la influencia alcanza sus valores más notables. El desarrollo separado de una cualidad de uno por la omnipotencia del otro rara vez deja de engendrar efectos de suma originalidad”.<sup>25</sup>*

P. Valéry

Hemos resaltado insistentemente la profunda influencia que Kant ejerció sobre Hegel sobre todo en los años de maduración de su pensamiento. Sin embargo, dicha influencia debe ser estudiada a la luz de temas puntuales de una gran relevancia en el ámbito intelectual de la época. En efecto, Kant, y particularmente su *Crítica de la razón pura*, significó un punto de quiebre en el debate filosófico de la Alemania de finales del siglo XVIII. Sin embargo, ¿Cuáles fueron los temas que causaron más inquietud en el joven Hegel, y por lo tanto, provocaron que éste engendrara diversos puntos de vista que luego confrontaría con Kant? El presente capítulo expone algunos de los aspectos más importantes que componen la controversia entre Kant y Hegel sobre un tema específico que a decir verdad, define el desarrollo filosófico de la época.

La primera parte de este capítulo, “Sobre la posibilidad de la metafísica”, versa sobre el estatus de la metafísica entre las ciencias y por lo tanto el debate entre el empirismo y la nueva filosofía que Kant pretendía inaugurar, que, como veremos, es una de las razones por las que Kant se verá forzado a admitir la existencia de la cosa en sí, en oposición al fenómeno.

---

<sup>25</sup> D’Hondt Jacques, Hegel, Tusquets Editores, Madrid, 2002.

En la segunda parte de este capítulo, titulada “Noumenicidad kantiana y el en sí hegeliano como momento de la conciencia” se explica cómo es que Kant desarrolla el concepto de nómeno como una noción que no tiene la finalidad de ampliar nuestro conocimiento, sino más bien delimitarlo. En este sentido, la respuesta que ofrece Hegel a la problemática de la posibilidad de existencia de una característica propia de nuestro mismo entendimiento, que obstaculiza el conocimiento de la realidad, consiste en colocar este límite dentro de la conciencia, de modo que deja abierta la posibilidad de superarlo y acceder a la cosa en sí.

La tercera y última sección de este apartado, titulada “Crítica hegeliana del criticismo kantiano”, aborda tres de los presupuestos kantianos que, desde la perspectiva de Hegel, representan puntos de vista unilaterales que imposibilitan la comprensión efectiva de la realidad. Estos tres supuestos son: 1) la representación del conocimiento como un instrumento o un médium, 2) la diferenciación entre nosotros mismos y ese conocimiento, y 3) la escisión entre el absoluto y el conocimiento. Las alternativas que ofrecerá Hegel en oposición a estos tres presupuestos kantianos, serán el punto de partida de una filosofía que pretende comprender la completitud de las figuras de la conciencia con miras a explicar cómo es que la conciencia recorre el camino desde la inmediatez hasta la adecuación entre pensamiento y realidad.

## **2.1 SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA**

En gran medida, la originalidad de Kant reside en haberle otorgado una forma estrictamente filosófica –y ya no solamente escéptica- al problema de la naturaleza limitada de la razón humana. Este giro llevado a cabo por parte de Kant en la teoría del conocimiento, es de hecho uno de los motivos de interés de Hegel

debido a las consecuencias negativas que tal giro había tenido para la metafísica. A diferencia del escepticismo, para Kant la dificultad que conlleva el uso metafísico de la razón no implica la necesidad de renunciar a la posibilidad de conocimiento, y de hecho, el cuestionamiento sobre la capacidad de la razón es más bien una premisa y parte importante del método kantiano con miras a que la razón se examine a sí misma y pueda sentar de una vez por todas los alcances de su actividad. Sin embargo, aunque Hegel comparte algunos de los rasgos definitorios de la teoría kantiana, difiere sustancialmente en otros, desarrollando una postura por completo distinta.

Kant comienza la *Crítica de la razón pura* con una afirmación que deja en claro la contradicción interna que existe entre aquello a lo que tiende naturalmente la razón, y su capacidad. “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar sus facultades.”<sup>26</sup> Esta relación problemática de la razón consigo misma, recorre la modernidad como una relación de tensión entre la metafísica y los desarrollos de la nueva ciencia, y significa también, como ya hemos mencionado, una confrontación entre el escepticismo y la nueva postura filosófica que Kant pretende inaugurar. Dicha confrontación entre el escepticismo y la postura de Kant podría resumirse en los puntos que abordaremos a continuación.

Para el escepticismo, si la razón se encuentra, de suyo, incapacitada para resolver preguntas que ella misma se plantea, entonces debería renunciar a aquellas y dedicarse a cuestiones que estén de hecho a su alcance. Según Kant, David Hume es el filósofo que más había penetrado en el problema de la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Siguiendo a Hume, “todo lo que

---

<sup>26</sup> Kant, op.cit.,p 7.

llamamos metafísica vendría a ser la mera ilusión de pretendidos conocimientos racionales de algo que, de hecho, solo procede de la experiencia y que adquiere la apariencia de necesidad gracias a la costumbre”.<sup>27</sup> Para Kant el hecho de que Hume negara el carácter científico de la metafísica, al mismo tiempo aniquilaba la posibilidad de existencia de toda filosofía como un saber genuino, por lo que la postura del filósofo alemán consiste en contribuir a que la metafísica deje de ser un mero andar a tientas con base en simples conceptos para convertirse en la ciencia fundamental, aquella que sirva como punto de partida para el conjunto de las ciencias.

Sin embargo, la maniobra de Kant no consiste en volcarse por completo del lado del conocimiento especulativo dejando de lado el empírico, sino que de hecho afirma que “ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella”<sup>28</sup>, de modo que por un lado concede al empirismo —que tanto ataca— la limitación del conocimiento a los fenómenos; y por el otro concede al racionalismo —y con esto al pensamiento metafísico tradicional— el principio de atribuir a ese conocimiento empírico una validez necesaria y universal que únicamente procede del principio de autosubsistencia del pensar. Pese a esta bilateralidad, al afirmar que todo conocimiento comienza con la experiencia, Kant subordina el principio de la autosuficiencia del pensar, al de la limitación del conocimiento a los fenómenos, en cuanto que niega que los conceptos y principios del entendimiento tengan otra verdad que la que deriva de su uso empírico. Dicha limitación del conocimiento a los fenómenos tiene, no obstante, un origen diametralmente opuesto al del empirismo de Hume y en general, a todo *dogmatismo*<sup>29</sup> en el sentido kantiano del término.

---

<sup>27</sup> Kant, op.cit.,p.54.

<sup>28</sup> Ibid.,p.42.

<sup>29</sup> El dogmatismo es para Kant, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad.

Mientras el empirismo sostiene que ningún solo concepto o ley de la razón puede reclamar universalidad y necesidad, sino únicamente debe su existencia a la costumbre o el hábito, de modo que los fenómenos tal como se nos presentan son la única fuente de conocimiento, Kant considera al objeto —el fenómeno— desde dos perspectivas: la primera considerando el objeto en sí mismo, como autosubsistente e independientemente del modo de intuirlo; y la segunda, estudiando al objeto tomando en cuenta la forma de intuirlo, la cual no ha de buscarse en el objeto mismo, sino en el sujeto al cual se le presenta. De este modo, aunque en primera instancia el objeto se presente ante nuestro entendimiento como una existencia ajena y exterior a nosotros, en realidad aquel sólo posee existencia en cuanto que es percibido por un sujeto. Aunque todo objeto en particular parezca poseer una existencia propia e independiente al sujeto y se presente como existente en un tiempo y espacio determinados por él mismo, Kant afirma que éstos —espacio y tiempo—son formas puras de toda intuición sensible, es decir, no más que meras condiciones de posibilidad de los objetos, propias al entendimiento y no al objeto, de las que pueden surgir *a priori* diferentes conocimientos sintéticos.

Siguiendo este argumento, podemos observar que, aunque Kant sostiene el carácter fundamental de los fenómenos como fuente primaria de conocimiento, por otro lado abre la posibilidad de un tipo de conocimiento independiente a la experiencia sensible, todo esto en la medida en que niega la *realidad* —en el sentido fenoménico-espacial del término— del tiempo y espacio, y los coloca más bien como forma pura de toda intuición interna, y forma pura de toda intuición externa —respectivamente—, es decir, como fuentes de conocimiento y propiedades del sujeto cognoscente, de modo que “permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos”<sup>30</sup>, lo que significa que si hiciéramos el ejercicio mental de suprimir el

---

<sup>30</sup> Kant, op.cit.,p.82.

carácter subjetivo de los sentidos en general, tanto el conjunto de fenómenos que se nos dan a los sentidos, como el espacio y el tiempo mismos, dejarían de existir.

Hasta aquí, se puede observar que el giro llevado a cabo por Kant en la teoría del conocimiento, radica en invertir la manera en que se considera la relación entre el sujeto y los objetos que se le presentan —al afirmar que espacio y tiempo no son entes subsistentes por sí mismos, sino formas puras a priori de nuestro entendimiento, o bien, condición de posibilidad de los objetos—. Sin embargo la disputa con los empiristas se decide en términos de saber si existe algún tipo de conocimiento independiente de la experiencia e incluso de las impresiones de los sentidos, o si de hecho la renuncia a la metafísica y la aceptación de que sólo es conocimiento aquel que procede de las impresiones de los sentidos, son la mejor salida.

Kant entiende por conocimiento *a priori* a aquel que es completamente independiente de toda experiencia, y no solamente independiente de ésta o aquella experiencia. Tanto juicios como conceptos, como el de *sustancia* —concepto clave en la historia de la filosofía— pueden existir *a priori*, lo cual quiere decir que si se le despoja a un concepto de todas sus características empíricas específicas, aquel permanece. De hecho, un punto clave en la interpretación kantiana de la razón, es considerar a la tarea de analizar los conceptos que ya poseemos, y descomponerlos de tal modo que lleguemos a su origen —es decir, hasta la evidencia de que éste o aquel concepto tiene su origen a priori—, como una de las más importantes, y quizás la más importante de ellas, todo esto en virtud de la posibilidad de una nueva filosofía, aquella “cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completitud y la certeza de todas las partes que componen este edificio”<sup>31</sup> En este sentido, la filosofía trascendental a la que Kant apunta como resultado de la crítica de la facultad de conocer, implicaría un tipo de conocimiento que se ocupa ya no

---

<sup>31</sup> Kant, op.cit.,p.59.

de los objetos, sino más bien de nuestro modo de conocerlos, en tanto que éste ha de ser posible a priori.

Sin embargo, el intento de armonizar los dos principios—el empirista y el racionalista— en su teoría del conocimiento fuerza a Kant a no reducir la cosa a su ser sensible, y a separar éste de su ser en sí, separación que, según Hegel, tiene como resultado un vacío de conocimiento, y no como pretende Kant, un conocimiento de la forma del mismo. Este problema se convertirá en uno de los puntos clave de la crítica hegeliana del criticismo kantiano.

## **2.2 NOUMENICIDAD DE LA TOTALIDAD KANTIANA Y EL EN SÍ HEGELIANO COMO MOMENTO DE LA CONCIENCIA**

El cambio de viraje realizado por parte de Kant en la teoría del conocimiento, y el giro que esto representa para la filosofía en su totalidad, tiene para Hegel una significación mucho más radical que la estrictamente epistemológica, ya que no afecta únicamente a la validez del conocimiento científico, sino al problema de la verdad del pensar mismo, y mucho más importante, a la imposibilidad de transgredir el estado de cosas dado y por tanto, a la renuncia de todo intento de transformación de la realidad en el plano político.

Como veremos más adelante, todo el núcleo de conceptos más importantes en la filosofía hegeliana —libertad, sujeto, espíritu— están derivados del concepto hegeliano de razón, desarrollado a partir de la crítica y superación de algunos de los supuestos de la filosofía crítica kantiana. De hecho, la subordinación de la idea al concepto de libertad, es consecuencia del concepto hegeliano de razón.

Como bien indica Marcuse:

La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades. A su vez, la libertad, presupone la razón porque es sólo el conocimiento comprensivo lo que capacita al sujeto para obtener y ejercer ese poder.<sup>32</sup>

Como podemos ver, razón y libertad son dos conceptos clave que se encuentran relacionados no de manera exterior o accidental, sino que uno presupone al otro. Sin embargo, debe mencionarse que de hecho esta relación conceptual interna entre razón y libertad, se encuentra mediada por la previa superación de la separación kantiana del ser en sí de la cosa y su ser sensible.

Retrocedamos un poco hacia uno de los textos hegelianos más controvertidos debido a su fuerza y el tipo de lenguaje empleado en él, para entender por qué la separación kantiana del ser sensible de la cosa, y su ser en sí, significan para Hegel un problema epistemológico fundamental, así como una renuncia a la posibilidad de transformación del orden social. En el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, Hegel señala: “sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. ¡Por lo tanto tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo estado tiene que tratar a hombres libres como engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe dejar de existir.”<sup>33</sup> Ahora bien, ¿cómo es que un filósofo que supuestamente es defensor a muerte y glorificador del Estado prusiano, señalado como pieza clave en la formación del nacionalismo, autoritarismo y militarismo alemanes, señalaría que todo Estado que trate a hombres libres como simples piezas de un engranaje mecánico debería desaparecer? Y, ¿qué significación tiene el afirmar que sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea?

---

<sup>32</sup> Marcuse, op.cit.,p 15.

<sup>33</sup> Hegel, *Escritos*, op.cit.,p.219.

Como podemos saber gracias sus obras y a algunos documentos personales, para Hegel el giro decisivo que dio la historia con la Revolución francesa consiste en que el hombre empezó a dejar de estar a merced de los hechos que lo rodeaban y se atrevió a someter la realidad dada a las normas de la razón, es decir, a dar forma a la realidad conforme las potencialidades mismas del pensar como rasgo definitorio de lo humano. Hegel nunca fue defensor del nacionalismo, sino que de hecho, a pesar de su fuerte crítica hacia el terror producto por la Revolución francesa, le dio la bienvenida llamándola aurora de la nueva era e incluso relacionó los principios básicos de su filosofía con los ideales que aquella representaba.

Lo más importante a destacar dentro de este *Primer programa* es que pese a que la mayoría de sus ideas principales están fundamentadas en circunstancias de la época en que fue escrito —el fervor momentáneo por la Revolución francesa, impulsadas al mismo tiempo por el repudio a la relación estrecha entre Estado y religión que dominaba en aquel momento y que irritaba profundamente a Hegel, e influenciadas por el movimiento romántico de la época y por sus mismos compañeros y amigos: el filósofo Schelling, que por varios años tuvo mucho más éxito y popularidad que el propio Hegel, y el poeta Hölderlin, que generaciones más adelante sería señalado por Heidegger como el único poeta alemán con la capacidad de haber expresado la esencia misma de la poesía—, no obstante aquellas reflejan consistentemente ideas que más adelante serán defendidas por Hegel desde diferentes perspectivas, pero siempre apuntando hacia un mismo objetivo, esto es, la crítica a las circunstancias políticas en las que vivía.

En este caso en particular, consideramos que esta afirmación hecha muy tempranamente en el desarrollo filosófico de Hegel de que todo Estado que no trate a cada hombre como individuo libre debe desaparecer, está directamente conectada con uno de los puntos clave en la Fenomenología del Espíritu, esto es, la crítica de la teoría kantiana de la separación entre el ser sensible de la cosa y

su ser en sí: fenómeno y nómeno. Lo que afirmamos con esto es que la contraposición entre Kant y Hegel —y de hecho toda contraposición desde el punto de vista filosófico—, aparentemente estrictamente técnico-filosófica, arraiga muy profundas diferencias histórico-filosóficas de relevancia política.

Como vimos anteriormente, al afirmar que todo conocimiento comienza con la experiencia, Kant subordina el principio de la autosuficiencia del pensar, al de la limitación del conocimiento a los fenómenos, en cuanto que niega que los conceptos y principios del entendimiento tengan otra verdad que la que deriva de su uso empírico. En este sentido, aun afirmando la existencia de un tipo de conocimiento dado *a priori*, este remite en primera y última instancia a la parte correspondiente a su uso empírico, por lo que queda cancelada la posibilidad de acceso al conocimiento de las cosas en sí mismas. La cosa en sí permanece como un más allá vacío, la “x” desconocida, que subyace al fenómeno y que para nosotros es incognoscible. Ya hemos visto que para Kant “todo cuanto el entendimiento extrae de sí mismo no lo tiene para otro fin, aunque no lo haya tomado de la experiencia, que el de un uso exclusivamente empírico”<sup>34</sup>, de modo que el hecho de que una de las conclusiones más importantes en la filosofía de Kant —la de la existencia del nómeno—signifique a su vez una vuelta a lo no empírico, ya provoca extrañeza (si no es que desconfianza) en primera instancia.

El argumento kantiano consiste en defender la idea de que para que podamos suministrar un objeto al concepto, debe existir necesariamente una intuición, es decir que, aunque sea posible *a priori* una intuición pura con anterioridad al objeto, esa misma intuición sólo puede recibir su objeto, es decir, su validez objetiva, a través de la intuición empírica, de la que aquella solamente constituye una forma, o dicho de otro modo, un soporte sin el cual no podría ser posible dicha intuición empírica. Esto significaría que tanto las categorías, como las formas puras *a priori* de la intuición, pasarían a ser no más que meras formas del pensamiento (como su nombre lo indica) encargadas de unificar *a priori* la variedad de objetos dada a

---

<sup>34</sup> Kant, op.cit.,p.260.

la intuición. La consecuencia de este modo de operar, culmina en que inevitablemente, si los sentidos sólo nos presentan algo tal como se manifiesta, tal como es dado, ese algo tiene que ser también una cosa en sí misma y un objeto de una intuición no sensible, esto es, un objeto de una intuición propia del entendimiento, una intuición intelectual, cuya existencia Kant niega rotundamente.

De esta forma es que surge en la teoría kantiana el concepto de nómeno, al oponer a ciertos objetos en cuanto fenómenos, otros meramente pensados por el entendimiento. Así, ya desde el inicio, para Kant:

la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad. El concepto de nómeno se desprende de lo dicho, pero no se trata ni de un concepto positivo ni de un conocimiento determinado de una cosa, sino que significa simplemente el pensamiento de algo en general, pensamiento en el que se hace abstracción de toda forma de la intuición sensible.<sup>35</sup>

Esta diferencia intrínseca entre el objeto para ella y el objeto en sí, constituye la finitud de la conciencia. El hecho de que las categorías no puedan ser aplicadas a objetos no considerados como fenómenos sino que son otra cosa más allá del ser sensible, supone como ya hemos dicho, la necesidad de una especie de intuición distinta de la sensible, teniendo como consecuencia la existencia del nómeno en un sentido positivo, capaz de ampliar nuestro conocimiento y expandirlo hacia un área en la que no tiene cabida la sensibilidad, y como aquella intuición distinta a la sensible no es posible, entonces lo que entendemos como nómeno debe entenderse únicamente en un sentido negativo, es decir que “el concepto de

---

<sup>35</sup> Kant, op.cit.,p.269.

nómeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad”<sup>36</sup>, siguiendo con la firme convicción de Kant de poner límite a todo aquello posibilitado para sobrepasar la capacidad de nuestro entendimiento, haciendo que caigamos en errores. De hecho, para Kant, al nombrar como nómenos a las cosas en sí mismas, el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es aquél el que limita a esta última.

Ahora bien, ¿Cuál es el significado de que Kant admita que el concepto de nómeno, como concepto que pone límites a la sensibilidad, es inevitable? La inevitabilidad de este concepto consiste en que si Kant tiene que recurrir al “en sí” como un límite absoluto, es precisamente para no colocar al fenómeno como único objeto posible del conocimiento, sin embargo hay que señalar que al distinguir el “para nosotros” de la cosa de su ser “en sí”, y afirmando que este “en sí” queda más allá del pensar, Kant establece la finitud del pensar, es decir, admite la incapacidad de la razón para acceder a un contenido específico de la cosa.

Evidentemente Hegel, al igual que Kant, sostiene una concepción del pensamiento como conciencia, y ya desde la Introducción a la Fenomenología del Espíritu —texto que no representa únicamente la introducción a una obra filosófica, sino que más bien pretende ser una explicación de en qué debe consistir el filosofar mismo— afirma que “la conciencia es , de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello”<sup>37</sup>, de modo que de un lado, la conciencia distingue de sí misma algo con lo que al mismo tiempo se relaciona en modo permanente. No obstante, Hegel es muy tajante al afirmar también que si bien es cierto que el objeto se presenta para la conciencia como independiente, es decir *en sí*, ésta debe esforzarse por *mirar detrás* del objeto tal como aparece para ver cómo es, para captar realmente su contenido.

---

<sup>36</sup> Ibid.,p.272.

<sup>37</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.58.

La principal consecuencia de una de las maniobras más características de la teoría del conocimiento en Kant, y que hemos venido mencionando —a saber, la limitación del conocimiento a los fenómenos, sobre el principio de la autosuficiencia del pensar—, consiste en que Kant entiende la oposición entre el *para ella* —el fenómeno como se presenta a los sentidos— y el *en sí* —el objeto en sí mismo—, como una relación exterior y fija, en el sentido de que el único objeto para la conciencia es el fenómeno, mientras que el *en sí*, el nómeno, ese concepto límite de carácter inevitable en la teoría del conocimiento, que sirve para delimitar la capacidad de nuestra sensibilidad, significaría un no-objeto —en oposición al *para ella*, al fenómeno— que de hecho se encuentra más allá de los límites de la propia conciencia. Este más allá designa precisamente la inaccesibilidad de la cosa en sí kantiana que hemos señalado como uno de los principales móviles de la crítica hegeliana del kantismo.

Para Hegel, en cambio, el *en sí* es un momento de la conciencia que apunta a la trascendencia inmanente del objeto del saber. “El saber es nuestro objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara sería más bien su ser *para nosotros*, lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él”<sup>38</sup>. Lo importante de este punto de vista es que para Hegel el hecho de que el saber de un objeto sea solamente *para nosotros*, no tiene como significado que nos encontremos incapaces de tener acceso a esa parte del objeto, de modo que al igual que en Kant la finitud de la conciencia sea insuperable, sino que de hecho el *en sí* del fenómeno no se agota en la conciencia, debido a que “la conciencia misma nos da en ella su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia con ella misma, ya que la distinción que se acaba de establecer —es decir, la del objeto en sí y el objeto para la conciencia— recae en ella.”<sup>39</sup> A lo que apunta aquí Hegel es a que cuando la conciencia *mira por detrás* para ver cómo es el objeto, ésta

---

<sup>38</sup> Hegel, Fenomenología op.,.cit., p.57.

<sup>39</sup> Ibid., p.57.

termina mirándose a ella misma, ya que la separación solamente es un momento interior a ella, con el fin de acercarse al objeto detenidamente.

Para Hegel, la im-potencia de la razón, esta finitud de la conciencia, no es una finitud absoluta, ya que, al contener dentro de ella misma —como momento interno a la conciencia— la oposición entre el extremo del fenómeno —el para ella— y el polo del en sí —el nómeneo—, tiene en esa oposición —al ser una oposición inmanente, interna a la conciencia, y no una oposición interna al objeto— la completa capacidad de transgredir la escisión entre saber y verdad, y de este modo, la capacidad de cancelar definitivamente la finitud de la conciencia.

Como hemos visto, la separación kantiana entre nómeneo y fenómeno conlleva la reducción del conocimiento a la experiencia, al saber producto de las impresiones de los sentidos, lo cual representa para Hegel la mayor de las incongruencias debido a que por un lado Kant explica que la razón sólo es capaz de conocer fenómenos, asumiendo este saber como absoluto, y al mismo tiempo sostiene que la razón está incapacitada para ir más allá del conocimiento de fenómenos. Es decir que, a fin de cuentas, Kant sostiene la existencia de un absoluto no absoluto.

Hegel, al convertir el *en sí* en un momento de la conciencia, ésta pasa a tener ahora dos objetos: uno es el primer *en sí*, otro el *ser para ella* de este en sí. A diferencia del concepto kantiano de experiencia, que únicamente significaba el conocimiento producto de la sensibilidad, para Hegel ésta (la experiencia) es el movimiento de la conciencia en el seno del cual surge, de la diferencia entre el objeto para ella y el objeto en sí (nómeneo y fenómeno), un nuevo *en sí* que constituye la superación de aquella diferencia y por tanto, la realización de su verdad; este nuevo en sí es un nuevo objeto, que contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.

### 2.3 CRÍTICA HEGELIANA DEL CRITICISMO KANTIANO

El punto clave de la filosofía crítica kantiana consiste en la afirmación de que antes de emprender el conocimiento de la esencia de las cosas, es necesario investigar si la facultad de conocer es capaz de semejante tarea, cuestión que, como ya se ha visto, está directamente relacionada con la posibilidad de existencia de la metafísica como un saber que de hecho sirve como base para el conjunto de las ciencias.

En la Introducción a la Fenomenología del Espíritu, Hegel ataca toda concepción que retrotrae el conocimiento desde su interés por los objetos a la ocupación consigo, es decir, a lo formal. La crítica de la razón se le presenta a Hegel como un acercamiento a la forma del conocimiento, que se realiza haciendo abstracción del contenido de éste, lo cual, en primera instancia, ya nos puede dar una idea de lo mal visto que resultaba esto para el autor de la Fenomenología, dada la importancia que le otorgaba al contenido del conocimiento. Este viraje del conocimiento sobre sí mismo conlleva, según Hegel, una representación instrumental del conocimiento. Evidentemente Kant en ningún momento realiza explícitamente tal explicación, sino que fue el profundo estudio del criticismo kantiano, el que llevó a Hegel a concluir que su método, en conjunto con la tesis de la imposibilidad de la metafísica en cuanto conocimiento, que Kant pretende justificar como resultado de la crítica de la razón, entrañaba la aceptación de la representación instrumental del conocimiento. ¿Por qué?

Según Hegel, es posible hacer una separación exclusivamente con fines metódicos, de la forma y el contenido del conocimiento. La filosofía crítica, al pretender conocer la facultad del conocimiento antes de entrar al conocimiento objetivo, al conocimiento real de lo que es ente en verdad, tiene por objeto el carácter formal de ese conocimiento, el cual, mediante el análisis, puede ser

distinguido y separado de su contenido. Y como el carácter formal del conocimiento es lo que permite aprehender los objetos y captar sus características, la investigación de la forma (la crítica de la razón) se convierte de inmediato en una investigación del medio o del instrumento del conocimiento. La principal crítica hegeliana al respecto, consiste en cuestionar el hecho de que en efecto, “si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y la altera”.<sup>40</sup>

La preocupación de Hegel con respecto al método kantiano radica en el hecho de que no hay razones suficientes para que no exista desconfianza hacia esta desconfianza kantiana de querer investigar la forma del conocimiento antes de su contenido. Pues, ¿cómo no pensar que este temor a errar sea ya el error mismo?

A decir verdad, esta crítica está sustentada en tres supuestos que Hegel cree Kant da por sentados sin examinar idea por idea y realizar lo que a su juicio es una de las tareas más importantes de la filosofía, el ofrecer y desarrollar el concepto mismo sin dar por hecho que éste es bien conocido por todos y provocando algo que ha ocurrido con su misma filosofía, esto es, el surgimiento de malentendidos y la oscuridad conceptual que lo único que provoca es la tergiversación de las ideas originales. Estos tres supuestos son: 1) la representación del conocimiento como un instrumento o un médium, 2) la diferenciación entre nosotros mismos y ese conocimiento, y 3) la escisión entre el absoluto y el conocimiento.

Antes de explicar las consecuencias de cada uno de estos supuestos hay que dejar en claro que la crítica hegeliana del criticismo kantiano implica una ruptura con respecto a la teoría del conocimiento imperante en la época ya que Hegel reclama a Kant el haber ignorado en su crítica ciertas opiniones asumidas sin previo examen.

---

<sup>40</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit., p 51.

### 2.3.1 EL CONOCIMIENTO COMO UN INSTRUMENTO O UN MÉDIUM

Al exponer a grandes rasgos el argumento hegeliano contra la pretensión kantiana de examinar los límites de la razón antes de entrar al conocimiento objetivo, al conocimiento de lo que es ente en verdad, ya mencionamos que la consecuencia de ésta metodología implica para Hegel un viraje del conocimiento sobre sí mismo que trae consigo ni más ni menos que la representación del conocimiento como un instrumento.

El argumento de Hegel consiste en distinguir el hecho de que la crítica de la razón —es decir el estudio del instrumento con el que se lleva a cabo el conocimiento de los objetos— es desde un inicio un conocimiento, y que por lo tanto, conlleva el uso de este instrumento. Evidentemente el hecho de que sea prácticamente imposible investigar la naturaleza y alcances de la razón sin emplearla no evita que de hecho haya en nuestro mundo práctico algunos instrumentos que puedan examinarse antes de realizar el trabajo llevado a cabo por ellos, sin embargo Hegel es muy directo cuando resalta la obviedad de que la actividad que se lleva a cabo por medio de la facultad de conocer es precisamente el conocimiento de objetos, de modo que siquiera intentar conocer la facultad de conocer antes de conocer el mundo objetivo es imposible, lo que resulta en que dicha representación instrumental del conocimiento por parte de Kant engendra un problema sumamente serio: la imposibilidad de la crítica misma. A decir verdad, este es uno de los puntos clave en el desarrollo de la crítica hegeliana del criticismo kantiano. Hegel se encuentra aquí ante una disyuntiva que definirá su proyecto filosófico debido a que esta toma de postura afecta no sólo a su comprensión de la epistemología kantiana sino además, servirá como punto de quiebre en la construcción de una filosofía que exponga el saber tal como se manifiesta. Hegel tiene dos opciones: negar la crítica como una tarea necesaria y

primaria al conocimiento de lo objetivo y por tanto omitirla, o retomarla superando la escisión entre crítica y conocimiento objetivo.

Al superar la escisión entre crítica y conocimiento objetivo, Hegel se coloca en camino a lograr uno de los objetivos planteados desde el inicio: lograr que la filosofía deje de ser sólo amor al conocimiento para convertirse en saber real, y por esta vía, superar la escisión entre objeto y pensamiento. Se trata de sostener el carácter absoluto del conocimiento filosófico pues, según Hegel:

la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor,<sup>41</sup>

Ya que esto conllevaría la existencia de un conocimiento de lo verdadero que deje subsistir fuera de él otro saber finito, cancelando el conocimiento absoluto.

Para Hegel la totalidad de las formas de la conciencia se alcanza a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Es en este sentido que la no renuncia a la crítica de la razón implica para Hegel la mediación entre el saber verdadero y el saber finito. Hegel percibía a la metafísica como necesitada de legitimación, por lo que si el conocimiento de lo absoluto —partiendo de la premisa de que solamente lo absoluto es verdadero y solamente lo verdadero es absoluto— está mediado por el conocimiento finito y lo tiene como presuposición, entonces el conocimiento de lo absoluto ha de basarse en una crítica del conocimiento. Ahora bien, ¿en qué consiste dicha mediación entre conocimiento finito y conocimiento absoluto y por qué ésta presupone la crítica?

---

<sup>41</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.53.

Como hemos visto, la ciencia no puede rechazar un saber verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista parcial o vulgar de las cosas, sin embargo en lo que hay que poner especial atención es en el hecho de que, a la inversa, tampoco se puede aceptar cualquier punto de vista (cualquier conocimiento finito) como presuposición del conocimiento absoluto, sino que la mediación sólo puede ser válida si aquel conocimiento finito con el que se empieza a conocer no es aceptado azarosamente sino que éste representa una verdad primera, se trata aquí de concebir el conocimiento finito como conocimiento absoluto, si bien en su forma no mediada o desarrollada. “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia”<sup>42</sup>. Al resultar que la crítica de la razón y el conocimiento absoluto se encuentran unidas de forma interna, el saber finito deviene mediación del conocimiento absoluto, en la medida en que representa una verdad primera fundamentada en lo absoluto.

En resumen, lo que en primera instancia aparecía como un impedimento para Hegel (la representación instrumental del conocimiento), se convierte en la clave para entender su concepto de mediación, en el que, debido a que ésta está fundada en la verdad (en una verdad no mediada o desarrollada), se cancela a sí misma de modo que el saber finito se autosupera y deviene ciencia. Prescindir del contenido objetivo del conocimiento tiene para Hegel un vacío de conocimiento, y no como pretende Kant un conocimiento de la forma del mismo, por lo que, lo que Kant entendía como dos tipos de conocimiento que si bien estaban relacionados exteriormente —forma y contenido del conocimiento—, Hegel los entiende como dos momentos que surgen y se relacionan al interior de la propia experiencia.

---

<sup>42</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.58.

### 2.3.2 DIFERENCIA ENTRE NOSOTROS Y EL CONOCIMIENTO

Al lograr convertir la crítica de la razón en un momento interior a la experiencia, de modo que se realiza una identidad entre el sujeto de la crítica y el sujeto de la experiencia, Hegel se enfrenta al externalismo de fundamentación de la moderna teoría del conocimiento. Hegel compartía la concepción de la metafísica racionalista que elevaba la certeza al grado de verdad, de modo que la conciencia tenía la capacidad de ver los objetos como eran realmente; sin embargo con la especificidad del escepticismo kantiano, que fuertemente Hegel señala como un temor a la verdad, la certeza deja de tener el grado de verdad del que gozaba y se presenta ahora únicamente como el primer paso en el conocimiento.

Hasta ahora hemos hecho énfasis en la importancia que tiene para la filosofía hegeliana la confrontación con el criticismo kantiano. Hegel considera que la filosofía crítica entiende la relación entre nosotros, la cosa, y los conceptos que de ella tenemos como una relación externa, exterior, y por lo tanto insuperable, en la que los conceptos en vez de unirnos a las cosas, nos separan de ellas creando la apariencia de insuperabilidad de esta separación que, como también ya hemos dicho, deviene en la aceptación de la realidad dada y por lo tanto, en la imposibilidad de transformación de la realidad. La representación instrumental del conocimiento que acabamos de explicar, en la que forma y contenido quedan irremediabilmente separados, reduciendo así el ser de la cosa a su ser *para nosotros*, y relegando a un indeterminado más allá su ser *en sí*, no solo implica para Hegel la separación entre nuestros pensamientos y el conocimiento, sino que en última instancia implica la separación entre subjetividad y objetividad que marca el hilo conductor de la concepción moderna de la razón, que Hegel critica.

La distinción que hace Hegel en el prólogo de la Fenomenología del Espíritu, y que representa la génesis de este trabajo, en donde afirma que “todo depende de

que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*<sup>43</sup>, es una crítica feroz hacia la concepción moderna de razón de la cual Kant es su máximo representante. Sin embargo, el punto clave para la comprensión de esta frase que condensa el problema filosófico más importante en la modernidad, es el destacar que esta afirmación incluye concebir la verdad no sólo como sujeto, sino también y en la misma medida como sustancia, lo que significa trascender la escisión abierta por Kant entre *nosotros* y *las cosas*.

Según Kant, “el saber es nuestro objeto, es para nosotros; y el en sí de lo que resultara sería más bien su ser para nosotros; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él”<sup>44</sup>, sin embargo el ataque de Hegel está dirigido en contra de la reificación de subjetividad y objetividad como dos principios relacionados externamente. La concepción hegeliana de estos dos principios apunta a dejar de representarse el pensar como algo subjetivo y a la cosa como algo externo al pensamiento, sino que tanto pensamiento como objetividad deben entenderse como siendo cada uno en relación entera con el otro. La noción hegeliana de concepto entraña la inseparabilidad entre la esencialidad de nuestro pensar y la subjetividad de la cosa pensada; es decir que apunta hacia la sustancialización del pensamiento — es decir su exteriorización, y por lo tanto la transgresión del orden de cosas dado—, así como la subjetivación de la objetividad. Es en este sentido en que Hegel afirma que este proceso se puede definir como

el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.15.

<sup>44</sup> Hegel, Fenomenología,op.cit.,p. 57.

<sup>45</sup> Ibid.,p. 54.

### 2.3.3 SEPARACIÓN ENTRE LO ABSOLUTO Y EL CONOCIMIENTO

El presupuesto kantiano que concierne a la separación kantiana entre lo absoluto y el conocimiento —así como los dos anteriores— hay que analizarlo a la luz de una afirmación que Hegel hace en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu inmediatamente después de mencionar los tres supuestos por parte de Kant. “Solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto”.<sup>46</sup> Además del evidente ataque hacia Kant por parte de Hegel, hay que analizar esta afirmación fundamental en la filosofía hegeliana desde la relación que en ese momento llevaba Hegel con Schelling y la visión que tenía el primero sobre el trabajo del segundo. Inmediatamente después de ofrecer su toma de postura con respecto al concepto de “lo absoluto”, Hegel ataca toda filosofía que coloque al conocimiento como un instrumento para posesionarnos de lo absoluto o como un médium para contemplar la verdad y rechaza la validez en el uso de ciertos conceptos por parte de los filósofos (Schelling y Kant) como lo absoluto, el conocimiento, lo objetivo y lo subjetivo y algunas otras. Hegel define el uso de estos conceptos sin su previa exposición, como una manifestación vacía del saber.

Cuando Hegel atacaba —indirectamente aunque con bastante obviedad— al gran maestro de la filosofía alemana (Kant), y a uno de sus más brillantes sucesores (Schelling), evidentemente tenía bien definido el alcance de dicha crítica. Es verdad que algunos detractores de Hegel bien podrían afirmar que éste repitió precisamente lo que estaba atacando, y que el uso de conceptos como “absoluto” o “espíritu” son usados deliberadamente en virtud del afán de explicar alguna idea; sin embargo, para bien o para mal, es indudable el hecho de que una vez aceptando los supuestos del sistema hegeliano, es imposible salir de él, y es precisamente esto lo que Hegel reprochaba a Kant, y al menos en cuanto

---

<sup>46</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p. 52.

corresponde al absoluto, a Schelling; la inconsecuencia de algunos de sus más importantes argumentos, misma que no encontramos en Hegel.

Si bien la crítica a los presupuestos kantianos se encuentra en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu, es oportuno trasladarnos por un momento al Prólogo de la obra —que fue escrito ya terminada la misma, y es considerado la ruptura definitiva entre Hegel y su amigo Schelling— con el fin de dejar en claro al menos dos aspectos de la crítica hegeliana hacia estos dos filósofos. En el mismo párrafo Hegel afirma:

hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío del conocimiento. El formalismo que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera y que constantemente se engendra de nuevo en ella no desaparecerá de la ciencia, aunque se lo conozca y se lo sienta como insuficiente, hasta que el conocimiento de la realidad absoluta llegue a ser totalmente claro en cuanto a su naturaleza.<sup>47</sup>

El primer enunciado podríamos afirmar casi con total certeza que está dirigido a Schelling. El ataque de Hegel consiste en dudar de toda aquella filosofía que pretenda hablar del conocimiento absoluto, desentendiéndose de todas y cada una de las particularidades propias del conocimiento humano, queriendo abarcarlo todo sin abarcar absolutamente nada. Además es bien conocido que, luego de su periodo de reconciliación en Jena en donde trabajaron juntos e incluso colaboraron en la edición de una revista de filosofía, el prólogo a la Fenomenología del espíritu, representó la separación definitiva entre Schelling y Hegel. Sin embargo aunque era importante señalar la referencia a Schelling al menos en el tema de lo absoluto, lo fundamental, como hemos venido diciendo, es el ataque a la filosofía kantiana y sus presupuestos.

---

<sup>47</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.15.

La segunda parte de la cita refiere completamente a Kant. “El formalismo de los tiempos modernos” es algo que se debe agradecer (o en este caso reprochar) al autor de la Crítica de la Razón pura. El presupuesto kantiano que coloca al conocimiento de un lado y al absoluto del otro, da por hecho que puede existir un conocimiento que no tenga por objeto lo absoluto, es decir, da por hecha la existencia de una verdad no absoluta; y por otro lado, supone la idea del absoluto como algo trascendente al conocimiento, lo que significaría la aceptación de un absoluto no verdadero. Este resultado está directamente relacionado con un aspecto de la filosofía kantiana que ya examinamos, a saber, el dualismo en que se encuentra en ella al permanecer presa entre el principio empirista en el que el criterio de cognoscibilidad es la intuición, y el principio racionalista que supone la autosuficiencia del pensar, dualismo cuya consecuencia hemos definido como la separación de la cosa entre su ser sensible (fenómeno) y su ser en sí (nómeno).

Al contrario, para Hegel, no existe separación alguna entre el conocimiento y lo absoluto, debido a que su objetivo era lograr que la filosofía dejase de ser un amor al saber para colocarse como el saber mismo. En esta línea, la existencia de un conocimiento fuera de lo absoluto, es imposible. Se trata ya de la búsqueda de un conocimiento que, aunque no sea él mismo absoluto, forme parte de éste, no en el sentido de una relación exterior entre conocimientos particulares y el absoluto, sino de un conocimiento que, si bien en su forma no desarrollada, pertenece al ámbito del absoluto y lo presupone. Se trata en este sentido para Hegel de que

la meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la largura de este camino, en el que cada momento es necesario, y de otra parte, hay que detenerse en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual y sólo es considerada de un modo absoluto en cuanto que su determinabilidad,

se considera como un todo o algo concreto o cuando se considera el todo en lo que esta determinación tiene de peculiar.<sup>48</sup>

## 2.4 CONCLUSIONES TERCER CAPÍTULO

Como se puede observar en toda su obra, Hegel insiste en la largura del camino de la inmediatez del conocimiento al conocimiento absoluto. La crítica hegeliana del criticismo kantiano que acabamos de esbozar significa el punto de partida en el desarrollo de las ideas más importantes dentro de la obra del filósofo alemán de modo que esta confrontación con el pensamiento kantiano es fundamental para su comprensión.

Aunque Hegel no mencionará directamente a Kant en la Fenomenología del Espíritu, es importante estudiar algunos de sus apartados más importantes desde ésta crítica a la concepción kantiana del conocimiento. La originalidad de Hegel no consiste en construir su filosofía a partir de la nada, sino más bien de retomar el avance de la filosofía hasta su tiempo, y ampliarla hasta convertirla en un pensamiento que apunte a condensar dentro de sí todas las posturas filosóficas más importantes. A partir de este estudio de la crítica hegeliana del criticismo kantiano, el acercamiento a los temas fundamentales que componen la obra clave de la filosofía hegeliana, resultará menos complicado.

El punto clave de la crítica hegeliana del criticismo kantiano es, sin duda, la afirmación que indica que todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto, debido a que expresa por completo la importante distinción entre un filósofo y otro. Con esta afirmación, Hegel deja en claro su concepción sobre los alcances de la

---

<sup>48</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.22.

razón que, como hemos visto, no se encuentra imposibilitada para acceder hacia ese “más allá” de la conciencia que el nómeneo representaba para Kant. Se trata para Hegel, de adecuar la realidad conforme al pensamiento, de construir una identidad entre lo sustancial, la objetividad, la historia, y el sujeto, el pensamiento, el hombre de carne y hueso.

### 3. EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

*“La categoría fundamental de la historia es la de Veränderung, el cambio, que la Restauración execra, pero que no puede exorcizar como un demonio imaginario. Rechazando todo conservadurismo, la filosofía hegeliana, al menos en su principio, elimina a fortiori toda restauración efectiva.”<sup>49</sup>*

*D'Hondt Jacques*

Hegel vivió la mitad de su vida en el siglo XVIII y la otra mitad en el XIX. Un periodo que puede definirse sin lugar a dudas como de transición, de transformación y de nacimiento de un nuevo mundo, uno en el que no existía cabida para la pasividad y el conformismo. Para Hegel la tarea de publicar su primera obra filosófica representaba un reto enorme. Por un lado se trataba de asumir la responsabilidad de escribir un libro sólido en el que por fin expusiera las ideas que había estado desarrollando de forma continua desde su juventud, de demostrarle de una vez por todas al círculo filosófico de la época, pero sobre todo demostrarse a sí mismo, que era capaz de realizar una obra filosófica que mostrara su pensamiento; y por el otro lado, se trataba de plasmar conceptualmente y desarrollar sistemáticamente en el plano filosófico, los cambios reales que se habían estado presentando en el plano material. Se necesitaba entonces de una filosofía que enlazara el proceso epistemológico de la conciencia con el proceso histórico de la humanidad y Hegel fue capaz de observar como ningún otro la existencia de la necesidad de esta clase de filosofía.

La Fenomenología del Espíritu es la obra con la que Hegel logra colocarse por primera vez de manera importante en el radar filosófico de la época. En esta obra Hegel desarrolla la mayoría de los conceptos por los que será considerado en adelante como uno de los filósofos o quizás el filósofo más importante de la

---

<sup>49</sup> D'Hondt Jacques, op.cit.,p.208.

modernidad. El desarrollo de esta obra se encuentra rodeado por una serie de eventos sumamente complicados en la vida personal de Hegel. Después de un largo y doloroso camino al salir del *Stift* en Tubinga, Hegel tuvo que aceptar empleos como preceptor privado, primero para una familia patricia de Berna, y luego otro en Francfort. No debemos olvidar que esta ocupación se había vuelto común y casi inevitable para los jóvenes intelectuales alemanes que veían sus opciones reducidas, o bien a dedicarse a la vida de pastor, o por el otro lado a la de preceptor privado, en la que con suerte con el tiempo podrían encontrar lo necesario para desarrollar sus ideas y así intentar conseguir algún trabajo como profesor en las universidades alemanas, sin embargo, Hegel arriba a Jena con esperanzas renovadas y un gran entusiasmo por el futuro que se avecinaba.<sup>50</sup>

En este capítulo expondremos la importante relación entre el concepto de acción como elemento constitutivo de lo humano en cuanto tal, y el concepto que hemos señalado como fundamental para entender la posibilidad de transformación de la realidad, a saber, el de sustancia como sujeto. El objetivo, como lo hemos subrayado durante todo el trabajo, es demostrar que algunos de los conceptos básicos de la filosofía hegeliana tienen consecuencias prácticas que nos ofrecen argumentos suficientes para establecer la posibilidad de que Hegel, a partir de los acontecimientos alrededor de la Revolución francesa, así como del desarrollo de la filosofía alemana de su tiempo, haya pensado en el concepto de sustancia como sujeto como la clave para entender que el hombre en virtud de su capacidad de razonar, es capaz de adecuar su realidad al pensamiento, de modo que la historia humana se plantea como una incesante lucha por lograr la identidad entre el pensamiento y la realidad objetiva, una lucha por lograr que la vida que es posible ser pensada, sea asimismo vivida por todos y cada uno de los hombres. Este punto de vista, en el que la acción se convierte en lo constitutivo de lo

---

<sup>50</sup> Cfr. D'Hondt Jacques, Hegel, Tusquets Editores, Madrid, 2002.

humano, nos coloca en un punto en el que, antes de Hegel, ningún filósofo había logrado posicionarse de la forma en que él lo hizo.

Siguiendo este razonamiento, debe definirse con exactitud en qué medida la Fenomenología del Espíritu es esencial para el desarrollo de esta concepción en la que el concepto de acción pasa a ser elemento constitutivo de lo humano, y a su vez, parte fundamental de nuestro acercamiento al concepto clave de esta investigación, el de sustancia como sujeto. En este sentido, en la primera parte de nuestro capítulo, “La autoconciencia”, se desarrollará la importancia del apartado del mismo nombre dentro de la Fenomenología del Espíritu, para desarrollar el concepto de acción dentro de esta obra. Como se verá en la explicación, lo imprescindible de este apartado dentro de la primera gran obra de Hegel—y de ahí su importancia para nuestro estudio—, radica en que es aquí donde el filósofo alemán plantea por primera vez que el hombre sólo llega a ser hombre a partir del contacto con otros, a partir del mutuo reconocimiento que surge del contacto con un ser otro, con otra conciencia, además de que es en este apartado en el que, desde nuestro punto de vista y el de las interpretaciones que mencionaremos a continuación, el concepto de acción toma fuerza.

Es imprescindible resaltar que nuestra postura en relación con la importancia del apartado “Autoconciencia” se encuentra apoyada por el gran esfuerzo interpretativo realizado por Alexandre Kojève en su obra *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*<sup>51</sup>, obra que desde nuestro punto de vista condensa de manera muy precisa los conceptos que defendemos en este capítulo, por lo que el desarrollo de éste debe observarse desde esta perspectiva. Además de esta obra, nos hemos apoyado en otra titulada *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad*

---

<sup>51</sup> Kojève Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1982.

de la filosofía práctica de Hegel<sup>52</sup>, que desde nuestra perspectiva es muy útil debido a dos razones muy claras: la primera de ellas tiene que ver con su muy reciente publicación, hecho que pone de manifiesto la actualidad de la filosofía hegeliana y su amplio campo de estudio sobre todo con los problemas políticos de hoy en día; la segunda debido a que es un claro acercamiento que busca demostrar que en Hegel el concepto de acción tiene un papel central.

La segunda parte del apartado, titulado “Razón”, trata de manera más específica el significado del carácter transitorio de la realidad en relación con la acción de la conciencia. En este sentido, al afirmar que el concepto de razón en Hegel implica la continua adecuación de la realidad a las normas que dicta la razón, llegamos al punto planteado al inicio de esta investigación: el concepto de sustancia como sujeto. En esta segunda sección del apartado, nos apoyaremos en las dos obras anteriormente mencionadas, así como en Herbert Marcuse, un filósofo cuyo trabajo interpretativo alrededor de la filosofía hegeliana en su obra *Razón y Revolución*<sup>53</sup> es de vital importancia debido a que, si bien no ha sido constantemente citado alrededor de nuestra investigación, constituye sin lugar a dudas uno de los principales móviles de la misma, ya que comparte ciertas bases a partir de las cuales consideramos que la filosofía hegeliana debe ser estudiada desde una perspectiva política en la que no se pierda de vista la inseparabilidad entre teoría y práctica. Estas tres obras en las que apoyamos nuestra investigación, serán de gran ayuda para poner de manifiesto en qué medida el concepto de acción dentro de la Fenomenología del Espíritu es parte fundamental en nuestro acercamiento al concepto de sustancia como sujeto.

---

<sup>52</sup> Rojas Hernández Mario , Vieweg Klaus (coordinadores) *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel.*, ITACA, México, 2014.

<sup>53</sup> Marcuse Herbert, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

### 3.1 LA AUTOCONCIENCIA

Hegel comienza el apartado “Autoconciencia” de la Fenomenología del Espíritu con la siguiente frase: “En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto de ella misma”<sup>54</sup>. Ya desde ahí, Hegel deja abierta la posibilidad de que, a partir de dicho pasaje, lo verdadero dejará de ser para la conciencia algo distinto de ella misma. Este cambio de viraje implica consecuencias que a nuestro modo de ver, son fundamentales para entender el tipo de relación que todos y cada uno de los hombres tienen con el mundo y con otros individuos. Sin embargo, además de esta relación propia de cada individuo con el mundo, la autoconciencia, como veremos, es la puerta de entrada para al mismo tiempo, plantear la relación del hombre con el mundo pero ya no de forma particular, aislada, sino como parte del género humano. La pregunta es la siguiente: ¿En qué sentido el apartado “Autoconciencia” en la Fenomenología del Espíritu es importante para explicar la especificidad del concepto de acción en la misma obra, en relación con el concepto de sustancia como sujeto?

Para contestarla hay que empezar por definir por qué Hegel sugiere que a partir de este punto lo verdadero dejará de ser para la conciencia algo distinto de ella misma. El inicio de la Fenomenología del Espíritu puede ser definido como la explicación de la multiplicidad de sensaciones que implica el primer contacto de la conciencia con el mundo. En esta primera etapa en la que la conciencia experimenta el carácter independiente de lo verdadero, es decir, la exterioridad de los objetos con respecto a sí misma, ésta permanece en un estado de absoluta pasividad con respecto al mundo, pasividad vista desde una perspectiva que coloque a la acción como elemento constitutivo de lo humano. Evidentemente, desde el punto de vista epistemológico, el primer contacto de la conciencia con el mundo sensible también implica un tipo específico de actividad que, si bien no

---

<sup>54</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit., p.107.

conlleve ningún tipo de transformación en el plano objetivo, es esencial para que ésta logre alcanzarse. Sin embargo, por decirlo de algún modo, en esta primera etapa de la conciencia, ésta no realiza lo que propiamente definiremos más adelante como acción.

Ya hemos revisado las similitudes y diferencias entre el pensamiento de Kant y el de Hegel. Es importante ahora hacer una aclaración. Para ambos, herederos de la concepción moderna del hombre, éste puede definirse como conciencia, conciencia de sí, y es este punto el que lo hace tomar distancia de lo estrictamente animal. Es en este sentido en el que, a partir de este punto en el desarrollo de la obra hegeliana, lo verdadero dejará de ser algo distinto a la conciencia, ya que de hecho, lo verdadero pasará a ser ella misma. Ya explicamos anteriormente que la crítica hegeliana a la posición de Kant radica en que éste último establece el nómeno como un límite para la conciencia, declarando la impotencia de la razón y por lo tanto la inaccesibilidad a las cosas en sí mismas. Todo el argumento hegeliano alrededor de la idea de la acción como rasgo constitutivo de lo humano radica en señalar la divergencia entre lo humano y lo animal en el sentido de que el hombre, a diferencia de los animales, es consciente de su deseo y por lo tanto busca satisfacerlo en un nivel diferente en el que los animales lo hacen. En este sentido, el ejemplo más ilustrativo es el de la agricultura: el hombre controla su deseo, su apetito, y no deja a la cosa tal como está, sino que la transforma, y en esta transformación le da la espalda a la inmediatez.

Los animales consumen, devoran su alimento sin transformarlo. En ellos, el apetito no es controlado, no es mediado, la satisfacción inmediata del deseo es lo único que importa. El mundo (y lo que éste contiene) es para ellos (como lo es también para el hombre) un espacio en el que sus deseos buscan ser satisfechos. Sin embargo la diferencia radica en que el deseo animal es saciado en la

inmediatez, es decir que el apetito, en cuanto es atendido en el acto mismo de la ingestión de los alimentos, desaparece, por citar un ejemplo.

Al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción. Nacida del deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la negación, la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado.<sup>55</sup>

Hegel apunta aquí a una idea que es esencial para nuestro estudio: toda acción es negatriz, es decir que toda acción está encaminada a negar y transformar lo dado. Ninguna acción tiene como fin dejar al objeto como aparece a la conciencia en primera instancia. En consecuencia, una acción implica siempre la contención del impulso, del apetito, la negación de la objetividad dada, y la transformación de la misma. . “Con su obrar, el individuo se pone en o, mejor dicho, como el elemento universal de la realidad que es, y sus actos deben ellos mismos, con arreglo a su sentido, tener el valor de un orden universal. “<sup>56</sup> Como elemento universal de la realidad, el individuo comprende que no puede saber lo que es antes de traducirse en realidad mediante la acción. “No puede determinar el fin de su obrar antes de haber obrado; pero, al mismo tiempo, siendo conciencia, debe tener ante sí previamente el obrar como algo totalmente suyo, es decir, como fin.”<sup>57</sup>, es decir que la relación entre la acción y la finalidad de ésta es una relación recíproca, como toda mediación en la filosofía hegeliana. El hombre es el producto de su propia actividad y, por lo tanto, sólo alcanza su ser real como resultado, no como punto de partida.

Siguiendo esta línea, nos encontramos aquí ante uno de los conceptos más importantes dentro de la filosofía hegeliana desarrollados dentro de la

---

<sup>55</sup> Kojève, op.cit., p.2.

<sup>56</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit., p.220.

<sup>57</sup> Ibid., p.235.

Fenomenología del Espíritu; el concepto de mediación. El hombre se encuentra hundido en una eterna lucha entre su animalidad y su racionalidad. La primera, en la que la inmediatez se impone, está ligada a las determinaciones simples de la realidad. En esta inmediatez, como su nombre lo indica, las condiciones dadas se mantienen. El hombre únicamente se limita a la negación simple de la objetividad y, o bien la deja como está, o simplemente la devora. La racionalidad, por otro lado, está ligada internamente con el concepto de mediación, es decir que, dicha capacidad humana de reflexionar sobre sí mismo, lo habilita para al mismo tiempo, re-pensar la realidad como un espacio no finito, con posibilidad de ser transformado. De acuerdo con Rojas, Hegel consideraba que: “La acción no es otra cosa que “negatividad”, el acto por el cual el mundo natural es transformado y, por lo tanto, pierde sus determinaciones simples, y es, a su vez, el acto por el cual el ser humano “niega”, para transformarla, su propia naturaleza”<sup>58</sup>. Se trata, entonces, de que la acción se encuentra profundamente ligada con la absoluta negación de la naturaleza inmediata de la conciencia, así como de la inmediatez de la objetividad. Es decir que la acción nace de la no aceptación del estado de cosas dado, de la inconformidad con respecto a la cosa tal como aparece a la conciencia. Este es el significado del enunciado “toda acción es negatriz”. La acción en este contexto, no deja ningún espacio a la conformidad, ya que se encuentra indisociablemente unida al rechazo de la realidad dada.

Esta inconformidad de la conciencia con respecto al estado de cosas dado, tiene sin embargo, una problemática fundamental para nuestro estudio. El surgimiento de la autoconciencia depende forzosamente de que el deseo de la conciencia se fije sobre un objeto no natural, sobre alguna cosa que supere la realidad dada. Si bien es cierto que el hombre da un paso importante mediante la superación de la inmediatez, es decir a través de la contención del deseo, misma que culmina en la transformación de la objetividad, el hombre no toma conciencia de sí mismo

---

<sup>58</sup> Rojas Hernández Mario , Vieweg Klaus.,op.cit.,p.143.

completamente hasta que fija su deseo en otro deseo. ¿Cuál es el significado de esta afirmación?

Sin lugar a dudas, Hegel, al escribir este pasaje de su primera gran obra, no estaba pensando de ninguna forma en un individuo aislado en el mundo, independiente y autosuficiente. Este pasaje está permeado visiblemente por la idea del surgimiento de la sociedad en la historia humana. Dicho de otro modo, la idea detrás de esta parte específica de la obra es la siguiente: para que la realidad humana como la conocemos pueda formarse, es estrictamente necesario que dicha realidad brote del interior de lo que al principio podría llamarse un conglomerado de deseos particulares que, sin embargo, vistos en conjunto, constituirán la realidad humana como realidad social. Como menciona Kojève:

Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad sólo es humana en tanto que conjunto de deseos que se desean mutuamente como deseos. El deseo humano, o mejor, antropógeno, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y, finalmente, de su historicidad, el deseo antropógeno difiere pues del deseo animal (que constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más sentimiento que el de su vida) por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, positivo, dado, sino sobre otro deseo.<sup>59</sup>

A partir de esto, podemos responder a la pregunta que nos planteamos al principio con respecto a la relación entre el apartado “Autoconciencia” dentro de la Fenomenología del Espíritu, el concepto de acción, y el concepto de sustancia como sujeto. ¿Cómo? El apartado “Autoconciencia” en la obra de Hegel es de gran importancia principalmente porque es aquí en donde nuestro filósofo menciona por primera vez algo que a decir verdad, define de manera determinante

---

<sup>59</sup> Kojève, op.cit.,p. 2.

su filosofía como un pensamiento interesado en plasmar el desarrollo de la conciencia al interior de un proceso histórico construido a partir de la acción particular de un sujeto específico (individuo) , pero también colectiva, desde una perspectiva que toma en cuenta también al sujeto como un ente social, es decir, que concibe la realidad humana como una realidad social. “El yo es el nosotros y el nosotros el yo”<sup>60</sup>, afirma Hegel adoptando una postura sumamente firme en términos de exponer qué es lo determinante en la conformación del yo como conciencia que actúa, es decir, en la acción como elemento constitutivo de la humano.

Como hemos mencionado, la realidad humana en tanto que realidad social, sólo es realmente humana en la medida que el deseo antropógeno (puramente humano) se dirige no hacia un objeto inerte, sino hacia otro deseo, en la medida en que la actividad de la conciencia se dirige no hacia la objetividad dada sino precisamente hacia otra conciencia. Ya hemos explicado que el deseo empuja a la acción y es diferente del animal en el sentido de que éste es consciente. El deseo ha sido contenido de modo que no se detiene en la cosa misma, en la inmediatez de la vida, sino que se despliega sobre la objetividad como acción, transformando en otra cosa la objetividad dada. Sin embargo, la conciencia, el deseo, al dirigirse sobre otro deseo, otra conciencia que no es ella misma, supera la inmediatez que implica el devorar la objetividad dada, y se concentra en un ente independiente, capaz de hacer lo que ella misma hace.

El hecho de afirmar la identidad entre el yo y el nosotros por parte de Hegel implica que es esta mediación la que habilita al hombre por primera vez y de una forma todavía no completamente desarrollada, para acceder de manera consciente, y no únicamente accidental, a la posibilidad de captar el contenido de la realidad como un espacio en el que se puede recrear, en el que se puede

---

<sup>60</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.113.

expandir y transformarse a sí mismo al tiempo que transforma la realidad. “Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad”<sup>61</sup>. La conciencia, ahora autoconciencia, ya no está completamente sometida a la realidad sino que comienza a tomar las riendas de ésta y de su propia existencia, todo esto en virtud de haber alcanzado conciencia de su deseo, y por lo tanto, de su capacidad de adecuar la realidad conforme a sus necesidades. Es en este sentido en el que afirmamos que la aparición del concepto de acción en el apartado “Autoconciencia” de la Fenomenología del Espíritu, está profundamente relacionado con el objeto de nuestro estudio. El concepto de sustancia como sujeto no puede ser entendido sin la concepción del concepto de acción como elemento constitutivo de lo humano, ya que la sustancia (la objetividad) no puede devenir sujeto sino en la medida que éste actúa, y no podemos afirmar propiamente que el hombre actúa, sino hasta que éste dirige su deseo hacia otro deseo, hasta que la acción de la autoconciencia se dirige a otra autoconciencia. El surgimiento de la concepción de la sustancia como sujeto en Hegel sólo es posible a partir de considerar a la acción como elemento mediador entre pensamiento y realidad. La acción funge como aquello que posibilita la adecuación de la objetividad conforme al pensamiento.

Queda, sin embargo, un importante tema a considerar en la explicación hegeliana de la conformación de la autoconciencia, mismo que ha sido continuamente debatido desde la aparición de la obra.

El hombre no se considera humano si no arriesga su vida (animal) en función de su deseo humano. Es en y por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que realidad; es en y por ese riesgo que ella se reconoce, es decir, se muestra, se verifica, efectúa sus pruebas en tanto que esencialmente difiere de la realidad animal, natural. Y por eso hablar de *origen* de la autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida (con miras a un fin esencialmente no vital). El hombre se *reconoce* humano al arriesgar su vida para satisfacer su deseo humano, es decir, su deseo que se dirige

---

<sup>61</sup> Hegel, Fenomenología, op.cit.,p.107.

sobre otro deseo. Desear el deseo de otro es, pues, en última instancia desear que el valor que yo soy o que *represento* sea el valor deseado por ese otro: quiero que él *reconozca* mi valor como su valor; quiero que él me *reconozca* como un valor autónomo. Dicho de otro modo, todo deseo humano, antropógeno, generador de la Autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de *reconocimiento*. Y el riesgo de la vida por el cual se reconoce la realidad humana es un riesgo en función de tal deseo. Hablar del *origen* de la autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el *reconocimiento*.<sup>62</sup>

Todo lo anterior tiene implicaciones importantes para nuestro estudio. Si el hombre no se considera humano sino únicamente en la medida en que arriesga su vida animal en virtud del deseo de reconocimiento, esto quiere decir necesariamente que todos los seres que llamamos “hombres” se encuentran en proceso de devenir hombres, en constante apropiación de lo humano en cuanto tal. El hombre transforma la realidad y al transformarla se transforma a sí mismo, y viceversa. Sin embargo, este importante tema del apartado Autoconciencia ha sido constantemente debatido, como ya mencionamos, desde la primera aparición de la obra. Dicho debate ha sido definido en los siguientes términos: si hablar del origen de la autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el reconocimiento, si la realidad humana en cuanto que realidad social no es otra cosa que la historia universal, esa historia debe ser la historia de la interacción entre opresores y oprimidos, tiranía y esclavitud: la dialéctica del amo y el esclavo.

Como hemos dicho antes, todo este capítulo está profundamente permeado por la idea de la formación de la sociedad. Hegel plantea el origen de la relación entre los hombres, el origen de la sociedad, en términos de una lucha a muerte por el

---

<sup>62</sup> Kojève, op.cit.,p. 3.

reconocimiento, y para explicarlo recurre efectivamente al origen. La primer autoconciencia que se enfrenta a otra autoconciencia, cree ser un hombre, es decir, cree que ha devenido hombre en virtud de su experiencia en el mundo, sin embargo esta certeza es puramente subjetiva, no exteriorizada y, como ya hemos repetido en múltiples ocasiones, para que una conciencia pueda llamarse hombre, autoconciencia, es necesario que esta certeza subjetiva se exteriorice, es decir, que esta certeza sea impuesta a otros y reconocida por ellos. Es en este sentido que afirmamos que *el yo es el nosotros y el nosotros es el yo*. El hombre debe transformar su entorno para transformarse a sí mismo y de esta forma ser reconocido por los otros, Kojève menciona que:

esa transformación del mundo hostil en un proyecto humano de un mundo que esté de acuerdo con este proyecto, se llama *acción, actividad*. Esa acción—esencialmente humana puesto que es humanizadora, antropogénica—comenzará por el acto de imponerse al primer otro que se encuentre. Y puesto que ese otro, si es (o más exactamente si quiere ser, y se cree) un ser humano, debe hacer lo mismo, la primera acción antropogénica toma necesariamente la forma de una lucha: de una lucha a muerte entre dos seres que se creen hombres, de una lucha por puro prestigio en miras al *reconocimiento* por el adversario.<sup>63</sup>

La anterior cita nos demuestra que toda acción es, en esencia, un intento por adecuar la objetividad, la realidad humana, la realidad social, conforme al pensamiento, conforme un proyecto humano. Sin embargo lo más importante a analizar aquí es el hecho de que la adecuación de la objetividad conforme al pensamiento, o dicho en otras palabras, el proceso de identificación entre el proyecto humano del mundo como un espacio de desenvolvimiento, está obstaculizado ya desde un inicio, paradójicamente, por otros humanos, por otra

---

<sup>63</sup> Kojève, op.cit., p. 5.

conciencia que quiere devenir autoconciencia, cuya imagen del mundo es, al menos, si no radicalmente opuesta, sí sumamente diferente. El proceso de adecuación de la objetividad conforme al pensamiento es, entonces, un proceso permanente. La acción humana debe entenderse como un proceso permanente de exteriorización del pensamiento, de la búsqueda de la identificación entre pensamiento y objetividad.

### 3.2 RAZÓN

Como hemos descubierto, la Fenomenología del Espíritu es una obra que evidencia el desarrollo llevado a cabo por la conciencia desde el nivel más inmediato hasta el más elevado en el que el sujeto deviene un ente libre y racional capaz de apropiarse de la objetividad y al mismo tiempo transformarla. Sin embargo la búsqueda incesante de identificación entre pensamiento y objetividad no es para Hegel una cuestión carente de dificultades. Para explicar esto, nos apoyaremos en la explicación de Marcuse.

La unidad inmediata de razón y realidad no existe nunca. La unidad viene sólo después de un largo proceso que comienza en el nivel más bajo de la naturaleza y alcanza la forma más alta de la existencia, la de un sujeto libre y racional, que vive y actúa teniendo conciencia de sus potencialidades. Mientras haya una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real y modificarlo hasta conformarlo con la razón. En tanto que la realidad no esté configurada por la razón, sigue sin ser realidad, en el sentido enfático de la palabra. Así, la realidad cambia de significado dentro de la estructura conceptual del sistema de Hegel. Lo "real" viene a significar no todo lo que existe de hecho, sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Marcuse, op.cit.,p.17.

Esta postura de Marcuse en la que el significado del concepto “realidad” cambia drásticamente con respecto a otras interpretaciones, y constituye un punto clave dentro de nuestra perspectiva de acercamiento a la obra hegeliana, debido a que condensa de manera particular uno de los postulados más importantes del pensamiento del filósofo, es decir, el de sostener que la objetividad, lo que conocemos como “realidad” en el sentido epistemológico del concepto, no es sino una realidad inacabada, transitoria, temporal, y por lo tanto, completamente moldeable. Este punto de vista, en el que la transitoriedad de lo real define la relación sujeto-objeto, es, como hemos dicho, un indicador de la especificidad de la concepción hegeliana de lo humano, y se encamina a la configuración de uno de los conceptos claves del filósofo: el concepto de razón.

Para Hegel, el hecho de que lo real no sea todo lo existente en el plano material, sino únicamente lo materialmente existente en una forma que concuerde con las normas de la razón, quiere decir que lo que el hombre piensa que es justo, bueno y verdadero, tiene que ser realizado efectivamente en la organización de su vida intelectual y social y tiene que formar parte esencial de éstas. Desde su perspectiva, toda norma, costumbre, tradición, o cualquier actividad humana debe estar necesariamente articulada con las normas que dicta la razón, de modo que toda actividad fuera de éstas normas, es considerada irracional. El ejemplo más ilustrativo al respecto, es uno muy cercano a la vida de Hegel y que señalamos al inicio de la investigación como un aspecto fundamental en la formación del pensamiento del filósofo. La tiranía propia de la época representaba para Hegel la imagen más clara de que no existía ningún tipo de identidad entre los ideales emancipatorios de la época, y la represión vivida en carne y hueso por la mayoría de los ciudadanos, y que por lo tanto era cuestión imprescindible la tarea de la reorganización del Estado. Los ideales de la Revolución francesa, como hemos dicho, representaban para Hegel, y para la mayoría de los intelectuales de la época, una tarea a cumplir. Todo lo elaborado a partir de la razón tenía un valor

específico y por lo tanto, al no existir concordancia entre lo elaborado racionalmente y lo existente materialmente, habría que hacerse algo al respecto. Éste algo es precisamente lo que llamamos anteriormente acción. “En la filosofía de Hegel, el sujeto no actúa ante las normas como un rebelde o un insolente: las normas están ahí, anteceden a su acción, creando los dominios de experiencia posibles, pero esto no lo anula como agente activo”<sup>65</sup>. Si el hombre actúa, es precisamente porque el móvil de esta acción fue configurado antes racionalmente, de modo que está encaminada a un fin específico. Además, aun cuando las leyes, normas, instituciones, etc. anteceden a su acción, en realidad el punto más importante aquí es el hecho de que éstas no existen por sí mismas, es decir que no son entes independientes al hombre, sino que más bien, al haber sido creadas por éste, pueden y deben ser modificadas si no responden a la figura de la conciencia correspondiente, es decir, a las normas específicas que dicta la razón.

Como se ha mencionado, el ser humano es un ser que actúa y con su acción niega su ser meramente natural y se determina a sí mismo como algo espiritual, es decir como algo mediado, desarrollado. La relación entre el carácter transitorio de la realidad, y el carácter activo del ser humano como característica constitutiva de dicha humanidad, pone de manifiesto la necesidad de la búsqueda de la identidad entre uno (la objetividad) y otro (la subjetividad) aspecto de la realidad. Esta búsqueda de la identidad entre objetividad y subjetividad, no es para Hegel, más que negatividad, el acto a través del cual el mundo natural es transformado, siendo despojado de sus determinaciones inmediatas, y es al mismo tiempo, el acto por el cual el hombre “niega”, para transformarla, su propia naturaleza.

Sin embargo para que esto se lleve a cabo debe suceder algo sumamente importante primero. Debe ocurrir algo al interior de la conciencia para que ésta, que al principio se encontraba temerosa debido a la presunta oposición y al

---

<sup>65</sup> Rojas Hernández Mario , Vieweg Klaus, op. cit.,p.160.

condicionamiento externo, se lance al mundo con la convicción de que este es el lugar de su autorrealización. Mediante la acción, la conciencia pone en juego la concepción que tiene de sí misma, debido a que su acción en un contexto social conlleva dos resultados diferentes. Por un lado es una forma de autoobjetivación, de autodespliegue y autorealización, es decir un proceso mediante el cual la conciencia se exterioriza, se plasma, pone su sello y deja huella en la realidad; y por otro lado es una forma de alienación, de pérdida de sí, resultado de la fragilidad de la certeza que la impulsa a la acción. Pese a dicha fragilidad que caracteriza la certeza que impulsa a la acción de la conciencia, para Hegel, ser una conciencia que actúa significa ser responsable de la dirección de la acción, es decir, de su finalidad, y es por este motivo que la acción es totalmente distinta del hecho, de la pasividad, de la no acción, debido a que la presencia de intencionalidad en la acción, implica un modo específico de configuración de la realidad. “Para actuar el agente ha partido de la presuposición de que sus propósitos son susceptibles de realización, de que el mundo es lo que él cree que es y que hay alguna correspondencia entre sus intenciones y el mundo, pues sin esta suposición sencillamente no actuaría”<sup>66</sup>, cayendo en una pasividad absoluta. La conciencia, al percatarse de que existe algún grado de correspondencia entre su intencionalidad y la realidad objetiva, se lanza al mundo con la intención de modificarlo. No obstante, como lo señalamos en el capítulo anterior, el hombre se da cuenta de que el primer obstáculo con el que se encuentra es, precisamente, otro hombre.

Si bien la acción concreta pertenece al agente, cuando entra al mundo ella se hace *universal* en el sentido de que está expuesta a diferentes interpretaciones. Puesto que tales interpretaciones no coinciden exactamente con la intención del agente, éste encuentra que ninguna de sus acciones particulares lo representan del todo. El individuo actuó queriéndose afirmar en el mundo pero se tropieza con que, bajo las diversas interpretaciones, su agencia individual más bien

---

<sup>66</sup> Rojas Hernández Mario , Vieweg Klaus, op.cit.,p.150.

se ha desvanecido. Debido a que ello sucede con cada acción singular, el individuo se percibe ahora a sí mismo como la totalidad de sus acciones y busca discriminar en cada una de aquéllas lo que *realmente le importa*, su interés, su causa; esto es, *la cosa misma*.<sup>67</sup>

Lejos de significar esto un obstáculo para el individuo, el hecho de que sus acciones estén sujetas a la interpretación de otros individuos, le otorga la posibilidad de dar forma constantemente a la percepción que otros tienen sobre sí, pero también, de dar forma a la que tiene sobre sí mismo. Además, debido a que —aunque a primera instancia así parezca— no existe absolutamente nada en el contexto social que exista por sí mismo y con independencia del hombre, la identidad entre las condiciones sociales y la acción recae completamente sobre la acción misma, debido a que esta es la que ha puesto dichas condiciones.

Para Hegel únicamente existe la acción individual y colectiva al interior del tejido social, de modo que su postura está encaminada en todo momento al rechazo de toda concepción mesiánica de la esfera política, es decir que toda intervención providencial que modifique el estado de cosas en el mundo resulta simplemente imposible, e incluso ridícula. El hecho de que Hegel fuera partidario de la Revolución francesa y apoyara fervientemente la entrada de Napoleón a territorio germano, no significaba que él considerara que el emperador tuviera la capacidad de resolver todos los problemas que lo aquejaban, sino que más bien, Hegel pensaba que era a partir de la destrucción de la caída del Imperio Germánico (producto del triunfo del Imperio Napoleónico), que podría ser posible comenzar a actuar con la finalidad de introducir en Alemania una forma de Estado más acorde con los nuevos tiempos.

---

<sup>67</sup> Ibid.,p.153.

Volvamos al tema de la acción al interior del tejido social. Ya hemos dicho que al encontrarse bajo diversas interpretaciones, la acción del agente (el hombre que actúa) pierde su significación real y deja de representar al individuo correctamente. Sin embargo, Hegel menciona que “la razón tiene ahora un *interés* universal en el mundo porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional. La razón busca su otro, por cuanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma; busca solamente su propia infinitud.”<sup>68</sup> Esta búsqueda de su propia infinitud tiene consecuencias enormes y muy importantes que nos permiten entender por qué la razón, a diferencia de las anteriores figuras de la conciencia, debido a que ha recorrido un largo camino de descubrimientos y tropiezos, de asimilación y solución de problemas que tienen que ver con la estructura misma de la realidad ( y por tanto de sí misma como conciencia que actúa), segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad, o en otras palabras, tiene la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella. Producto de la conciencia de que la búsqueda del otro, al mismo tiempo que la búsqueda de la comprensión y transformación del mundo, implica la búsqueda, comprensión y posesión de sí misma, el individuo:

descubre la conciencia del mundo como su nuevo mundo real, que ahora le interesa en su pensamiento, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues su *subsistencia* se convierte para ella en su propia *verdad* y en su propia *presencia*; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él.<sup>69</sup>

No obstante, Hegel no refiere aquí a la subsistencia del mundo tal como aparece en la inmediatez, sino más bien refiere a la subsistencia del mundo mediado por la presencia de la razón. Si bien en las figuras anteriores de la conciencia, ésta se

---

<sup>68</sup> Hegel , Fenomenología, op.cit.,p.149.

<sup>69</sup> Ibid.,p.144.

interesaba únicamente por la desaparición del mundo, por su aniquilación inmediata, la razón encuentra ahora, mediante la acción, al conocimiento del mundo como conocimiento de ella misma, y a la subsistencia de éste como subsistencia de ella misma.

Este tercer y último capítulo nos ha servido para ver cómo es que Hegel desarrolla el concepto de acción en la Fenomenología. El proceso práctico y teórico que la conciencia recorre consiste en apropiarse las determinaciones y mediaciones de la realidad objetiva que en primera instancia aparece como desconocida y ajena, llevándose a cabo un largo proceso histórico de luchas que van desde la mera inmediatez de la conciencia, hasta la autoconciencia y la razón, transformando la sustancia en sujeto. Esto es lo que Hegel realiza en la Fenomenología del Espíritu, el despliegue de las experiencias de la especie humana en el espejo de la conciencia individual. Lo importante de este despliegue, es el principio de desarrollo presente en toda la filosofía hegeliana en el cual el individuo se apropia y desarrolla la conexión entre la subjetividad y el en sí desconocido de la realidad social objetiva, todo esto a través de numerosos altibajos, trágicos hundimientos, fuertes caídas, mediante un lento, progresivo e irregular camino en el que la autoconciencia encuentra a la cosa como sí misma y se encuentra a sí misma como cosa, encontrando la identidad entre sustancia y sujeto. En efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, es decir, en enajenarse su sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma.

### 3.3 CONCLUSIONES FINALES

Hegel es uno de los pensadores más importantes de la historia de la filosofía. Como tal, el sistema hegeliano puede estudiarse desde diversos enfoques, de modo que resulta sumamente ingenuo y prácticamente imposible llegar a la conclusión de que cierta interpretación es la única adecuada. La variedad de problemas filosóficos que Hegel intenta resolver en todas sus obras da cuenta de la riqueza de su pensamiento y es en ese sentido en que éste debe tomarse con la debida seriedad. La interpretación de la filosofía hegeliana en este trabajo de investigación tuvo en cuenta este importante aspecto del pensamiento del gran filósofo. Nuestro acercamiento intenta ofrecer una alternativa de interpretación que, si bien ya ha sido estudiada, se encuentra envuelta por un sinfín de prejuicios e ideas no tan acertadas. Al mismo tiempo, este trabajo fue realizado bajo la idea de que toda alternativa de interpretación tiene sus alcances pero también sus límites e insuficiencias. En esta línea, consideramos imprescindible y necesario el volver a revisar ciertos aspectos de la filosofía hegeliana para analizarlos a la luz de los acontecimientos del mundo actual, por lo tanto es fundamental señalar los aspectos que pudieron ser analizados dentro de la investigación, y al mismo tiempo, señalar cuales son los que no son señalados en la misma y que sin embargo pudieran ser motivo de futuras investigaciones.

El objetivo principal de esta investigación era identificar en qué medida la idea de sustancia como sujeto planteada por Hegel al inicio del prólogo de la Fenomenología del Espíritu, tiene consecuencias prácticas relevantes para la sociedad de su tiempo, abriendo la posibilidad de transformación de la realidad social. Para ello, consideramos que esta idea pese a ser producto de ciertas condiciones específicas, trasciende su época de tal modo que puede y debe ser estudiada bajo otras condiciones, todo esto en la medida en que sostenemos que algunos de los planteamientos que aparentemente son estrictamente teórico-filosóficos, conllevan al mismo tiempo consecuencias prácticas aplicables a la realidad.

Para demostrar esto, explicamos qué lugar ocupa el pensamiento de Hegel dentro de la historia de la filosofía y en qué sentido es imprescindible sostener una concepción de la filosofía como una práctica específica del hombre, para de este modo introducir la idea de que esta filosofía específica (la de Hegel) desarrolla la noción de la acción como rasgo fundamental constitutivo de la humanidad. Llevamos a cabo un análisis de los factores políticos y filosóficos que influyeron en el desarrollo de la filosofía hegeliana, todo esto porque consideramos que toda filosofía debe ser analizada desde sus orígenes, ya que es producto de un espacio y tiempo determinados. En este sentido es necesario señalar que aunque sostenemos que la filosofía kantiana y la Revolución francesa son las principales fuentes del sistema hegeliano debido a los temas que aborda, no se debe perder de vista que en el caso de las condiciones filosóficas en las que se desarrolló la filosofía hegeliana, no solamente Kant tiene gran importancia, sino que también la influencia de otros pensadores como Lessing o Spinoza (por citar sólo un par), o de movimientos completos como el Sturm und Drang o el romanticismo alemán, pudieran ser estudiados mucho más extensamente.<sup>70</sup> Las razones por las que estos aspectos de la conformación del sistema hegeliano son omitidos dentro de nuestra investigación, tienen que ver únicamente con que estos requieren ser estudiados por separado a fin de tener un panorama más claro de la influencia específica de cada uno de ellos. En el caso de las condiciones políticas en las que Hegel construyó su filosofía, debemos señalar la necesidad de una investigación de carácter histórico sobre los detalles de las condiciones en las que Hegel escribió sus obras, todo esto en virtud de la importancia que tiene la situación social en Alemania y el papel fundamental que juega la Revolución francesa para nuestro pensador. Tanto en el caso de las condiciones políticas como en las filosóficas, estas características sirven como base para explicar el concepto de sustancia como sujeto. Estas características constituyen por sí mismas objetivos de investigaciones futuras mucho más amplias, sin embargo nos limitamos a brindar al lector de rasgos clave que nos permiten encaminar nuestra investigación

---

<sup>70</sup> Cfr. Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores, Barcelona, 2009.

hacia otro punto central dentro de la misma: “La crítica hegeliana del criticismo kantiano.” En este capítulo llevamos a cabo el análisis de los aspectos específicos del pensamiento kantiano que Hegel utiliza para construir el concepto de sustancia como sujeto. El punto de la filosofía kantiana en el que centramos nuestro análisis es en el significado de nómeno y sus consecuencias en el terreno práctico, todo esto en la Crítica de la razón pura. De igual manera, partimos de este aspecto de la filosofía kantiana porque consideramos que este es el punto de partida de la crítica hegeliana, sin embargo la especificidad de los problemas que ambas filosofías comparten, hacen necesaria la indagación en estos, por lo que consideramos de gran valor los hallazgos hechos en esta investigación, ya que estos abren un gran panorama para investigaciones ulteriores.

El tercer y último capítulo titulado “El concepto de acción en la Fenomenología del Espíritu” aborda el concepto de acción desarrollado en los capítulos “Autoconciencia” y “Razón” en la obra hegeliana, en conexión con el concepto de sustancia como sujeto dentro de la misma. En este apartado se subraya la profunda relación entre el concepto de acción y el de sustancia como sujeto. Como vimos anteriormente, la Revolución francesa culminó en la abolición del absolutismo imperante en Europa. Esto provocó que la posición del hombre en el mundo cambiara radicalmente, pasando de depender en Dios y los monarcas, a su propia actividad libre y racional y exigiendo que no se reconozca como válido absolutamente nada que no sea reconocido por la razón. La consecuencia de esto es que todo lo que es considerado como justo y verdadero tiene que ser realizado no solamente en el plano del pensamiento, sino que tiene que ser también plasmado en la organización real de su vida individual y social.

Para Hegel no basta ya sólo con conceptos, sino que hay que reconocer a la vida y por lo tanto a la historia como una constante lucha por la libertad en la que los individuos pueden y deben desarrollar todas sus facultades. El individuo, al

penetrar en el contenido de la naturaleza y de la historia, logra que la realidad objetiva se vuelva racional en sí misma. El concepto de sustancia como sujeto implica que el sujeto se realice en la naturaleza y la haga suya. Esta apropiación de la objetividad mediante un proceso de unificación de fuerzas contradictorias (sujeto y objeto) coloca a la filosofía hegeliana como una filosofía negativa, es decir en una filosofía en la que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la humanidad en la que esta transforma el mundo hasta que este se identifique con el pensamiento. Como ya hemos mencionado, la filosofía hegeliana es un pensamiento que rechaza el orden de cosas dado y sostiene que el sujeto tiene el poder de negar cualquier condición dada y hacer de ella su propia obra. El concepto de sustancia como sujeto condensa la necesidad de realizar el pensamiento y hacer del mundo la realización de la autoconciencia del hombre.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benz Wolfgang, *Alemania 1815-1945 Derroteros del nacionalismo*, UNAM, México, 2002.
- D'Hondt Jacques, *Hegel*, Tusquets Editores, Madrid, 2002.
- Haller, Johannes, *Las épocas de la historia alemana*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, 1941.
- Heine Enrique, *Alemania*, UNAM, México, 1972.
- Hegel G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Hegel G.W.F, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978.
- Hegel G.W. F, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Hegel G.W.F, *Lecciones de la filosofía de la historia*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- Kant Immanuel, *Crítica de la razón Pura*, Editorial Taurus, Traducción de Pedro Rivas, México, 2006.
- Kojève Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1982.
- Kojève Alexandre, *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007.
- Lukacs Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1972.
- Marcuse Herbert, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Palmier Jean-Michel, *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Pinkard Terry, *Hegel, una biografía*, ACENTO Editorial, Madrid, 2001.
- Rivadeo Ana María, *Epistemología y Política en Kant*, UNAM, México, 1987.

- Rojas Hernández Mario, Vieweg Klaus (coordinadores) *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel.*, ITACA, México, 2014.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del Espíritu alemán*, Tusquets Editores, Barcelona, 2009.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos Editorial, México, 1997.