



biblioteca abierta
colección general **filosofía**

**La nostalgia de lo absoluto:
pensar a Hegel hoy**

La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy

**María del Rosario Acosta
Jorge Aurelio Díaz**

editores

**Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Filosofía
Bogotá**

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La nostalgia de lo absoluto : pensar a Hegel hoy / eds. María del Rosario Acosta, Jorge Aurelio Díaz ; Angelo Papacchini ...[et al.]. – Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008
308 p.

ISBN : 978-958-701-933-9

1. Hegel, Georg Whilhem Friedrich, 1770-1831 – Pensamiento filosófico
2. Filosofía alemana I. Acosta López, María del Rosario, 1979- -ed. II. Díaz Ardila, Jorge Aurelio, 1937- -ed. III. Papacchini, Angelo, 1949-

CDD-21 193 / 2008

**La nostalgia de lo absoluto:
pensar a Hegel hoy**

**Biblioteca abierta
Colección general, serie Filosofía**

**Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas**

Editores

© 2008, María del Rosario Acosta

© 2008, Jorge Aurelio Díaz

© 2008, Autores

Angelo Papacchini

Carlos Rendón

Carlos B. Gutiérrez

Ignacio Abello

Luis Eduardo Gama

María del Rosario Acosta

Alfonso Correa

Jorge Aurelio Díaz

Javier Domínguez

Rosario Casas

© 2008, Universidad Nacional de Colombia

Primera edición,

Bogotá D.C., enero 2008

Preparación editorial

Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de este libro cuenta con una licencia Creative Commons

“reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas” Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

Contenido

Abreviaturas de las obras de Hegel citadas	11
Introducción de los editores	17
ANGELO PAPACCHINI	
La tensión entre moralidad y eticidad en el pensamiento hegeliano	21
CARLOS RENDÓN	
El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel	55
CARLOS B. GUTIÉRREZ	
La desaparición de <i>lo otro</i> a manos de la reflexión	73
IGNACIO ABELLO	
¿Puede hablarse de discontinuidad en el ser indeterminado?	97
LUIS EDUARDO GAMA	
El camino de la experiencia: la <i>Fenomenología del espíritu</i>	143
MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA	
Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud	167
ALFONSO CORREA	
Nudos: filosofía e historia de la filosofía en Hegel	197
JORGE AURELIO DÍAZ	
Hegel y la religión	219
JAVIER DOMÍNGUEZ	
Cultura y arte: una correspondencia en proceso. El ideal del arte en Hegel, correcciones a una interpretación establecida	247

ROSARIO CASAS

Hegel y la «muerte» del arte

273

Índice de nombres

299

Índice de materias

303

**La nostalgia de lo absoluto:
pensar a Hegel hoy**

Abreviaturas de las obras de Hegel citadas*

Ä	<i>Philosophie der Kunst oder Ästhetik</i>
B	<i>Briefe von und an Hegel</i>
CL	<i>Ciencia de la lógica</i>
DN	<i>Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural</i>
DS	<i>Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie</i>
E	<i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i>
Ea	<i>Encyclopédie des sciences philosophiques</i>
EC	<i>El espíritu del cristianismo y su destino</i>
EGPh	<i>Einleitung in die Geschichte der Philosophie</i>
EJ	<i>Escritos de juventud</i>
Enz	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften</i>
F	<i>Fenomenología del espíritu</i>
FD	<i>Principios de la filosofía del derecho</i>
FR	<i>Filosofía real</i>
FS	<i>Frühe Schriften</i>
GPh	<i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie</i>
GPhR	<i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i>
GW	<i>Glauben und Wissen</i>
HF	<i>Historia de la filosofía</i>
IHF	<i>Introducción a la historia de la filosofía</i>
IP	<i>Introductio in philosophiam</i>
LE	<i>Lecciones sobre la estética</i>
NA	<i>Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts: Seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften</i>
P	<i>Leçons sur Plato</i>
Ph	<i>Phänomenologie des Geistes</i>
PhK	<i>Vorlesungen über die Philosophie der Kunst</i>

* Véase la información bibliográfica completa al final de cada artículo.

- PhR** *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*
- PhWG** *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*
- SS** *System der Sittlichkeit*
- VÄ** *Vorlesungen über die Ästhetik*
- VG** *La vita di Gesù*
- W** *Comentario al Wallenstein de Schiller.*
- WL** *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein.*
Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812

Los autores

Angelo Papacchini es licenciado en filosofía de la Universidad de Roma (1972), con perfeccionamiento en filosofía en la misma Universidad. En el 2002 la Universidad del Valle le otorgó el doctorado *honoris causa* en filosofía. Ha sido profesor de filosofía de la Universidad del Valle desde 1977 hasta 2004. Ha ocupado los cargos de director del plan y jefe del Departamento de Filosofía. Ha sido por varios años director de la revista *Praxis Filosófica*, director del grupo de investigación en ética y filosofía política «Praxis» y vicedecano de investigación de la Facultad de Humanidades. En la actualidad es vicepresidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía y realiza varios proyectos de investigación en el área de ética y derechos humanos. Sus más recientes proyectos son: «La vida, un derecho controvertido», financiado por Colciencias, y «Los derechos humanos a través de la historia». Entre sus publicaciones más destacadas están sus libros *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel* (Cali: Universidad del Valle, 1993), *Filosofía y derechos humanos* (Cali: Universidad del Valle, 1994, segunda edición en 1995 y tercera edición en 1997), *Los derechos humanos, un desafío a la violencia* (Bogotá: Altamir, 1997) y *Derecho a la vida* (Cali: Univalle, 2001).

Carlos Emel Rendón doctor en filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, (Medellín, Colombia). Su tesis doctoral se titula *La lucha por el reconocimiento en Hegel: Estudios sobre su significado y estructura en los escritos de 1802 a 1806*. Ha sido profesor de filosofía de la misma universidad. Enseñó filosofía en el Colegio Andino de la ciudad de Bogotá. Desde agosto de 2007 se desempeña como profesor de la Universidad de Antioquia.

Carlos B. Gutiérrez profesor titular de la Universidad de los Andes. Obtuvo su título de filósofo en la Universidad Nacional de Colombia (1959). Master of Arts de la New School for Social Research de Nueva York (1960-1962), con la disertación *El solipsismo en Husserl y en Wittgenstein* (1962). Doctorado en filosofía de la Universidad de Heidelberg, con la disertación *La crítica del concepto de valor en*

la filosofía de Heidegger, bajo la dirección de Hans-Georg Gadamer (1976). Fue profesor de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) hasta 2001. Sus áreas de trabajo son la filosofía moderna y contemporánea y la hermenéutica. Entre los autores que trabaja están Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer.

Ignacio Abello es profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Bogotá). Recibió su título de filósofo en la Universidad de Lovaina (1971). Miembro del *Groupe d'études sartriennes*, de la Asociación Colombiana de Filosofía del Derecho y del capítulo colombiano de la Asociación Internacional de Escritores PEN. Ha sido profesor de cátedra en diversas universidades en el país y ha publicado numerosos artículos sobre filosofía moderna, contemporánea y política. Entre sus publicaciones más importantes están *Inventos y palabras* (Pasto: Morada al Sur, 1997), *Cultura: Teorías y gestión* (Pasto: Universidad de Nariño, 1998, escrito con Silvio Sánchez y Sergio de Zubiría), *Conceptos básicos de administración y gestión cultural* (Madrid: O. E. I., 1998, escrito con Sergio de Zubiría y Marta Tabares) y *Violencias y culturas* (Bogotá: Alfaomega y Universidad de los Andes, 2003).

Luis Eduardo Gama es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Recibió su título de filósofo en la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, 1995), donde también llevó a cabo sus estudios de maestría en filosofía (1996-2000). Es doctor en filosofía de la Universidad de Heidelberg (2004). Sus áreas de trabajo son la filosofía de la cultura, la crítica a la Modernidad, la hermenéutica, la filosofía de las ciencias sociales, la filosofía política y la estética. Trabaja principalmente a Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Actualmente lleva a cabo una investigación titulada «Negatividad e interpretación. Hacia una filosofía hermenéutica de la experiencia».

Jorge Aurelio Díaz doctor en filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, con una tesis doctoral titulada *La historia en la Fenomenología del espíritu*. Licenciado en teología de la

Theologische Hochschule Sankt Georgen, de Frankfurt am Main, y licenciado en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Profesor asociado y pensionado de la Universidad Nacional de Colombia. Autor del libro *Estudios sobre Hegel* y de numerosos artículos sobre racionalismo, idealismo alemán, ética y metafísica. Ha sido presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía, decano de la Facultad de Ciencias Humanas y director del Departamento de Filosofía y de la División de Bibliotecas de la Universidad Nacional de Colombia.

Alfonso Correa Motta profesor asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía Antigua y Medieval «Peiras». Recibió su título de filósofo en esa misma Universidad con el trabajo *Hypakousteon pragmata: Homonymia y sinonimia en Categorías 1* (1995). DEA en filosofía de la Universidad París VIII, con una investigación titulada *Le problème de l'homonymie chez Aristote* (1996). Doctor en filosofía de la Universidad París X (2001), con una tesis titulada *Des choses dites de plusieurs façons: Topiques I 15, homonymie et dialectique*. Ha publicado varios artículos y traducciones relacionados con problemas de la filosofía antigua. Sus principales áreas de investigación son la teoría del lenguaje, la psicología antigua y el escepticismo.

María del Rosario Acosta doctora en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), con una tesis titulada *La tragedia como conjuro: El problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Recibió su título de filósofa en la Universidad de los Andes (Bogotá), con el trabajo *La visión trágica del mundo: De la historicidad a la historia en la filosofía hegeliana de juventud* (publicado en Bogotá: Documentos CESO, Universidad de los Andes, 2002). Realizó dos pasantías en el Boston College, bajo la dirección de los profesores Jacques Taminiaux y John Sallis. Ha publicado artículos sobre filosofía moderna y estética. Sus áreas de trabajo son la estética, la filosofía moderna y la filosofía política contemporánea.

Rosario Casas profesional en filosofía y literatura con sólida formación en lingüística, historia y lenguas clásicas. En el campo de la filosofía se interesa por la estética, la filosofía griega, la filosofía moderna y la hermenéutica gadameriana. En literatura se centra en teoría literaria y en literatura europea, latinoamericana y estadounidense. Obtuvo su título de filósofa en la Universidad de los Andes (Bogotá, 1976). Realizó una maestría en la Georgetown University (1995), donde llevó a cabo sus primeros cuatro años de estudios de doctorado. Actualmente completa su doctorado en la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), con una tesis sobre la estética de Hegel. Ha sido profesora de cátedra en varias universidades del país y ha publicado diversos artículos sobre filosofía moderna y contemporánea.

Javier Domínguez Hernández profesor titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín) y miembro del Grupo de Investigación de Teoría e Historia del Arte. Obtuvo su grado de filósofo en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, 1972). Realizó estudios de especialización en filosofía en la Universidad Jagielonski (Cracovia, 1977-1978). Es doctor en filosofía de la Universidad de Tubinga (1988). Sus áreas de especialización son la hermenéutica filosófica, la estética y la filosofía del arte. Entre sus publicaciones más destacadas sobre la filosofía hegeliana están *Cultura del juicio y experiencia del arte* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2003), «El arte para nosotros: Filosofía del arte y público en Hegel» (2003) (en *Legado del Saber*, 7), «¿Religión del arte o comprensión del arte? La crítica de Hegel al romanticismo» (2003) (en *Estudios de Filosofía*, 28) y «Juicio estético y cultura política» (2004) (en Vargas, G. & Cárdenas Mejía, L. G. (Eds.), *Filosofía, pedagogía y enseñanza de la filosofía*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional).

Introducción

LA NOSTALGIA DE LO absoluto: pensar a Hegel hoy: tal era el título del curso de extensión sobre Hegel, cuyas conferencias dan lugar a este libro. Para algunos, el título podría sonar contradictorio o, más grave aún, anacrónico. Si queremos pensar a Hegel hoy, rescatarlo de una lectura metafísica, sistemática, que impide que su propuesta filosófica sea tomada en serio por el pensamiento contemporáneo, tendría que hacerse desde un punto de vista muy distinto a la nostalgia, desde una renuncia, justamente, al absoluto hegeliano. Si se quiere introducir a Hegel en las discusiones contemporáneas, si se pretende mostrar la actualidad de su pensamiento, habría que recoger de su filosofía aquello que no suscita ninguna nostalgia.

Pero quien argumenta desde esta posición corre el peligro de olvidar que si de hecho hay algo que nos conduce a volver a Hegel, a volvernos a su pensamiento, es precisamente ese intento hegeliano de llevar a la razón hasta sus extremos, de recorrerla en su totalidad, convirtiendo a la filosofía en una experiencia de reinterpretación permanente. Porque sabemos que esta es una tarea inacabada, ya que, gracias a Hegel, entendemos que el absoluto no puede quedar sino del otro lado, como un recuerdo que se sabe perdido (y por ello hablamos entonces de nostalgia: una mirada que no se queda en el dolor de la añoranza, en el reconocimiento de lo

perdido, sino que transforma el dolor en esperanza) y que, como Hegel mismo lo habría planteado, convierte a la carencia en el espacio donde se descubren las posibilidades de lo que aún no es. Si algo necesita el pensamiento contemporáneo es esta posibilidad de transformar el presente en una riqueza de posibilidades para el futuro, y la filosofía hegeliana puede convertirse, en este sentido, en uno de sus más significativos puntos de referencia.

No solo se trata de introducir a Hegel en el debate contemporáneo, de mostrarlo como un interlocutor válido para las discusiones actuales, haciendo más evidente con ello la pertinencia de su pensamiento. No se trata de convertir a Hegel, sin más, en un autor contemporáneo, despojándolo del trasfondo metafísico de sus aproximaciones, negando la necesidad de su sistema para aproximarse a su filosofía. Esto sería negar también, en el camino, parte de la riqueza de su propuesta. Se trata, más bien, de permitir que sus reflexiones se revelen en toda su amplitud, precisamente como resultado de una época a la que dieron respuesta, para encontrar en ello, en la historicidad de sus ideas, una mirada que enriquezca la nuestra, que amplíe el horizonte desde el que reflexionamos y que transforme, en el camino, la experiencia misma del pensar. Se trata, pues, de comprender a Hegel, de pensarlo hoy y de descubrir tal vez en el proceso que también nosotros podemos añorar, sabiéndolo perdido, un absoluto para la filosofía, o una filosofía para el absoluto.

Las conferencias que se recogen en este volumen, en medio de la divergencia de las posiciones, tienen en común el mismo objetivo: la única manera de aproximarse a la filosofía hegeliana, ya sea para rescatarla, en algunos casos, ya sea, en otros, para hacer una advertencia con respecto a los peligros que esta entraña, es intentar comprender y exponer a Hegel desde sí mismo, desde la lógica que se desenvuelve en el interior de su pensamiento. Se debe ser fiel, en lo posible, a la exposición de sus ideas, ser honesto en el reconocimiento de que, se esté o no de acuerdo con la manera de responderlas, sus

preguntas cautivan de una manera particular a cualquier lector atento y dispuesto a dejarse seducir.

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA

JORGE AURELIO DÍAZ

Editores

La tensión entre moralidad y eticidad en el pensamiento hegeliano

Angelo Papacchini

EL TEMA DE LAS relaciones entre moralidad y eticidad ha sido debatido de forma amplia en Alemania en el último medio siglo, y de manera más indirecta ha estado presente en el horizonte de las polémicas entre comunitaristas y liberales. Detrás de estos debates se percibe todavía el eco de las críticas dirigidas por Hegel a la moral kantiana y de su propuesta de integrar la moral subjetiva en una moralidad concreta o eticidad. En esta conferencia me propongo reconstruir la genealogía y el sentido de estas críticas que, por lo demás, se tornan comprensibles en la medida en que logremos dilucidar la articulación, en el interior del propio sistema ético-político de Hegel, de la moralidad subjetiva con la eticidad. Trataré de destacar el carácter constructivo del diálogo crítico entre los dos máximos exponentes del idealismo alemán, a partir de una interpretación de las relaciones entre moralidad-eticidad en términos de complementación, más que de negación-aniquilación. Se trata de una lectura que difiere de manera sustancial de la de quienes, como Tugendhat, ven en la superación de la moralidad la desaparición, de hecho, de la conciencia moral y de la reflexión crítica, sacrificadas a los intereses superiores de la comunidad o del Estado (véase Siep, 1989, pp. 171-172).

Además de a las obras hegelianas de la madurez, me referiré también a las obras de juventud por dos razones básicas: primera, porque es conveniente ubicar las reflexiones de un pensador en el contexto social y político en el que se fueron madurando sus ideas y, segunda, porque el propio Hegel ha insistido a menudo en la idea de que una realidad solo puede ser comprendida en la medida en que tengamos en claro el proceso a través del cual se ha venido configurando. Importa saber que el crítico de Kant compartió en su juventud los postulados básicos de la ética del imperativo categórico y que se fue alejando de ella en la medida en que empezó a cuestionar los ideales de la Ilustración y fue elaborando el concepto de eticidad.

En cuanto al desarrollo temático de la conferencia, empezaré por presentar la visión moral del mundo defendida por Hegel en Berna, después analizaré las críticas a Kant inspiradas en una metafísica del amor y de la vida de corte romántico, luego me referiré a la primera elaboración del concepto de eticidad en Jena y, finalmente, trataré, de un lado, de reconstruir las principales críticas a Kant contenidas en las obras de la madurez, en especial en la *Filosofía del derecho*, y, de otro lado, intentaré mostrar en qué medida la eticidad de la sociedad civil y de la política permiten superar el formalismo y el moralismo de la propuesta kantiana.

Una visión moral del mundo inspirada en Kant

Apropiación creativa de la ética kantiana

En los manuscritos de Berna, redactados entre 1795 y 1796, Hegel enfrenta una serie de problemas relacionados con filosofía política, teoría de la historia y filosofía de la religión, desde una concepción moral del mundo muy cercana a la de Kant. En ese momento nuestro autor comparte con el filósofo de Königsberg el primado de la racionalidad moral por encima de las demás esferas de la *praxis*, la concepción de la libertad en términos de autonomía moral y la concepción de la moralidad en términos de imperativos de la razón práctica.

La sintonía con Kant se expresa de manera particularmente explícita en el manuscrito *La vida de Jesús*, redactado entre mayo

y julio de 1795. Aquí la figura de Cristo, despojada de todo carácter divino y trascendente, es reducida a la dimensión humana de un maestro de virtud que lucha por imponer la pureza de la ley moral en contra de la legalidad farisaica. De acuerdo con la lectura hegeliana, la misión del Mesías es estimular en sus oyentes el respeto de la dignidad humana, el compromiso con la autonomía moral y el sentido de la libertad interior, ahogada bajo el apego pasivo a la letra de los textos sagrados. Como maestro de virtud, Cristo no pretende imponer una nueva religión ni fundar una nueva secta. Por el contrario, su mensaje, de carácter eminentemente ético, se centra en la idea de que «la moralidad es la única medida del agrado divino» (VG, p. 133). Por esto mismo desecha los milagros como herramienta para fortalecer la fe en su persona y en sus enseñanzas morales, convencido de que los principios morales tienen por sí solos una suficiente fuerza de persuasión. El maestro de virtud del manuscrito hegeliano ni siquiera pretende que la adhesión a sus enseñanzas se fundamente en la naturaleza divina de su persona. Más que a su autoridad personal, apela a la autoridad del testimonio interior de la voz divina que le indica a cada persona el camino a seguir para desarrollarse como un ser moral, racional y libre.

Lo que más importa aquí destacar es el carácter explícitamente kantiano de los principios morales que Cristo trata de impulsar en sus discípulos, principios que constituyen modulaciones de las diferentes fórmulas del imperativo categórico. «Actuad –dice Jesús– de acuerdo con una máxima tal que lo que queréis como ley universal entre los hombres valga también para vosotros; esta es la ley fundamental de la moralidad, el contenido de todas las legislaciones y de los libros sagrados de todos los pueblos» (VG, p. 132). Así, Hegel le atribuye a Cristo una ética formal-procedimental, en consonancia con la primera fórmula del imperativo categórico –reproducida casi literalmente del texto de la *Fundamentación*–, que obliga al individuo a verificar la posible universalización de sus pautas individuales de conducta, para que estas superen el *test* de moralidad.

En consonancia con otro de los pilares de la ética kantiana, Hegel le atribuye a la enseñanza de Jesús la idea de que la ley moral

no puede ser una norma impuesta por una instancia extraña, sino que, por el contrario, tiene que brotar de la misma interioridad del hombre y de su conciencia. «Esta ley interior es una ley de libertad, ley a la que el hombre se somete libremente como dada por sí mismo; es eterna y de ella brota, también, el conocimiento de lo que es inmoral». Esta misma autonomía moral es la que fundamenta la dignidad del hombre, que Juan el Bautista y Cristo se empeñan en rescatar. «Entre los judíos –anota Hegel– fue Juan quien hizo que los hombres prestaran atención a su propia dignidad, que no tenía que ser para ellos algo extraño, sino que, por el contrario, tenía que ser buscada en su propio ser, [...] en el cultivo del destello divino que les había sido otorgado» (VG, p. 119). De manera análoga, el esfuerzo de Jesús tiende a «restablecer el perdido respeto por la humanidad degradada». Es evidente la plena sintonía del mensaje cristiano con la segunda fórmula del imperativo categórico, que prohíbe toda clase de instrumentalización de un ser destinado a la libertad, y que por eso merece ser tratado como una persona libre y como un fin en sí. Nuestro autor llega incluso a subrayar la importancia de la intención para que las acciones posean un valor propiamente moral, y enfatiza en el mensaje cristiano la invitación a acatar las leyes de la moralidad «por respeto al deber» y no solo para evitar sanciones o ganar premios. El cumplimiento de la ley moral debe ser el único móvil capaz de determinar por sí mismo la voluntad sin necesidad de estímulos adicionales.

Revolución moral y revolución política

La concepción moral del mundo de corte kantiano le sirve también a Hegel para valorar la Revolución francesa. En su juventud Hegel fue un ferviente admirador del proceso revolucionario francés. Con base en noticias de antiguos compañeros de Hegel en el *Stift* de Tubinga, Rosenkranz anota que el filósofo «fue el más entusiasta orador de la libertad y de la igualdad, y acogió con fervor las ideas de la revolución. Un domingo por la mañana –era un claro y bello día de primavera– Hegel, Schelling y otros amigos se fueron hacia un campo no lejos de Tubinga y elevaron un árbol de la libertad» (Rosenkranz, 1974, p. 51). Para el joven pensador, la revolución es

apreciada antes que todo como la promesa de una profunda renovación moral y el inicio de tiempos más propicios para el respeto de la dignidad y de la libertad individuales. Es lo que expresa en una carta a Schelling del 16 abril de 1795:

Va a producir vértigos –escribe Hegel refiriéndose a la filosofía kantiana– esta suprema cumbre de toda filosofía que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorizar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que la sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión, no hay mejor signo de nuestro tiempo que este de que la humanidad se presente tan digna de respeto en sí misma. [...] Los filósofos demuestran la dignidad, los pueblos llegarán a sentirla, y en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos (EJ, p. 61).

Lo que el joven pensador espera de la revolución es que los ideales de dignidad, autonomía y solidaridad, proclamados por la ética kantiana, no sigan siendo letra muerta o simple deber ser y que, por el contrario, logren materializarse en el concreto mundo de las relaciones sociales y humanas.

Llama también la atención en esta carta el hecho de que nuestro autor hable de *revolución* para referirse no solo a la transformación política violenta que se acaba de producir en Francia, sino también a las transformaciones igualmente radicales, pero menos visibles y más silenciosas, que se operan en la esfera de la interioridad o en el plano de las ideas. A juicio de Hegel, ambos procesos –la transformación de la estructura político-jurídica y las modificaciones en la actitud moral– deberían ir acompañados, para contrarrestar de manera eficaz el poderío hegemónico sustentado en la alianza perniciosa entre despotismo político y alienación ideológico-religiosa. Para el joven Hegel, las dos revoluciones tienden a un mismo fin, si bien con medios diferentes: la afirmación de la libertad y de la autonomía del hombre. Cabe también anotar que esta misma tendencia a interpretar la revolución como un acontecimiento epocal, que instaure una gran renovación moral, influye en la condena por razones morales del terror y la violencia desencadenados por «el imperio de la virtud».

La denuncia de la heteronomía religiosa

Los principios éticos kantianos de dignidad, autonomía y respeto sirven, en fin, de sustento para la denuncia del espíritu intolerante, dogmático y represivo de las religiones «positivas», que, a juicio de Hegel, pisotean la dignidad y la libertad humanas al imponer a sus adeptos un conjunto de dogmas, unos textos sagrados, un aparato de ritos y prácticas y unas rígidas pautas de conducta. La que el joven pensador denomina «religión positiva» se define en oposición a la religiosidad moral pura, que Kant y muchos ilustrados consideraban una alternativa razonable a los dos extremos del fanatismo religioso y del ateísmo. De hecho, nuestro autor asume y desarrolla la dicotomía entre religiosidad moral pura y religión estatutaria, ampliamente analizada por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde el filósofo de Königsberg contrapone a la fe de iglesia, fundada en la autoridad de una revelación exterior, «una religión moral que no se basa en dogmas y en observancias, sino en la disposición del corazón a respetar todos los deberes humanos como preceptos divinos» (Kant, 1968, p. 740). Hegel considera, al igual que Kant, que los dogmas de una religión positiva solo pueden ser impuestos con la violencia, a diferencia de las verdades de una religión racional y moral, que, por su misma naturaleza, encuentran una resonancia inmediata en todo ser racional, puesto que coinciden con las nociones originarias de deber inscritas en el corazón de todo ser humano. Cabe anotar, en fin, que el criterio utilizado para evaluar una religión específica y determinar su nivel de positividad es, en sentido estricto, ajeno a la problemática religiosa. Hegel afirma de manera explícita que es su propósito: «tomar la razón y la moralidad como base para examinar la religión cristiana», puesto que «la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, incluida la nuestra, es la moralidad de los hombres» (FS, p. 105).

Críticas a la moral kantiana desde una postura romántica

Hegel abandona Berna a finales de 1797 para seguir con su trabajo de preceptor en la ciudad de Frankfurt. La obra más importante de

este periodo –que solo salió publicada más de un siglo después– es «El espíritu del cristianismo y su destino», donde el autor vuelve a enfrentar el tema del cristianismo y de sus relaciones con la emancipación humana, pero desde un horizonte muy distinto del que había inspirado las obras de Berna. Es un hecho que nuestro autor empieza a hablar ahora otro lenguaje. Si los manuscritos hasta 1796 recogen la *Weltanschauung* del Siglo de las Luces y dejan traslucir los ideales básicos de esta época de renovación y progreso –defensa de la libertad de conciencia y del papel crítico de la razón, reivindicación de los derechos naturales originarios, concepción individualista y contractualista de la sociedad y del Estado, etc.–, las obras escritas en los últimos cuatro años del siglo XVIII ponen de manifiesto una sensibilidad más cercana a la visión del mundo historicista-romántica. Para empezar, la alta estima por la moral kantiana es reemplazada por una actitud cada vez más crítica, que llega al extremo de condenar la ética del deber como una forma de coerción y despotismo. En este mismo orden de ideas, la valoración de la ley cede el paso a la reivindicación de la vitalidad y del amor, y la autonomía moral, antes apreciada como un valor absoluto, es vista ahora como un bien subordinado al funcionamiento armónico de la totalidad.

En su rebeldía contra la ley, nuestro autor llega incluso a considerar el aparato estatal como una realidad incompatible con la libertad humana.

Con la idea de la humanidad ante los ojos –escribe Hegel en un texto de finales de 1796– quiero mostrar que no existe ninguna idea del Estado, porque el Estado es algo mecánico; así como tampoco existe la idea de una máquina. Solo lo que es objeto de la libertad se llama idea. Por lo tanto, ¡debemos ir más allá del Estado! Puesto que todo Estado debe (*muss*) tratar a los hombres libres como un engranaje mecánico y no debe (*soll*) hacerlo, debe dejar de existir (*soll er aufhören*) (Hoffmeister, 1974, pp. 219-220).

El sentido de estas líneas parece claro: si el Estado no puede evitar transformarse en un instrumento de represión, es necesario que desaparezca para dar paso a la libertad.

En el marco de esta cosmovisión romántica, la moralidad kantiana es percibida como una forma de servilismo y como una figura de la *Trennung* o laceración que afecta al hombre de la Modernidad. Rosenkranz nos cuenta que Hegel «protestó contra la opresión de la naturaleza en Kant y contra el *desmembramiento* del hombre en la *casuística* generada por el absolutismo del concepto del deber» (Rosenkranz, 1974, p. 107). Poco importa que la instancia de control y dominación esté colocada adentro o afuera del individuo: la fractura insanable entre naturaleza patológica e instancia racional hace que el ejercicio de esta última adquiera inevitablemente los rasgos de un poder tiránico, al tiempo que la unidad anhelada sigue siendo un eterno deber ser, imposible de alcanzar por la resistencia de los instintos en constante rebeldía contra el señorío de la razón.

Entre los shamanes de los tunguses, los prelados europeos y los puritanos de un lado, y el hombre que obedece al mandato de su propio deber del otro –escribe–, la diferencia no reside en el hecho de que los primeros se han hecho esclavos, mientras que este último hubiera llegado a ser libre. Habría que decir, más bien, que los primeros tienen la instancia dominante fuera de sí, mientras que el último lleva dentro de sí su propio señor, frente al cual es igualmente esclavo (FS, p. 323).

Difícil encontrar una formulación más explícita de las reservas del joven Hegel frente al ideal kantiano de autonomía moral, considerado como una forma de esclavitud más que como una expresión de libertad y equiparado al «espíritu del judaísmo». El autor, que poco antes había identificado la moral de Kant con el más puro mensaje cristiano, insiste ahora en las analogías existentes entre la doctrina kantiana y el legalismo judaico, mostrando cómo la legislación de la razón pura práctica y la legislación mosaica coinciden en aspectos esenciales: así como Moisés al liberar al pueblo judío de la dominación extranjera lo sometía al mismo tiempo al dominio despótico de la ley («al liberarlo de un yugo le imponía otro»), la moral kantiana pregona la libertad, pero conserva «el desgarramiento», la «violencia hacia sí mismo» y «la servidumbre parcial bajo una ley propia y la autocoerción» (FS, p. 359). En ambos casos se perpetúa la fractura y la separación, y la unidad

armónica resulta algo impensable e imposible. Es por esto que en el camino hacia la liberación tendrá que buscar otros derroteros y otros modelos: de un lado, el mundo griego, que sigue impresionando al joven filósofo por la gracia, la belleza y la armonía de sus creaciones artísticas y por la libertad y vitalidad de sus instituciones, y, de otro lado, el mensaje de amor y vida que Cristo trata de contraponer, sin mucho éxito, al espíritu judaico de la separación, del sometimiento y de la dura legalidad.

Es muy probable que en este cambio de actitud tuviese alguna influencia la postura de Schiller, en especial su obra sobre la educación estética, que encontró en el joven Hegel un lector entusiasta. El gran poeta y humanista alemán aprecia la moral kantiana, pero no comparte su rigorismo y pesimismo. Una moral centrada en el mandato imperativo –afirma Schiller– podrá tener dignidad, pero le falta gracia, belleza y armonía (Schiller, 1984, p. 107). Es por esto que el poeta contrapone al dualismo kantiano una visión del hombre en la que *Formtrieb* y *Stofftrieb*, instinto formal de la razón e instinto material de la sensibilidad, se unen en una síntesis armoniosa. A medida que la educación estética purifica los instintos, quitándoles su carácter agresivo y destructivo, la razón queda liberada de la desagradable tarea de reprimir las pasiones y se afianza una libertad concebida como el desarrollo armónico de las potencialidades humanas.

Primera elaboración del concepto de eticidad

Hegel define en Jena su vocación por el trabajo filosófico, toma partido por Schelling y por su «filosofía de la identidad» en la disputa entre idealismo subjetivo y objetivo, cuestiona las múltiples expresiones del filosofar centrado en la subjetividad y en la mera «reflexión» y elabora el concepto de eticidad. Nos detendremos en especial en el *Sistema de la eticidad*, una obra redactada entre 1802 y 1803 y publicada por Lasson en 1913. Allí se encuentra el primer esbozo de lo que será después la *Filosofía del derecho*.

Concepto de eticidad

De acuerdo con el contenido de esta obra, Hegel concibe la eticidad como el entramado de prácticas, relaciones sociales e instituciones que

caracterizan a la *deutera physis*, es decir: 1) el conjunto de facultades y actividades propiamente humanas (trabajo, apropiación, lenguaje y amor) que marcan una primera diferencia frente a la vida animal, 2) la serie de relaciones y vínculos sociales que se establecen gracias a ellas (división del trabajo, formas de parentesco, relaciones de ciudadanía) y 3) las instituciones creadas para regular las actividades y las relaciones sociales (familia, régimen de propiedad, Estado). El autor esboza aquí una metafísica de la cultura, pensada como la respuesta propiamente humana a las necesidades básicas de producción y reproducción, de «hambre y amor», para retomar la célebre frase de Schiller.

Un papel prioritario en la diferencia entre primera y segunda naturaleza le corresponde al trabajo, la actividad que rompe la relación inmediata e instintiva entre necesidad y satisfacción y que se encarga de afianzar al sujeto como ente separado de la naturaleza, enfrentado a ella y empeñado en moldearla para la satisfacción de necesidades siempre más diferenciadas. En contraposición al carácter eminentemente destructivo del goce inmediato, el trabajo no aniquila, sino que modifica y transforma el objeto externo para que pueda concordar con las necesidades humanas, y por ello se transforma en el sustento de la cultura. Además de transformar la naturaleza exterior, el trabajo implica también el cultivo de las capacidades del trabajador, que gana en autocontrol, disciplina y creatividad. El autor se detiene en analizar la dimensión técnica de la actividad laboral –utilización de herramientas y maquinarias– y sobre todo en las diferentes modalidades de división del trabajo, gracias a las cuales se incrementa al mismo tiempo la producción de bienes y el extrañamiento del trabajador. El autor hace además hincapié en el hecho de que, gracias a la interdependencia creada por la división moderna del trabajo, el reconocimiento aristotélico del carácter por naturaleza social del ser humano parece cobrar nueva vigencia: en la moderna sociedad de consumo todo ser humano depende absolutamente de los demás y no podría subsistir sin su ayuda y colaboración.

Una función igualmente importante en el horizonte de la eticidad le corresponde a la *humanización del instinto sexual por medio del amor*. Así como el trabajo trasciende la satisfacción in-

mediata de la pulsión de supervivencia, de manera análoga el amor se encarga de trascender y sublimar el impulso animal de reproducción. Y de manera similar a la dialéctica del trabajo, Hegel describe las diferentes estrategias utilizadas para institucionalizar y organizar un conjunto de sentimientos y relaciones aparentemente ajenos al control social. Así como la pulsión de supervivencia encuentra su satisfacción por medio del trabajo socialmente organizado, de manera análoga la pulsión amorosa se inscribe bajo el control de la familia, la institución encargada de asegurar relaciones afectivas estables, la reproducción de la especie y la educación de los hijos. Gracias al amor, la lógica de la gratificación sexual inmediata, supeditada a la urgencia del momento y a las leyes del instinto, se enriquece y ennoblece en el contexto de una estable y duradera relación sustentada en el goce, pero también en un entrañable sentimiento de pertenencia. Al mismo tiempo, el amor contribuye a ensanchar las relaciones humanas y a consolidar fuertes lazos libidinales entre los humanos.

Otra de las actividades propiamente humanas es la vida política, en especial la cooperación en función de necesidades y fines comunes, como la seguridad de la vida y de las propiedades, pero también para ese goce derivado de la participación en la vida pública, el *politeuein*, tan ensalzado por los griegos como una dimensión irrenunciable del *zoon politikón*. Aquí entra en escena el Estado, pensado no solo como una herramienta creada para evitar las agresiones contra la vida y los bienes de sus ciudadanos, sino también –o sobre todo– como la instancia que le permite al ciudadano desarrollar su naturaleza social en el interior de la vida estatal y no al margen de ella.

De este esbozo esquemático sale a relucir que, desde el contexto de la eticidad, el ser humano aparece de manera prioritaria como *homo faber*, ser necesitado de afecto y *zoon politikón*, más que como agente moral. De todas formas, ello no implica la desaparición y el olvido del punto de vista moral. Lo que Hegel intenta mostrar ahora es que, simplemente, estos elementos propiamente morales de la condición humana tienen que ser analizados en el contexto de las diferentes dimensiones de la *poiesis* y de la *praxis*, es decir, en el marco

de la actividad productiva, en el marco de las obligaciones de pareja y hacia los hijos y en el contexto de la distribución de la riqueza o de las obligaciones relacionadas con la ciudadanía, al tiempo que adquiere un valor moral la consolidación de la cultura frente a la amenaza de la destructividad y de la violencia aniquiladora.

Virtudes morales en función de la actividad productiva

Uno de los aportes más interesantes del texto que estamos analizando es la idea de que el sentido moral se configura de manera peculiar de acuerdo con el estamento de pertenencia y el trabajo realizado. La virtud de la confianza es propia del «estamento de la inculta eticidad», es decir, de la clase ligada a la tierra y apegada a formas arcaicas de trabajo. Ella confía en las fuerzas de la naturaleza, con la que conserva nexos «orgánicos», más que en su espíritu de innovación, y su actividad se limita muchas veces a la espera de que «lo útil actúe y se produzca a través de la naturaleza» (ss, p. 69).

En un nivel superior se encuentra la «virtud relativa» del «ciudadano privado», la *honradez*, propia del estamento dedicado a la producción y a los negocios. Si bien la producción de riqueza y la actividad comercial parecerían impulsadas por el afán egoísta de enriquecimiento, el «burgués» reivindica una serie de virtudes, como el sentido de responsabilidad, el amor al trabajo y la fidelidad a la palabra dada, al tiempo que se complace en proyectar en la sociedad la imagen de persona de bien, honrada y apegada a las instituciones, en especial a la propiedad privada y a la familia. Se trata de virtudes adecuadas a los tiempos de paz y sosiego. En casos excepcionales, este estamento puede llegar a vibrar por ideales patrióticos que, sin embargo, pronto se desvanecen, puesto que el «ciudadano concebido como burgués tiene lo existente demasiado cerca de su corazón» (ss, p. 68). Hegel insiste por igual en los nexos entre *Gesinnung* burguesa y libertad de conciencia, religión y expresión, y en la emancipación de los trabajadores frente a formas arcaicas de dependencia personal gracias a las nuevas relaciones de trabajo.

En el nivel más elevado se ubica la virtud de la ciudadanía, el espíritu cívico, que, aunque debería poder ser compartido por todos los ciudadanos, constituye la razón de ser del «estamento de la eticidad

absoluta y libre», es decir, de quienes consagran su existencia a la comunidad y al servicio del Estado. Al igual que los guardianes del Estado platónico, este estamento queda exento del trabajo y de la posesión, para poder dedicarse exclusivamente a los cargos de dirección del Estado y a su defensa en caso de guerra.

La obligación de solidaridad en un contexto de inseguridad siempre mayor

Con la nueva organización de la producción, «nadie es autosuficiente para la totalidad de sus necesidades» y, por consiguiente, nadie queda a salvo del riesgo de encontrarse en una condición de indigencia, a pesar del incremento sin precedentes de la producción. Por cierto, muchos confían en los milagros de una mano superior, que se encarga de equilibrar necesidades y medios para satisfacerlas. Pero Hegel no comparte esta fe ciega en la capacidad milagrosa del mercado para conservar el sistema en equilibrio y asegurar riqueza y bienestar para todos. Por el contrario, reivindica la necesidad de la intervención estatal, porque el sistema tiende al equilibrio, pero a través de fluctuaciones que conllevan privaciones y miseria para ingentes masas de la población, y si bien se conserva un equilibrio entre suma global de excedentes y suma global de necesidades, se acentúa siempre más el desequilibrio en cuanto a la distribución de los bienes producidos. Por esto, el autor critica la actitud pasiva del gobernante que, en caso de una caída de los precios, se limita a esperar el ajuste automático del mercado y permanece indiferente a los sufrimientos de la población. Lejos de quedarse en la «indiferencia perezosa de la contemplación», el gobierno tiene la obligación –moral y política a la vez– de impedir variaciones excesivas en los precios, que podrían arruinar a los productores o dejar a los consumidores en la incapacidad de satisfacer sus necesidades básicas (SS, p. 92). En caso de que estos esfuerzos hayan sido en vano, el gobierno tendrá que ofrecer su ayuda directa a los ciudadanos más afectados por la miseria, para no defraudar la confianza depositada en él.

Por lo demás, la miseria y el hambre no dependen solo de las fluctuaciones del mercado. Otro factor a tener en cuenta es la desigual distribución de la propiedad, que tiende a incrementarse en las mo-

dernas formas de producción, donde la concentración de enormes riquezas en manos de unos pocos individuos corre paralela con el empobrecimiento extremo de otros. Una solución sencilla y eficaz podría ser la de cortar el mal de raíz, eliminando sin más la propiedad privada. Pero el autor no considera viable esta posibilidad. El Estado moderno tiene que aprender a convivir con la desigual repartición de bienes entre sus ciudadanos en función de la intensidad del deseo de apropiación y de la habilidad para satisfacerlo. Pero el Estado puede y debe intervenir para evitar una acumulación excesiva de riquezas. Se trata de una obligación dictada por consideraciones pragmáticas, puesto que el resentimiento provocado por una miseria excesiva y una concentración desmedida de la propiedad en manos de pocos podría transformarse en una amenaza para la estabilidad del sistema político. De todas formas, no faltan razones de carácter propiamente moral, ligadas con la necesidad de asegurar una repartición más justa de los recursos disponibles, para tratar de contrarrestar «una desigualdad destructora y la destrucción universal» (ss, p. 94).

Para resumir, los temas tratados en el *Sistema de eticidad* parecerían sugerir que el respeto de la dignidad y de la autonomía moral, en sentido kantiano, solo se logran en un contexto más general de emancipación humana, que requiere una respuesta adecuada a los problemas de carencia de bienes prioritarios, una reorganización del trabajo para evitar sus efectos degradantes y la reconstitución de un tejido social en el que el sujeto pueda reconocerse y realizarse como ser social. Cabe anotar, en fin, que en los últimos años de la estadía en Jena, el descubrimiento del concepto de espíritu subjetivo marca un paso adelante frente al peligro, latente en el *Sistema de eticidad*, de que la libertad y la moralidad subjetiva acaben por perderse en el seno de la «eticidad sustancial». A medida que la primitiva intuición de lo absoluto como sustancia ética es reemplazada por la intuición de lo absoluto como espíritu, se afianza la posibilidad de concebir una eticidad de signo radicalmente distinto frente al modelo platónico de Estado, es decir, una eticidad capaz de articular los intereses relacionados con el bien común, los derechos, la conciencia y la libertad individual.

El punto de vista moral en la

Filosofía del derecho

En esta obra de la madurez, Hegel incluye muchos de los temas ya tratados en el *Sistema de la eticidad*, con la diferencia de que antepone a la *Sittlichkeit* los dos momentos del derecho abstracto, o libertad exterior relacionada con la persona jurídica, y la *Moralität*, o esfera de la libertad interior propia del sujeto moral.

La importancia del punto de vista moral

Con el tránsito a la esfera de la moralidad, la libertad busca un espacio en el ámbito más íntimo del sujeto, en la denominada «ciudadela interior». La persona jurídica se transforma en sujeto moral, que se relaciona con los demás no a partir de meras relaciones contractuales y cosas, sino por medio de valoraciones de carácter moral, con referencia a juicios compartidos acerca de lo bueno y lo correcto. La persona jurídica es libre en la medida en que es reconocida como un sujeto dueño de su cuerpo y como un propietario potencial. El sujeto moral, en cambio, cifra su libertad en la reivindicación de un derecho a la autonomía en asuntos éticos, en contra de la dependencia pasiva frente a una autoridad exterior o frente a la fuerza de la tradición y de las costumbres.

Se trata, para Hegel, de una dimensión de la libertad a la que el sujeto de la Modernidad no podría jamás renunciar.

La conciencia moral –anota– expresa la absoluta justificación de la autoconsciencia subjetiva, de su derecho a saber, *en sí y a partir de sí*, lo que es el derecho y el deber; al igual que su derecho a reconocer exclusivamente lo que en su conciencia percibe como bueno, con lo que al mismo tiempo afirma que lo que ella sabe y quiere es en verdad el derecho y el deber (GPhR, § 125).

Gracias a este derecho «sagrado», el agente moral considera ya como un atropello para su libertad de conciencia cualquier intento de imponer por la fuerza determinadas obligaciones de carácter moral. «En cuanto unidad del saber subjetivo y de lo que es en sí y por sí, la conciencia moral es un santuario que sería sacrílego violar».

Hegel se apropia así de la herencia kantiana y de la concepción de la libertad en términos de autonomía moral. Quedan ya lejos los años de su época romántica, cuando la desconfianza hacia toda clase de legalidad, ética o moral, se reflejaba en un radical cuestionamiento de la ética del imperativo categórico y, por consiguiente, en una actitud de desconfianza hacia la autonomía moral, percibida como una forma de despotismo disfrazado. En su madurez, nuestro autor valora en su justa medida la revolución en el pensamiento llevada a cabo por Kant en cuanto a la superación de la contraposición tradicional entre libertad y ley. Más allá de las diferencias de enfoques, Hegel comparte con el filósofo de la *Aufklärung* (Ilustración) la convicción de que la libertad no debe ser pensada como ausencia de legalidad, sino como una forma peculiar de obediencia a leyes que un sujeto esclarecido –no enceguecido por intereses egoístas e inclinaciones– intuye como racionales y justas en sí. Además, Hegel percibe con claridad que en la ética kantiana llega a su culminación el proceso de consolidación de la subjetividad, el aporte más peculiar de la Modernidad y el principio que sigue impregnando las diferentes expresiones culturales de la época post-*Aufklärung*. Al incluir el punto de vista moral como un momento del espíritu, la *Filosofía del derecho* nos muestra cómo la moralidad subjetiva ha logrado consolidarse como un momento fundamental del espíritu objetivo. Además, Hegel le reconoce a Kant el incuestionable mérito de haber desarrollado de la manera más coherente esta dimensión de la *praxis*, plasmando su sistema ético a tono con esa exigencia de interioridad y subjetividad tan propia de la Modernidad. Sin embargo, este reconocimiento no le impide a Hegel denunciar serios límites en una moralidad de corte kantiano, que incluyen el formalismo, el rigorismo, el dualismo, el deber ser, etc.

Una moralidad formal y vacía

Las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* repiten los ya conocidos reproches de formalismo, ligados con la incapacidad de Kant de dar un paso más desde la moralidad hacia la eticidad.

Así como es esencial destacar el hecho de que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber, y que por ende el conocimiento de la voluntad, gracias al pensamiento de

su autonomía infinita, ha ganado por primera vez en la filosofía *kantiana* un fundamento y un punto de partida firmes –leemos en la sección dedicada a la moralidad–, conviene al mismo tiempo anotar que permanecer en el mero punto de vista moral, sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *formalismo vacío*, y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber* (GPhR, § 123)¹.

Es opinión de Hegel que, cuando el agente moral sale al ancho mundo sin criterios más concretos y específicos que la mera voluntad de universalidad, no alcanza a vislumbrar salidas concretas para sus dudas, a menos que asuma de manera más o menos consciente determinados valores concretos ampliamente compartidos².

-
- 1 El reproche de formalismo aparece en términos muy similares en otras obras de la madurez, como la *Enciclopedia* y las *Lecciones de historia de la filosofía*. En la *Enciclopedia*, el autor identifica la moral kantiana con «la identidad abstracta del entendimiento, para el cual en la actividad del determinar no debe existir ninguna contradicción» (Enz, § 54). En las *Lecciones*, Hegel sostiene que «esta libertad es lo negativo de todo lo demás; ningún vínculo, ninguna otra cosa nos obliga. Es en este sentido algo indeterminado; es la identidad de la voluntad consigo misma, sin ser cabe sí. [...] El principio formal de la legislación no encuentra, dentro de esta soledad en que se halla, determinación alguna, o bien esta es solamente la abstracción. Lo general, lo no contradictorio, es algo vacío. [...] Kant solo dispone, para determinar el concepto de deber, de la identidad, que es la ley del entendimiento abstracto. El defender a la patria, el procurar la felicidad de otro, es un deber, no por razón del contenido, sino sencillamente porque es un deber. [...] El frío deber es el último hueso que queda en el estómago, la revelación entregada a la razón» (HF, pp. 445-446).
 - 2 Anota Hegel que, «asumiendo la determinación del deber como *ausencia de contradicción o concordancia formal consigo mismo*, [...] resulta imposible pasar a la determinación de deberes particulares; ni existe en aquel principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular para la acción constituye o no un deber. Al contrario, toda forma de actuar injusta e inmoral puede ser justificada de esta manera. La ulterior forma *kantiana* que establece la capacidad de una acción para ser representada como máxima *universal* lleva consigo la representación *más concreta* de una situación, pero no contiene por sí ningún principio distinto de la carencia de contradicción y la identidad formal» (GPhR, § 135).

Solo de esta manera determinadas máximas se contradicen o, de manera más específica, contradicen los valores asumidos de manera subrepticia.

Esto determina, de paso, otra dimensión de la crítica al formalismo. A juicio de Hegel, la moral kantiana sustenta su pretensión de universalidad en su carácter formal-procedimental, es decir, en su capacidad de desligarse de los contenidos y valores específicos de una cultura o época determinada. Pero en realidad lo que hace es asumir determinados valores, histórica y culturalmente situados, para transformarlos en exigencias y aspiraciones de la humanidad sin más. Se trataría, en últimas, de un falso universalismo, detrás del cual no es difícil descubrir los rasgos de la tradición cristiana y humanista de Occidente.

Se trata de una crítica compartida por muchos otros lectores e intérpretes de Kant –Mill, Scheler, Kautsky, para citar solo algunos de los más conocidos–, que, desde horizontes muy distintos, acaban por coincidir en la dificultad de enfrentar los problemas morales con una herramienta tan liviana y etérea como el criterio formal-procedimental de coherencia y no contradicción. Anota Mill que:

[...] cuando Kant empieza a deducir a partir de este precepto cualquiera de los deberes relativos a la moralidad, fracasa de modo casi grotesco en la demostración de que se daría alguna contradicción, alguna imposibilidad lógica [...] en la adopción por parte de todos los seres racionales de las reglas de conducta más decididamente inmorales (Mill, 1984, p. 42).

A su vez, Kautsky anota que el imperativo kantiano de poco o nada le sirve a un trabajador obligado a elegir –por sus condiciones desesperadas– entre la traición a sus compañeros en una huelga y la condena a muerte por inanición de las personas a su cargo, entre el instinto de supervivencia a cualquier precio y la solidaridad con sus compañeros de trabajo. La fórmula kantiana desconoce la estratificación de la sociedad en un sistema de clases con intereses contrapuestos y «presupone de hecho un determinado orden social» (Kautsky, 1980, p. 255). Todos ellos contraponen a la propuesta formal de Kant una ética

de la vida buena o de la felicidad, una ética material de los valores o una ética centrada en los intereses de una clase que aspira a transformarse en clase universal.

Una propuesta que no supera el moralismo abstracto

En la noción de rigorismo conviene distinguir dos aspectos básicos: primero, el rigorismo pensado como la renuncia radical a aceptar cualquier excepción a los dictados de la ley y de la conciencia moral sin importar las consecuencias y, segundo, el rigorismo concebido como el análisis minucioso de los abismos de la conciencia y del corazón para fijar con precisión los resortes de la acción y poder determinar así su nivel de pureza moral.

De acuerdo con la primera acepción, el lema *fiat iustitia et pereat mundus* resume muy bien el espíritu o el talante rigorista de la ética kantiana. Para ilustrarlo, es suficiente mencionar la obligación incondicional –defendida por el filósofo del imperativo categórico– de decirle la verdad a un asesino que me pregunta por el paradero de la víctima que anda buscando para matar o la obligación de un Estado a punto de colapsar de ejecutar antes a todos los condenados a muerte. Por cierto, Hegel no comparte este descuido de las consecuencias y reclama –desde una perspectiva más cercana a una ética de la responsabilidad– que de una acción verdaderamente justa no tiene por qué derivarse la destrucción del mundo o la crisis de una nación. Anota, además, que esta actitud rigorista puede transformarse eventualmente en el imperio de una virtud que utiliza el terror para luchar contra el mal de este mundo, y en este caso nada más peligroso que unos sujetos que matan con la conciencia en paz y destruyen «actuando por deber» más que por interés o inclinación.

La otra dimensión del rigorismo kantiano tiene que ver con la obligación de escudriñar los móviles o resortes más escondidos del corazón para verificar si efectivamente actúo por deber y no por inclinación o interés, puesto que de ello depende el valor moral de mi conducta. De acuerdo con la célebre crítica de Schiller, sustancialmente compartida por Hegel, cuando «alegremente sirvo a mis amigos, pero lo hago, desdichadamente, por inclinación, [...] algo me remuerde, puesto que de verdad no soy virtuoso». Así que la conclusión sería

la de «ejecutar con aborrecimiento lo que el deber ordene». Hegel, en cambio, tiene muy en claro que no es posible concebir una acción cualquiera sin intereses –el motor de la conducta– o sin una fuerte inclinación a ejecutarla, puesto que «nada grande se ha hecho sin pasión». A su juicio, las energías desperdiciadas en el autoanálisis tendrían mejor uso si fueran utilizadas para ejecutar obras benéficas para el individuo y la sociedad. Como filósofo de la cultura, Hegel aprecia las acciones que contribuyen objetivamente al desarrollo de la libertad y del bienestar, independientemente de los móviles que las inspiren, y no esconde cierto fastidio por las personas decididas a hacer el bien a toda costa, refiriéndose de manera irónica a sus aburridoras declamaciones de buena voluntad y cuestionando la obsesión por la «pureza» de las intenciones como un desgaste de energías preciosas en un autoanálisis tan penoso como estéril. «Se puede hablar del deber de un modo elevado, y esto coloca al hombre en una situación superior, dilatando su corazón, pero si no logra ninguna determinación, se convierte al final en algo aburrido» (GPhR, § 136)³.

Entre los reproches de moralismo dirigidos a la ética kantiana, Hegel incluye también la acusación de ineficacia a la que quedarían condenados los imperativos morales, debido al dualismo insalvable entre ser y deber ser, entre el egoísmo que domina en el interior de la sociedad civil –la insociable sociabilidad– y el respeto de la dignidad que debería afianzarse en un reino de los fines. Nuestro filósofo pone de relieve una tensión o contradicción presente en el sistema kantiano entre la insistencia en la obligación incondicionada de cumplir con el mandato de la ley moral, sin importar los obstáculos con que tiene que enfrentarse una voluntad finita, y la aceptación tácita de una inevitable postergación al infinito de la realización de la moralidad, incluso en una vida más allá de la muerte, debido a la finitud humana y a la presencia arraigada del mal. En otras palabras, una concepción moral del mundo so-

3 El hecho de que Hegel se interese por las consecuencias de la acción más que por los móviles que la impulsaron hace que su sistema pueda ser catalogado como un ejemplo más de la denominada «ética de la responsabilidad», que Max Weber contrapone a la ética de la intención.

brevalora, de un lado, el peso y la eficacia de las normas morales, mientras que, del otro lado, acaba por reconocer su imposibilidad de realización en el presente, postergando en un futuro lejano la posibilidad de un acuerdo satisfactorio entre principios morales, *praxis* política y actividad económica.

Hegel analiza una serie de patologías que acaban por afectar a una conciencia moral encerrada en sí misma, atenta solo a los dictados que brotan del corazón, sin un arraigo en instituciones, valores consolidados y compartidos, sentido común, etc. El énfasis unilateral en la pureza de la intención puede producir efectos nefastos y eventualmente justificar toda clase de crímenes realizados con buena conciencia. A su juicio, es igualmente esencial que no solo la intención, sino también la acción, sean en sí buenas. El derecho de la conciencia tiene en este caso que confrontarse con el derecho del bien objetivo, que trasciende las valoraciones unilaterales de una conciencia encerrada en su interioridad.

La negación-conservación de la moralidad en el contexto de la eticidad

El significado del tránsito a la eticidad

La libertad de conciencia y el derecho del sujeto moral a no aceptar ninguna clase de obligación que no cuente con el asentimiento racional de la parte más elevada de su propio ser constituyen un logro ya irrenunciable. Sin embargo, para Hegel es necesario dar un paso adelante, más allá de lo alcanzado por el filósofo de Königsberg, para evitar las trampas del rigorismo y del formalismo abstracto e impedir así que el sujeto autónomo agote sus energías en un autoexamen riguroso de los resortes más recónditos de su conciencia o quede atrapado en el círculo sin salida de la autorreflexión autista, que no dispone de criterios de evaluación distintos de la obligación de seguir «el deber por el deber» (GPhR, § 133). Es necesario, a su juicio, poner mayor énfasis en el carácter social del ser humano y ubicar al sujeto autónomo en el contexto de complejas relaciones de reconocimiento, indispensables para la formación de su identidad y para el ejercicio mismo de una conducta autónoma. El sujeto moralmente responsable no sale del vacío ni se agota en una actitud individualista. Para evitar estos

peligros, Hegel considera prioritario reanudar el diálogo con los clásicos del pensamiento ético-político, en especial con la concepción aristotélica del hombre como ser social, un antídoto eficaz, a su juicio, para contrarrestar el individualismo moderno y las «patologías» de la subjetividad. Hegel se apropia también de otras enseñanzas del Estagirita, como el énfasis en la necesidad de abordar de manera integral la ética y la política y la atención prestada a los valores básicos que se han venido plasmando en costumbres e instituciones que, salvo casos excepcionales de crisis, le garantizan al individuo una orientación no meramente formal para su conducta. La moralidad social o eticidad pretende incorporar los logros del «punto de vista moral» y de la subjetividad autónoma, superando al mismo tiempo el formalismo de la propuesta kantiana y el peligro de que esta quede condenada a la ineficacia y al mero «deber ser». La referencia al horizonte social y a los principios éticos que impregnan la convivencia civil, las costumbres y las instituciones dota al individuo de criterios más concretos que las reglas procedimentales propuestas por Kant para resolver problemas morales y, sobre todo, le asegura un contexto apropiado para ejercer su autonomía.

De todas formas, conviene aclarar que la superación de la moralidad en la eticidad no implica tener que desconocer o aniquilar la moralidad subjetiva. De acuerdo con las categorías hegelianas, superar significa negar conservando en un doble sentido: la *Aufhebung* transforma la moralidad individual en moralidad social, integrada con los roles del individuo como sujeto de necesidades, trabajador o sujeto político, pero conserva también, en sentido literal, la autonomía moral como una dimensión ya irrenunciable de la libertad de los modernos⁴.

Para el caso de la autonomía moral, el paso a la eticidad podría ser visto como un retroceso frente a los logros de la Ilustración y como una regresión hacia formas de dependencia y minoría de edad. Lo que tiene en mente Hegel es algo distinto: a su juicio, esta clase de libertad, relacionada con la autoafirmación del individuo como sujeto autónomo capaz de tomar distancia crítica frente a

4 Sobre el tema véase Ritter, 1989 y Siep, 1989.

los valores recibidos del medio, de la tradición y de la costumbre, constituye una adquisición definitiva. Lo que se impone ahora es la necesidad de integrar esta autonomía en un contexto de instituciones favorables que le aseguren las condiciones materiales de posibilidad y la hagan accesible a un número creciente de individuos. La ubicación de la autonomía moral en un horizonte social de reconocimiento ofrece también una ventaja adicional nada despreciable, en la medida en que contribuye a aliviar el desarraigo y la soledad propios del sujeto moderno. Una vez perdida la referencia segura a un orden ontológico o religioso de valores, este individuo sufre a menudo semejante responsabilidad como una pesadilla que le produce desazón y angustia. La integración del punto de vista moral en la eticidad concreta, si bien no elimina tensiones y contradicciones, permitiría, para Hegel, superar esta soledad peligrosa, al poner en primer plano los valores intersubjetivos y al destacar la importancia prioritaria de los lazos sociales de reconocimiento para la constitución del sujeto moral y el ejercicio concreto de su autonomía.

Intérpretes como J. Ritter, interesados en asegurar la continuidad más que los cortes entre moralidad y eticidad, insisten en la importancia acordada a la primera como momento del espíritu, y sostienen que la moralidad subjetiva no se destruye o aniquila, sino que, al contrario, se enriquece con el paso a la eticidad. «*Aufheben*, superar –anota–, significa también, en este caso, *aufbewahren*, conservar» (Ritter, 1989, p. 284). En este nivel superior, la intención de hacer el bien y la autonomía moral adquieren un contenido más concreto, asumiendo como objeto de la buena voluntad el «bien objetivo», propio de lo que prescribe leyes, instituciones y costumbres. El deber abstracto se resuelve así en el deber de respetar las normas jurídicas y los compromisos adquiridos con las diferentes instituciones en las que el individuo se encuentra inscrito (familia, mundo de la producción, sociedad estatal, etcétera). Al superar la unilateralidad del enfoque moral, el individuo inserto en la eticidad gana un criterio menos *formal* para orientarse en su experiencia concreta y en sus valoraciones morales: si existe un desarrollo objetivo de la racionalidad, que se ha plasmado en formas de vida, costumbres y normas,

solo hace falta reconocerlo y acatarlo. De acuerdo con el modelo kantiano, el *test* para decidir acerca de la moralidad de una máxima determinada es su universalización: solo la máxima que logra superar con éxito esta prueba, sin contradecirse o autodestruirse, podría ser ratificada como norma moral. En el caso de Hegel, en cambio, gracias a la noción de eticidad, el individuo dispone de un *test* más sencillo y menos sujeto a manipulaciones interesadas: lo único que hay que hacer es confrontar un patrón de conducta con los valores básicos que sustentan la convivencia civil y, en general, con el conjunto de leyes y prácticas de la sociedad a la que pertenece el individuo⁵.

Sin duda este enfoque puede resultar algo conservador, y sobre todo parecería desvirtuar de hecho el alcance de aquel derecho del sujeto moderno al ejercicio de su autonomía moral, un derecho reconocido por el propio Hegel como «sagrado» e irrenunciable. El § 137 de la *Filosofía del derecho* reza así:

La *conciencia moral* expresa la absoluta justificación de la autoconsciencia subjetiva, de su derecho a saber, *en su propio interior y a partir de sí*, lo que es el derecho y el deber; al igual que su derecho a reconocer exclusivamente lo que ella percibe como bueno, con lo que, al mismo tiempo, ella afirma que lo que ella sabe y quiere es en *verdad* el derecho y el deber. En cuanto que unidad del saber subjetivo y de lo que es en y por sí, la conciencia moral es un santuario que sería sacrílego violar. Pero si la conciencia moral de un *individuo determinado* es conforme a esta idea de la

5 «Los deberes que un hombre tiene que desempeñar –anota Cesa– los encuentra fácilmente en la sucesión de formas y figuras del espíritu objetivo, y se trata de deberes como miembro de aquellas comunidades éticas que son la familia, la corporación y el Estado» (Cesa, 1979, p. 166). Mientras que en Kant la ética se limita a las obligaciones que no tienen que ver con preceptos externos, explica Ritter, en Hegel «la moral no se limita a los deberes de la esfera interna, y se relaciona con aquellas instituciones (familia, sociedad civil y Estado) como su propia *Wirklichkeit* (*actualitas*)» (Ritter, 1989, p. 191). El sujeto encuentra así en la eticidad de las instituciones un terreno firme, por encima de su opinar y querer. Ritter compara también los nexos de esta «ética centrada en las instituciones» con la tradición aristotélica, que Hegel trata de integrar con la valoración de la subjetividad propia del enfoque moral de la Modernidad.

conciencia moral, si lo que se *considera bueno* lo es en realidad, se puede decidir exclusivamente examinando el *contenido* de lo que pretende ser bueno. [...] La conciencia moral está, por lo tanto, sometida al juicio de si es o no *verdadera*, y su apelación exclusiva a *sí misma* se opone inmediatamente a lo que ella quiere ser: la regla de un modo de actuar racional, universalmente válido en sí y por sí. Por consiguiente, el Estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir, como *saber subjetivo*, por las mismas razones por las que la ciencia no puede reconocerle validez a la *opinión* subjetiva (GPhR, § 137).

Esta sensación parecería confirmada por muchas expresiones en las que «la dimensión subjetiva de la acción moral», la *Gesinnung*, queda reducida a una «añadidura» que no aporta nada significativo a la conducta en sí buena, mientras que engendra a menudo inseguridad y ansiedad. En este mismo orden de ideas se explica la ubicación de la esfera del trabajo y de la producción en un nivel ontológicamente más elevado que el de la moralidad subjetiva.

Sin embargo, es igualmente innegable el hecho de que la reducción de la autodeterminación a la aceptación pasiva de normas y costumbres resultaría incompatible con el reconocimiento por parte del autor de la existencia de momentos de crisis, en los que la irracionalidad de lo existente obliga al individuo a buscar una pauta de conducta en su propia conciencia. Hegel sostiene:

Como configuración más general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etc.), la dirección hacia *la interioridad* y el intento de determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno aparece en las épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y en las costumbres no logra satisfacer a una voluntad superior; así, cuando el mundo de la libertad existente le ha llegado a ser infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes, y debe tratar de conquistar solo en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad (GPhR, § 138).

Más allá de ciertas oscilaciones en la postura hegeliana –que han favorecido lecturas encontradas entre quienes ven en la filo-

sofía de Hegel un simple enriquecimiento de la moral kantiana y quienes, por el contrario, la cuestionan como una perversión de la ética humanista–, resulta claro que la conformidad pasiva de la conciencia individual con lo establecido resulta incompatible con el reconocimiento de un rasgo esencial de la Modernidad y de la eticidad de los modernos, resultado de las grandes revoluciones burguesas, y con la intuición básica del carácter dinámico de la realidad espiritual. Debido a los cambios que experimentan los sistemas de valores, las leyes y las instituciones, resulta indispensable la «mayoría de edad» y la capacidad del individuo para disponer en su propia conciencia de un criterio autónomo de elección.

La eticidad como alternativa a los peligros de moralismo

La eticidad puede ser definida como el conjunto de relaciones sociales, valores, costumbres e instituciones consolidadas gracias al trabajo de muchas generaciones, en cuyo seno el individuo adquiere su propia identidad y encuentra el espacio más apropiado para desarrollarse como un ser eminentemente social. De ahí que Taylor anote:

Al igual que el lenguaje, la eticidad no es producto o propiedad de individuos singulares, sino de la comunidad como un todo. Como el lenguaje, la eticidad puede desarrollarse y ser transmitida de una forma casi inconsciente, como algo consuetudinario, tradicional o «positivo» (Taylor, 1977, p. 275).

En consonancia con la tradición aristotélica, Hegel considera que la comunidad constituye la unidad mínima autosuficiente y ve en el individualismo moderno un peligro de disociación, atomización y pérdida de aquellos lazos comunitarios que en otras épocas permitieron el desarrollo de formas atractivas de desarrollo humano. La propuesta de una ética social o comunitaria, más allá de la moralidad formal o subjetiva, responde a la preocupación de enfrentar la falta de arraigo del sujeto moderno, que paga su libertad frente a los lazos comunitarios a un precio demasiado elevado en términos de incertidumbre, soledad o angustia. Hegel reconoce como un avance para la libertad la separación entre

Estado y sociedad civil realizada en el mundo moderno, gracias a la cual individuos y grupos se emancipan de su dependencia directa frente al poder estatal, pero se resiste a agotar la interacción social en las relaciones de mercado entre sujetos exclusivamente interesados en maximizar sus niveles de satisfacción y añora formas más integrales y orgánicas de asociación entre individuos interesados también por el bien público y unidos por ideales compartidos de excelencia. Es apenas obvia la añoranza de la *polis* griega, que le brindó a la generación de Hegel un paradigma de valores y virtudes republicanas. A juicio de Taylor, Hegel habría intentado «combinar la plenitud de la autonomía moral con la recuperación de aquella comunidad cuya vida pública se expresaba en sus miembros y cuya realización paradigmática en la historia era la *polis* griega» (Taylor, 1977, p. 365).

De ahí que Hegel defina la eticidad como «el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconsciencia» (GPhR, § 142). Una vez concebida la libertad como el proceso de autorrealización progresiva en un contexto comunitario, es claro que resultan impensables formas de florecimiento humano por fuera de un horizonte o contexto de sentidos y valores compartidos y de instituciones forjadas en consonancia con ellos. Como bien lo expresa S. B. Smith: «su aparente depreciación de la esfera de la autonomía y de la libre acción no implica negar el hecho de la elección, sino solo explicitar los contextos específicos en los que tienen lugar las elecciones» (Smith, 1989, p. 235). De lo contrario, la libertad se agotaría en un sujeto vacío, obligado a elegir en un universo igualmente vacío de sentido y de fines valiosos por los que esforzarse y luchar. Es apenas obvio que esta idea de libertad no se agota en simples derechos y que engloba por igual un conjunto de obligaciones relacionadas con la solidaridad hacia la comunidad, pero también con la responsabilidad individual en cuanto al desarrollo de un determinado ideal de vida. Dice Hegel:

El individuo encuentra en el deber su *liberación*, por una parte, de la dependencia en que está del impulso meramente natural [...] y, por otra parte, de la subjetividad indeterminada que no alcanza la existencia y la determinación objetiva del actuar,

y permanece en sí misma carente de realidad. En el deber el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial (GPhR, § 149).

Formas concretas de moralidad

La eticidad se articula en los tres momentos de la familia, la sociedad y el Estado. Trataremos de ver brevemente en qué medida se configuran en los dos últimos momentos una serie de obligaciones de carácter propiamente moral.

La moralidad del *bourgeois*

Entre la comunidad natural de la familia y la comunidad ética plena del Estado se ubica la esfera de la sociedad civil, un término utilizado por primera vez por Hegel no como sinónimo de *civitas* o Estado, sino como alternativa a la sociedad política. Se trata de una forma de asociación impulsada por la necesidad de unir esfuerzos, racionalizar el intercambio del hombre con la naturaleza, ampliar el conjunto de bienes disponibles y asegurarle a un número creciente de seres humanos la satisfacción de un espectro siempre más rico de necesidades. El protagonista de esta forma de asociación es el burgués, es decir, el individuo impulsado por móviles sustancialmente egoístas, pero no ajeno a la universalidad, puesto que con su trabajo y esfuerzos acaba por contribuir, sin quererlo, a los intereses y fines universales de la cultura. En la sociedad civil, cada cual trabaja y goza para sí y se relaciona con los demás en sentido eminentemente instrumental. Sin embargo, a espaldas de esta actitud egoísta se va formando un complejo sistema de relaciones e interdependencias con dinamismo y vida propia que acaba por utilizar al individuo y por transformarlo en una rueda al servicio de los intereses de la producción. De la fuerza aparentemente negativa y disociadora del interés particular surgen lazos estables y duraderos.

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se convierte en la *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*. [...] En la medida en que cada cual adquiere, produce y goza

para sí, al mismo tiempo produce y adquiere para el goce de los demás (GPhR, § 199).

La sociedad civil es la esfera del intercambio económico y del trabajo organizado. Por su carácter sustancialmente egoísta, la sociedad civil parecería en principio ajena a la moralidad. Sin embargo, la organización racional de la actividad productiva y el incremento progresivo de los bienes disponibles para satisfacer necesidades siempre más refinadas desempeñan una función nada despreciable para la supervivencia, el bienestar y la libertad de masas siempre más numerosas de individuos. Hegel entiende que, gracias a la división moderna del trabajo, se ha incrementado de manera abrumadora la cantidad de bienes producidos, y comparte con Adam Smith una apreciación sustancialmente positiva de la Revolución Industrial. Como una forma de organización cultural de las necesidades y de las estrategias más eficaces para satisfacerlas, la sociedad civil constituye además una liberación frente a la naturaleza inmediata y frente a la forma puramente instintiva de asegurar la supervivencia. Incluso el refinamiento y la proliferación de necesidades, cuestionados por muchos autores como una perversión de la civilización, son valorados por Hegel como una expresión de libertad de un ser humano que, a diferencia de los demás animales, no se queda encerrado en el círculo limitado de sus necesidades instintivas y de formas predeterminadas de satisfacerlas, sino que, por el contrario, las diversifica y reorienta constantemente.

La sociedad civil asegura, en fin, amplios espacios para el ejercicio de la libertad individual en cuanto a elección de empleo, adscripción a un estamento, trueque de bienes y estilo de vida. En el interior de esta peculiar forma de producción y distribución, el individuo es dueño de su cuerpo y de su fuerza de trabajo, por lo que goza del derecho a escoger una actividad productiva, en contraste con la sociedad feudal, donde la persona carecía de todo o veía fuertemente restringida su libertad de elegir un empleo o una profesión cualquiera. En la organización social surgida de las revoluciones burguesas, el individuo es libre de escoger una profesión,

el tipo de necesidades prioritarias para su forma de vida y la modalidad para satisfacerlas y afianzar su felicidad personal.

Es cierto que la sociedad civil presenta también aspectos sombríos que Hegel no oculta. Los bienes producidos se reparten de manera muy desigual entre los más capaces y afortunados, hay quienes se mantienen en una condición de marginalidad y exclusión y la libertad de unos para elegir formas siempre más refinadas de satisfacción contrasta con la de quienes no logran liberarse de una dependencia frente a necesidades básicas insatisfechas. En medio de su riqueza, la sociedad civil no es lo suficientemente rica para evitar la caída de una masa significativa de seres humanos por debajo de condiciones de vida medianamente dignas ni lo suficientemente poderosa como para evitar que el trabajo se torne siempre más mecánico, repetitivo y embrutecedor. La proliferación de necesidades fomenta a menudo la dependencia frente a necesidades artificiales, impuestas por la opinión pública y el mercado, y se produce «un aumento infinito de la dependencia y la necesidad» (GPhR, § 195); la elección de un trabajo queda condicionada a la disponibilidad de empleos en el mercado.

A pesar de ello, nuestro autor reconoce en las mismas estructuras de la sociedad civil, de todas formas, unos dispositivos tendientes a evitar formas inhumanas de miseria física y moral: un Estado de bienestar con funciones de justicia distributiva, un sistema progresivo de impuestos para limitar las diferencias entre patrimonios y propiedades y la asistencia prestada por las estructuras corporativas a sus miembros más necesitados.

Estas funciones éticas desempeñadas por la sociedad civil tienen su correlato en una serie de obligaciones a cargo de los protagonistas de esta red de interrelaciones marcadas por una insociable sociabilidad. Me refiero antes que todo al sentido ético del trabajo, pensado como una posibilidad de contribuir a la producción de riqueza, pero también como una forma de autorrealización. Hegel reconoce que la gran revolución en las formas y relaciones de producción de la Modernidad pasa precisamente por el sentido ético del trabajo y por la condena del ocio improductivo. Además, el autor describe una serie de obligaciones peculiares propias de cada

actividad específica, como la honradez en los negocios, o la capacidad creativa propias del estamento dedicado a la producción y comercio de bienes de mercado, o el sentido de imparcialidad y la mira puesta en intereses generales propios de la clase universal.

La moralidad del ciudadano en el interior del Estado

A juicio de Hegel, el aparato estatal constituye la única alternativa realista a la violencia generalizada del estado de naturaleza y la condición material de posibilidad para el goce de los derechos básicos a la vida, a la seguridad y a la libertad personal. Más allá de esta dimensión meramente instrumental, nuestro autor le atribuye al Estado una función más exigente, al concebirlo como un espacio privilegiado de socialización y como la esfera en la que el ser humano debería lograr su plena realización como ser social, racional y libre. Como aparato coactivo, el Estado responde a la necesidad del individuo de un mínimo de seguridad personal, pero como «realidad efectiva de la idea ética», responde a una necesidad más elevada de reconocimiento y socialización. Por eso el Estado desempeña una serie de funciones éticas de gran importancia para la subsistencia, seguridad y bienestar de los ciudadanos. Este poder coactivo garantiza la vida y la vida buena, y asegura la igualdad de los ciudadanos, por lo menos en cuanto a ciudadanía pasiva y a protección en caso de indigencia.

De ello se desprende una serie de obligaciones morales por parte del ciudadano hacia el Estado al que pertenece, que incluyen fidelidad y lealtad, compromiso con el bien común, disposición a defender la patria en peligro o a contribuir con impuestos a los gastos del gobierno. De igual manera, se desprende la obligación de participar activamente –en la medida en que el ordenamiento constitucional se lo permita– en las actividades legislativas y de gobierno⁶.

6 En la época de Berna, como apasionado lector de Rousseau, nuestro autor había añorado también la posibilidad de una democracia participativa, al estilo de una visión idealizada de la *polis* griega. Sin embargo, cuando en su madurez se enfrenta con la complejidad del Estado moderno, tiene que reconocer que aquel modelo participativo resulta ya irrealizable, y se impone un sistema de representación. Además, Hegel desconfía siempre más de la

Si bien algunas expresiones controvertidas de la *Filosofía del derecho* parecerían concebir las relaciones individuo-Estado en términos de sustancia-accidente, o como la subordinación de los fines particulares de los ciudadanos al «fin último», «sagrado» y universal de la realidad estatal, el propio autor no se cansa de repetir que la realidad estatal tiene que «estar mediada por la autoconsciencia del individuo, por su saber y actividad» (GPhR, § 257). En otras palabras, el Estado no existe, o se torna en una mera abstracción, si los principios racionales, los valores y los lazos comunitarios que constituyen su núcleo esencial no son asumidos y compartidos por la mayoría de los ciudadanos. Se configura así un círculo virtuoso o de retroalimentación recíproca: el poder del Estado es real solo en la medida en que es percibido como válido por los ciudadanos que lo componen, al mismo tiempo que es gracias a este poder como logra desempeñar sus funciones peculiares, que acaban por fortalecer su legitimidad. Si el Estado contribuye, con su conjunto de instituciones y valores, a formar ciudadanos virtuosos e interesados por lo público, la virtud de estos últimos es lo que permite que la esencia «abstracta» del Estado llegue a existir y pueda perpetuarse a lo largo de varias generaciones.

Para resumir las tesis básicas de esta conferencia, quiero reiterar que la eticidad no constituye una negación, sino un desarrollo de la moralidad de corte kantiano. Por eso mismo las diferencias entre los dos autores no resultan tan significativas o sustanciales, por lo menos si nos limitamos al ámbito de la sociedad civil y a la esfera interna del Estado. Ambos reivindican la herencia de la Ilustración, ambos le confieren un elevado valor a la libertad, ambos reconocen, a su manera, la sacralidad de los derechos proclamados por las revoluciones burguesas. Las diferencias salen a relucir en

democracia, por una razón que él asume desde el pensamiento platónico: deben mandar los mejores, los que más saben. Sería irresponsable elegir a suerte quién tiene que guiar un barco y no entregar el cargo a quien posee la habilidad y la preparación para hacerlo. De aquí su oposición al sufragio universal, cuestionado también por reflejar una concepción atomizada del Estado. El autor propone, en cambio, una participación mediada por unidades más amplias, en cuyo interior el individuo podría identificarse con intereses y valores colectivos compartidos por un gremio o una corporación.

las relaciones entre Estados, puesto que Hegel está convencido de que estas siguen siendo marcadas por el estado de naturaleza. El *ethos* victorioso de la brutalidad de la fuerza en la esfera interna resulta incapaz de impregnar las relaciones entre Estados. De allí una postura favorable a la guerra, que contrasta con el pacifismo como ideal ético de la propuesta kantiana. Cada uno de ellos tiene todavía mucho que enseñarnos: el filósofo del imperativo categórico tiene mucho que enseñarnos acerca del sentido de la dignidad y de la autonomía moral, y el filósofo de la eticidad, acerca del contexto histórico, material y social más adecuado para que estos elevados ideales morales encuentren un lugar en este mundo.

Bibliografía

- Cesa, C. (1979). *Tra Moralität e Sittlichkeit. Il pensiero politico di Hegel.* Bari: Laterza.
- Hegel, G. W. F. [FS] (1971a). *Werke in zwanzig Bänden.* (Band 1. *Frühe Schriften*). Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. [Enz] (1971b). *Werke in zwanzig Bänden.* (Band 8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*). Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. [GPhR] (1972). *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt: Ullstein.
- Hegel, G. W. F. [SS] (1974). *System der Sittlichkeit: Frühe politische Systeme.* Frankfurt: Ullstein.
- Hegel, G. W. F. [VG] (1977). *La vita di Gesù: Scritti teologici giovanili.* Napoli: Guida.
- Hegel, G. W. F. [EJ] (1984). *Escritos de juventud.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [HF] (1988). *Historia de la filosofía.* (T. III). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hoffmeister, J. (1974). *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Stuttgart: Fromman.
- Kant, I. (1968). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Frankfurt: Suhrkamp.
- Kautsky, K. (1980). Vida, ciencia y ética. En V. Zapatero (Ed.), *Socialismo y ética: Textos para un debate.* Bogotá: Pluma-Debate.

- Mill, J. S. (1984). *Utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Ritter, J. (1989). Moralidad y eticidad: Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana. En G. Amengual (Ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rosenkranz, K. (1974). *Vita di Hegel*. Milano: Mondadori.
- Schiller, F. (1984). *Über Anmut und Würde*. Stuttgart: Reclam.
- Siep, L. (1989). ¿Qué significa superación de la moralidad en eticidad en la *Filosofía del derecho* de Hegel? En G. Amengual (Ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Smith, S. B. (1989). *Hegel's critique of liberalism: Rights in context*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Ch. (1977). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel

Carlos Rendón

La esencia del hombre es la libertad,
pero el ejercicio de la libertad exige cierta madurez.

G. W. F. Hegel

I

POCOS ASUNTOS DE LA filosofía de Hegel resultan tan polémicos, controvertibles y provocadores como el referente al Estado. La filosofía hegeliana ha encontrado aquí a sus críticos más lúcidos y también a sus más fanáticos detractores. Toda la sombra del olvido que cayó sobre la filosofía de Hegel a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y que le valiera al autor, como en su momento a Spinoza, el célebre epíteto de «el perro muerto», hunde sus más profundas raíces en la recepción crítica que hicieron algunos de sus contemporáneos de su última gran obra filosófica, los *Principios fundamentales de la filosofía del derecho*, aparecida en Berlín, en 1820, y que contiene el programa definitivo de su filosofía práctica y política. Fue precisamente un discípulo de Hegel, Rudolf Haym, el que acuñó para la posteridad la imagen negativa y casi repulsiva que, históricamente, ha pesado en particular sobre la concepción hegeliana del Estado. En 1857, 26 años después de la muerte de Hegel, Haym publicó en Berlín un libro titulado *Hegel und seine Zeit (Hegel y su época)* en el que se encuentran, entre otros juicios lapidarios, los siguientes: Hegel fue el «dictador filosófico de Ale-

mania», convirtió la filosofía en «guardia científica del espíritu prusiano de la restauración», dio «forma absoluta» al «conservatismo, quietismo y optimismo políticos» y, de este modo, se puso al servicio «de la justificación, formulada científicamente, del sistema policial de Karlsbad y de la persecución demagógica» (Ritter, 1965, p. 7).

El diagnóstico de los efectos de la interpretación de Haym lo presentó J. Ritter en su obra *Hegel und die französische Revolution* (*Hegel y la Revolución francesa*) de esta manera:

La crítica de Haym tuvo éxito. La filosofía de Hegel permaneció durante décadas sin influencia; la fama de estatismo y de la absolutización reaccionaria del poder del Estado se mantiene hasta el presente. No se puede hablar de la filosofía política de Hegel sin tener que contar con la imagen del Hegel prusiano reaccionario (Ritter, 1965, p. 8).

Esta imagen habría de ser reforzada posteriormente gracias a las referencias y alusiones de Schopenhauer –que rayan en el insulto– y a los juicios de Karl Popper, que para ello se apoya en Schopenhauer. Son conocidas, sobre todo, las afirmaciones de Popper en su extensa obra *La sociedad abierta y sus enemigos* (Hegel, por supuesto, es uno de tales), en la que declara estar convencido de que la filosofía de Hegel «pervirtió los ideales de la Revolución francesa», se puso al servicio del Estado «tribal» y es la inspiradora y responsable ideológica del régimen nacionalsocialista alemán.

En lo que respecta a nuestro medio, cabe anotar que el conocimiento de la filosofía política de Hegel no ha sido, en general, producto de un estudio directo e inmanente de la misma. Sin temor a exagerar, diríase que ha sido sobre todo a través de la recepción crítica que hiciera Marx de su obra y a través de los filósofos marxistas, como Lukács, Marcuse, Kojève, Althusser, entre otros, como se habla entre nosotros de la filosofía política hegeliana, para no mencionar los casos en los que a la interpretación marxista se une la interpretación proveniente del psicoanálisis, como es el caso de la hermenéutica lacaniana.

Ahora bien, es cierto que en la *Filosofía del derecho* y en otras de sus obras, Hegel no deja de ofrecer motivos suficientes para alimentar este tipo de interpretaciones. Formas de definir el Estado tales como «Dios real» (FD, § 258, adición), «lo divino terrenal» (FD, § 272, adición), «lo racional en y por sí» (FD, § 258), «la razón en la tierra» (FD, § 123), «el espíritu presente en el mundo» (FD, § 258, adición), «el camino de Dios en el mundo» (FD, § 258, adición), «el único juez absoluto que siempre hace valer sus fueros contra lo particular» (FD, § 259, adición), entre otras, parecen validar por completo hasta las más infundadas de las críticas. A esta cuestión habría que agregar la así llamada *justificación y reconciliación* con la realidad que se encuentra en ciertos pasajes del prólogo a la *Filosofía del derecho*: como justificación y reconciliación han sido entendidas tanto la muy conocida y citada expresión «lo que es racional es real, y lo que es real es racional» (FD, p. 23) como la exhortación de Hegel a «reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente», a fin de poder «gozar» de este (FD, p. 25)¹.

Es claro que para ponderar correctamente el sentido que encierran estas y otras tantas expresiones de la *Filosofía del derecho* es preciso tener a la vista no solo el contexto particular de esta obra, sino, y ante todo, el contexto general de la filosofía hegeliana. La mayoría de las interpretaciones y críticas ya aludidas han sabido ahorrarse este esfuerzo. Es el propio Hegel quien llama la atención sobre lo que debería ser el punto de partida para juzgar esta obra, cuando en el prólogo remite a su *Ciencia de la lógica*, a fin de que se pueda comprender el carácter *especulativo* de la ciencia que expone la *Filosofía del derecho*. Han sido precisamente las relaciones que existen entre lo «lógico» y lo «especulativo» las que se suelen pasar por alto en toda la sistemática hegeliana, siendo estas, justamente, las que Hegel pedía al lector tener en cuenta. Así, Hegel dice:

Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto [la relación de la forma lógica con el contenido especulativo], pues de lo que se trata aquí es de la *ciencia*, y en ella la forma está esencialmente ligada al contenido (FD, pp. 12-13).

1 Sobre el tema véase Löwith, 1974, pp. 32 ss. y 72 ss.

En ese sentido, conceptos como lo «racional» y categorías como la de «realidad», empleadas continuamente por Hegel en esta obra, deben ser interpretadas sobre la base del nexo entre lo lógico y lo especulativo, nexo sobre el que se estructura su sistema. Este proceder permitiría mostrar cómo, por ejemplo, la identificación de lo «racional» y lo «real» no apunta a una justificación apologética de lo que el «entendimiento», para emplear una expresión de Hegel, suele considerar como «realidad», sino *al proceso interno por medio del cual la razón, en tanto esencia misma del hombre*, llega a objetivarse o configurarse en una determinada época histórica, en una constitución política particular, en una determinada organización social y en una determinada experiencia religiosa o expresión artística. La realidad ha de ser racional, o *devenir* racional, en tanto que ella debe aparecer ante los hombres como el despliegue del potencial racional de lo que ellos son en tanto que «racionales». El Estado –tal era la íntima convicción de Hegel– ha de ser la expresión más acabada *en el tiempo* de dicha racionalidad.

II

Si bien la filosofía política de Hegel queda expuesta, como se ha dicho, en los *Principios de la filosofía del derecho* de 1820, su concepción del Estado y, por ende, la índole de su pensamiento político, no surgen por primera vez con esta obra. Su filosofía política se encuentra claramente esbozada en los primeros escritos políticos, pertenecientes al temprano periodo de Berna y al periodo siguiente de la época de Frankfurt. Estos escritos, que se ubican entre 1794 y 1800, son la más viva expresión de uno de los mayores sueños de la juventud alemana de finales del siglo XVIII: lograr la unidad política de Alemania, ver a Alemania convertida en una república. Este anhelo creció y se difundió a la sombra de los acontecimientos políticos de 1789, en los que el joven Hegel creyó ver «despuntar la nueva aurora». Con Schelling y Hölderlin, sus dos amigos de juventud, Hegel compartió su gran entusiasmo por la Revolución francesa, pero también él, como estos, llegó a experimentar la más profunda decepción por su desenlace final. Por ello, antes que la Francia de la Revolución, con los ideales que esta

intentara materializar para trazar y configurar un ideal político propio, lo que orientó el pensamiento político del joven Hegel fue un ideal de Estado para el cual, irónicamente, ya no había lugar en el mundo moderno: la *polis* griega. Esta llegó a constituirse en fundamento del republicanismo juvenil de Hegel.

Dos razones están en el trasfondo de esta vuelta nostálgica al mundo griego. La *polis* griega servía a Hegel, por un lado, de punto de partida para pensar el problema *histórico* de la unificación alemana y, por otro lado, para pensar el problema de la relación del individuo con esa «totalidad» que él denomina «Estado». Tanto uno como otro aspecto contienen los rasgos esenciales de lo que Hegel, como lo precisaremos más adelante, desarrolla bajo el concepto de «eticidad». En lo que sigue nos ocuparemos del segundo de los aspectos mencionados, por estar más estrechamente vinculado al asunto de esta exposición.

El problema de la relación del individuo con la ciudad-Estado del mundo griego fue abordado por Hegel a la luz de las lecturas de historiadores como Tucídides y E. Gibbon. Hegel se valió de estas lecturas para reivindicar y postular el antiguo ideal de la vida política, de acuerdo con el cual la vida y unidad de la *polis* solo son posibles en la medida en que el individuo particular viva *para la polis*. El individuo era uno con su ciudad: esta era, para él, el fin exclusivo de su obrar y su querer. En ello residía para Hegel la verdad y la belleza del mundo político griego.

En la Edad Antigua, la bella vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo universal y lo particular, una obra de arte en la que ninguna parte se separa del todo, sino que es esta unidad genial del sí mismo que se sabe a sí mismo y de su presentación (FR, p. 215).

El criterio de la virtud política residía en este *ser para la polis*. Arquetipos del ciudadano antiguo son así, para Hegel, Sócrates, Aristides, Alcibiades y Temístocles. En ellos la patria era la idea de la que brotaba todo el sentido de su existencia. «En una república –escribe el joven Hegel– se vive para una idea. [...] Un espíritu grande, como corresponde a la república, pone todas sus fuerzas,

físicas y morales, al servicio de su idea; todo su campo de acción goza de unidad» (FR, p. 215).

De la mano de este «vivir para la idea», que daba cuenta de la supremacía de lo público sobre lo privado, Hegel llevaría a cabo la crítica al ya mencionado estado de atomización y desunión en que se encontraba Alemania a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. El tono de estos escritos, en particular *Que los magistrados sean elegidos por el pueblo* (1798) y la *Constitución alemana* (1798-1800), pertenecientes ya a la época de Frankfurt, son claramente contestatarios, casi panfletarios. Lo común a los dos textos es la idea de que la causa del aislamiento y del atraso político de Alemania respecto del resto de Europa, y que se corresponde con su inexistencia como nación, radica, por un lado, en la decrepitud de las instituciones y costumbres políticas alemanas y, por otro lado, en la privatización del poder político y estatal, favorecida por una Constitución a todas luces «miserable». Los dos escritos insisten en la necesidad de la desaparición del «viejo edificio estatal» y en la instauración de un orden político que esté a la altura de la época y que posibilite por fin la unificación. A los dos les es común un mismo espíritu revolucionario, ese mismo espíritu que cuarenta años después reapareciera, paradójicamente, en la *Crítica del derecho político hegeliano* del joven Marx. Como para el Marx de 1844, para el Hegel de 1800 la nulidad del *antiguo régimen* estaba «puesta en evidencia ante el mundo entero» (Marx, 1976, p. 18). Especialmente patéticas son las palabras introductorias de la *Constitución alemana*:

Las siguientes páginas –dice Hegel– son la voz de un sentimiento al que le cuesta abandonar su esperanza de ver levantarse al Estado alemán de su insignificancia. Antes de despedirse de sus ilusiones, querría volver a reanimar con fuerza sus cada vez más débiles deseos y disfrutar de nuevo, *en la imaginación*, de su débil fe en que se realicen (Hegel citado por Marx, 1976, p. 388. La cursiva es mía).

El pensamiento político juvenil de Hegel fue, en su impulso más íntimo, la expresión teórica de aquella esperanza. Dicha es-

peranza, sin embargo, no brotaba meramente de la situación histórica de la Alemania a comienzos del siglo XIX. Ella se sustenta sobre una convicción de fondo que operará como el eje central de su pensamiento político posterior, la convicción según la cual la posibilidad de la vida política –la vida en el Estado– descansa en su totalidad en la subsunción del querer y del derecho particulares en esa voluntad y en ese derecho de lo «universal», cuya expresión *racional* es el Estado. En el temprano escrito la *Constitución alemana*, esta convicción se halla latente en la abierta crítica de Hegel a una Constitución en la que la privatización del poder político ha conllevado la primacía del derecho y el interés particular sobre el «todo» (véase Marx, 1976, p. 389). En esta crítica, como, en general, en todo el pensamiento político juvenil de Hegel, cabe ver, por un lado, la presencia del principio ontológico aristotélico de acuerdo con el cual «el todo es necesariamente anterior a la parte» (*Pol.*, I, 1253a 13) y, por otro lado, la formulación anticipada de aquella tesis sobre la que Hegel erigirá su propio sistema filosófico: la de que «lo verdadero es el todo».

III

La filosofía política posterior de Hegel, sin exceptuar su exposición definitiva en la *Filosofía del derecho*, se mantuvo fiel al espíritu de aquellas intuiciones y convicciones de juventud. Sin embargo, la concepción del Estado como un fenómeno público solo comienza a definirse en sus contornos fundamentales en la filosofía práctica que Hegel desarrollara en Jena entre 1802 y 1806. Esta concepción aparece esbozada bajo la idea de «pueblo» o «espíritu del pueblo». Esta noción designa en Hegel, básicamente, el conjunto o totalidad de costumbres, leyes e instituciones propias de *cada* pueblo, totalidad que media y determina el hacer y el querer de los individuos particulares y que se convierte en la fuente única de los deberes y derechos de estos. *Todo* pueblo es, en este sentido, una «totalidad ética» y lo «ético» es «pertenecer a un pueblo» (*DN*, p. 59). Hegel ilustraba esta concepción acudiendo a la autoridad de la sabiduría antigua. En su *Ensayo sobre el derecho natural* de 1802-1803, anotaba:

En la perspectiva de la eticidad, la palabra de los hombres más sabios de la Antigüedad es la única verdadera: lo ético consiste en vivir de acuerdo con las costumbres éticas del propio país; y, con respecto a la cultura, vale lo que le respondió un pitagórico a uno que le preguntó cuál podría ser la mejor educación para su hijo: «Aquella gracias a la cual hagas de él un ciudadano de un pueblo bien organizado» (DN, p. 89).

Pero la naturaleza ética de los pueblos no se agota en ser simplemente un conjunto de costumbres y leyes ni en la observancia pasiva, por parte del individuo, de tales leyes y costumbres. Que un pueblo sea una totalidad ética significa también que es solo en tanto pertenecientes a un pueblo que los individuos logran dar validez universal a su ser y a su hacer, pues para Hegel, como para Aristóteles, el hombre no es nada por fuera de la comunidad. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, Hegel no fundaba su punto de vista en la idea de un «animal político», sino en el hecho de que el individuo solo *es* en tanto es *reconocido* y en el hecho de que este reconocimiento solo es posible en un pueblo. Un pueblo es la valoración, el reconocimiento activo de la individualidad, el *medium* a través del cual las determinaciones constitutivas del sujeto adquieren significación universal. Su lenguaje, su trabajo, sus necesidades, sus habilidades y su propiedad devienen universales o reconocidos en la interacción con otras individualidades en tanto habla y se comunica con otros, en tanto trabaja para satisfacer las necesidades de los otros, en tanto sus necesidades son satisfechas por el trabajo de los otros, en tanto su propiedad es respetada por los otros como sancionada por el derecho, etc. El *êthos* de los pueblos, su carácter o, como lo diría Hegel, su «espíritu», se conserva y vivifica en este constante y recíproco *ser-para-otro* que presupone la vida en la comunidad. Esta es una de las razones que pueden explicar por qué Hegel, a diferencia de Hobbes, no remonta la aparición del Estado a la necesidad de conjurar la guerra que domina en el presunto estado de naturaleza, sino a la aspiración de todo individuo a ser y valer para un otro. Por ello, para Hegel, la comunidad política o, más exactamente, el «Estado» no es el

imperio a secas de la ley o el resultado de la enajenación forzosa de la voluntad singular en la voluntad general, sino, en principio, la realización cabal de aquella aspiración. La condición ética de un pueblo o, lo que es lo mismo, la racionalidad de un Estado se mide por el grado de reconocimiento y de valoración del que disfrutan sus individuos, no solo intersubjetivamente, sino también respecto del Estado. Un Estado que no satisface o que violenta esta pretensión es uno en *estado de naturaleza*. A diferencia de este, el Estado racional es, por antonomasia, *estado de reconocimiento*. En esta concepción descansa uno de los principios básicos de la filosofía del espíritu de Hegel y uno de los principios que más identifican su filosofía política.

IV

Todo lo que Hegel comprendiera, desde sus escritos de juventud hasta sus obras de madurez, bajo los nombres de «idea», «eticidad absoluta», «espíritu del pueblo» o «espíritu que se sabe como espíritu», aparece sintetizado en su última obra, la *Filosofía del derecho*, bajo la palabra «Estado». Pero el Estado del que Hegel habla en esta obra no tiene ya modelo alguno en el mundo del pasado. Tampoco se propone en aquella obra exponer *cómo debe ser* el Estado; no pretende construir el *Estado ideal*. La filosofía no se propone enseñar *cómo debe ser* el mundo, pues para eso «ella siempre llega tarde». Dado que, como lo afirma en el prólogo, «cada uno es *hijo de su tiempo*» y la «filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*», su propia *Filosofía del derecho* no pretende ser otra cosa que la «ciencia del Estado» del mundo del presente, es decir, del mundo moderno. Ahora bien, de acuerdo con Hegel, este es un mundo fundado y regido por un principio no conocido por los antiguos, principio que Hegel echaría siempre de menos en la bella república platónica, esto es, el *principio de la subjetividad* o el principio de la *libertad subjetiva*.

Este principio no solo se mantiene incólume en la *Filosofía del derecho*, sino que se convierte en uno de los pilares sobre los que se sustenta toda la reflexión hegeliana sobre el Estado. Si se pasan por alto la función y el papel que cumple la subjetividad en

la teoría política hegeliana, se pasará por alto asimismo tanto el sentido de la crítica de Hegel a la concepción platónica del Estado como el sentido de su confrontación con la filosofía moral kantiana. A nuestro juicio, es esta doble crítica la que opera como un presupuesto fundamental de la idea hegeliana del Estado racional: el Estado racional representa un punto intermedio entre lo que Hegel considera ser el olvido o la desaparición de la individualidad en la república platónica y lo que para él era la absolutización de la subjetividad o la abstracción de la libertad en el mundo moral kantiano. Importa detenerse sobre todo en la segunda de estas confrontaciones, la crítica al formalismo moral kantiano, en vista de los rendimientos que hubo de tener en la filosofía hegeliana de la eticidad.

Fue un lugar común en la crítica de Hegel a Kant la objeción a la unilateralidad o abstracción que presenta la doctrina del deber en la filosofía práctica kantiana. Hemos de reconocer como un mérito de la filosofía moral kantiana, nos advierte Hegel, el haber concebido lo moral exclusivamente como *el cumplimiento del deber por el deber mismo*, es decir, haciendo abstracción de los fundamentos empíricos de nuestra sensibilidad, con miras a dar a nuestra acción una validez objetiva y universal. Pero ¿qué es el deber? ¿Bajo qué condiciones es realizable? ¿Cómo determinar su contenido? ¿Con relación a qué puede determinarse que ha sido cumplido sin –como lo exigía Kant– entrar en contradicción con su fuente misma (la razón)? Hegel da a entender claramente que estas cuestiones quedan sin solución en la filosofía moral kantiana. En particular, la cuestión relativa al deber y al principio con relación al cual este se cumple o no es lo que Hegel haría resaltar como la «falta de toda articulación». He aquí su crítica definitiva:

La proposición: «Considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal» sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Si exigimos de un principio que sea también determinación de una legislación universal, se le supone entonces un contenido, que, cuando está presente, conduce fácilmente a la aplicación. Pero en este caso no está presente siquiera el principio mismo y el criterio de que no

debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco puede haber contradicción (FD, § 135, adición).

Es esta ausencia de contenido lo que convierte a la doctrina del deber por el deber en un mero formalismo y lo que convierte a la conciencia moral en simple saber del deber. Ella es, además, la que confiere al deber una total indeterminación, la que hace que el *bien* se torne en un *en sí* abstracto e irrealizable, en un puro *deber ser*, y la que hace, en suma, que la libertad y la felicidad se conviertan en algo a lo que solo nos podamos aproximar en el tiempo, sin que podamos jamás alcanzarlas en este mundo. Con Kant sabemos *cómo* debemos actuar, pero lo que no sabemos es el *qué* de la acción. Es justamente este *qué*² lo que Hegel se propone aclarar en su filosofía de la eticidad.

Este *qué* es el contenido que los individuos tienen ante sí, en el que ellos mismos se hallan inmersos y que, dicho en lenguaje hegeliano, constituye su «sustancialidad». Se trata, para Hegel, de un contenido que, a la vez que sirve de *materia* del deber, es su *referente*. Y tal contenido no es otra cosa que lo que en la *Filosofía del derecho* Hegel denomina lo «ético» (*das Sittliche*): «Lo ético –comenta Hegel– tiene un contenido fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las instituciones y leyes existentes en y por sí» (FD, § 144). Que lo ético tenga las leyes y las instituciones como contenido significa que ético es solo *aquello que*, en la forma de ley y costumbre, vale y es reconocido por los miembros de una comunidad. Por eso Hegel vería como un rasgo característico de la vida ética el que la *ley sea costumbre y la costumbre sea ley*.

Así, pues, *qué* debe hacer el individuo, *cuáles* son los deberes que debe cumplir y *cómo* llega a ser *virtuoso* son cuestiones ya resueltas, por la racionalidad inherente a lo ético, por la comunidad: «El individuo –comenta Hegel– no tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias» (FD,

2 El *qué* lo constituyen las leyes y las costumbres vigentes y válidas de la comunidad.

§ 150). Lo único que se le exige es la «honestidad», que es para Hegel la disposición ética por excelencia. Hegel no deja de contrastar esta facilidad con la que en lo ético el individuo pasa a la acción con las complicaciones en las que se enreda la conciencia moral cuando se las tiene que ver con las duras exigencias que se hace a sí misma y a los otros. Lo que aquí se oculta no es más que un vano deseo de mostrarse en su mera particularidad. Por eso, esa conciencia gusta de «crear colisiones por todas partes y darse así la conciencia de algo particular y de haber realizado sacrificios» (FD, § 150). Así, Hegel no solo se aparta de toda concepción metafísica del deber, sino de ese heroísmo de la virtud, de esa virtud hercúlea que él mismo enalteciera en sus escritos juveniles. Tampoco se trata de la «genialidad» del individuo: basta con que se tenga una cierta cultura, un cierto grado de formación, para saber y hacer lo que la comunidad quiere y ordena. Una vez más, Hegel pone al descubierto su aristotelismo: el *quantum* de virtud ha de ser el punto medio «entre un *demasiado* y un *demasiado poco*» (FD, § 150).

V

Se podrá objetar que esta posición del individuo en lo ético es enteramente pasiva y hasta carente de significado. ¿Dónde queda, en efecto, esa «actividad», esa «inquietud» que es el espíritu si el *contenido* y el *fin* de su actuar están ya previamente dados y es algo enteramente sabido y conocido? ¿Dónde queda, en suma, la libertad del individuo? Cuestiones como estas obligan a atender al significado que tiene la autoconsciencia en el contexto de la eticidad. Este significado es fijado por Hegel con la definición fundamental de la eticidad: «La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconsciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor» (FD, § 142). Que la eticidad, la idea misma de la libertad, tenga su «saber», su «querer» y su «realidad» en la autoconsciencia, en el propio individuo particular, quiere decir, sencillamente, que el sujeto particular, cada uno de nosotros, es la forma bajo la cual se concreta y actualiza la libertad sustancial inherente al Estado. En tanto que «forma» de

esta libertad, la subjetividad representa el momento de la *reflexión* de la sustancia ética; ella es, como se dice en la *Fenomenología del espíritu*, «su ser allí, su sí mismo y su voluntad» (F, p. 255). Solo en sus miembros el Estado sabe de sí y sabe lo que quiere. El obrar de estos es la forma racional en que se concreta su saber y su voluntad. En este obrar, que comporta el saber por parte del individuo, se sella lo que Hegel entiende como el «pensarse» y el «saberse» a sí mismo del Estado, lo que ha sido considerado, erróneamente, en el sentido de que el Estado sería, después de todo, la encarnación misma del «saber absoluto». Lo que Hegel llama «racionalidad del Estado» no es algo que surja *ipso facto* con este, ni un *a priori*, ni una cualidad intrínseca al Estado: es el producto de la actividad mediadora y sujeta a fines –los fines de la totalidad– de cada subjetividad. En la realización de dicha racionalidad colaboran incluso las pasiones, caprichos e instintos presentes en todo individuo. Tal es la «astucia de la razón».

No obstante, el que la individualidad represente el momento de la subjetividad reflexiva del Estado y del poder es solo producto de la consideración meramente *especulativa* de la relación individuo-Estado. La consideración propiamente *política* deja al desnudo la situación límite en que se halla la esfera de la subjetividad en la filosofía política de Hegel y que, además de marcar un drástico contraste con la posición ya señalada, es causa de esa ambigüedad subyacente a la valoración hegeliana del papel del individuo en la vida y los intereses del Estado. Es aquí donde topamos con la cruz del hegelianismo: el Estado se revela como lo verdaderamente ético, mientras que el individuo, dada su concepción meramente subjetiva del bien, es lo propiamente inesencial. En el § 145 Hegel llegaba a la siguiente conclusión:

Dado que las determinaciones éticas [las leyes y las instituciones] constituyen el concepto de la libertad, son la sustancia o la esencia universal de los individuos, que se comportan respecto de ella como algo meramente accidental. El individuo le es indiferente a la eticidad objetiva, que es lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos (FD, § 145).

En tanto que mero accidente, el individuo viene a ser comprensible y real únicamente en el todo de la sustancia ética. Como en el caso de la sustancia de Spinoza, solo en la cual existe y se comprende lo singular, en el Estado hegeliano el individuo únicamente existe y se comprende en la sustancia objetiva que este es. Incluso, desde el punto de vista metodológico, es necesario partir de la perspectiva de la sustancialidad, no de la particularidad, pues toda otra forma de proceder «carece de espíritu» (FD, § 203). «Accidente», «aparición fenoménica» de lo ético, «capricho», «arbitrariedad», «vanidad infinita del yo», «soledad interior», «subjetivismo piadoso», son los adjetivos que Hegel reserva para describir el ámbito de lo subjetivo en relación con la objetividad, válida y sustancial, del Estado. ¿Absolutismo político? ¿Defensa reaccionaria del poder? Aquí volvemos a lo dicho desde el comienzo: es necesario tener presente el contexto en el que se producen estas afirmaciones. Dicho contexto presenta dos momentos fundamentales: uno que podemos llamar el externo y otro que está vinculado con la propia concepción hegeliana de lo ético. En lo que respecta al primero, nuestro punto de vista es el siguiente.

En primer lugar, la nada edificante opinión hegeliana del significado político de la individualidad tenía su fuente inmediata en su manifiesto desprecio por la subjetividad romántica de su tiempo, que Hegel, de manera irónica, llegará a caracterizar como «el alma bella». Se trata de una figura en la que el yo se sabe como infinito y absolutamente libre, en la que se expresa y concreta como un «poder» determinante, capaz de invertir «el mal en bien y el bien en mal» (FD, § 140). Hegel condensaba así el *pathos* de esta subjetividad:

Esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura solo de sí misma, disuelve en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, pues es el poder que para cada contenido *juzga* y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y es al mismo tiempo el poder al cual debe su realidad el bien que en principio es solo representación y *deber ser* (FD, § 138).

Consecuencias directas de esta actitud son la *hipocresía* en la consideración de lo que es bueno, el *probabilismo* calculador en la

ponderación de las razones para la acción, el frío maquiavelismo en la justificación de los medios, entre otras. Todas estas «perversiones» convierten el deber, el derecho, las leyes y las instituciones en algo meramente contingente, en algo que vale solo en relación con mi interés y mis fines particulares, y son, así, causa de la disolución de los vínculos que unen la comunidad y dan cohesión al todo. La historia misma no dejaría de ofrecer testimonios de este fenómeno. Este se encuentra en la base de la disolución de la *polis* griega y adquiere una forma radical en la atomización del Estado en el Imperio romano, donde solo uno valía, a saber, la persona del emperador.

En segundo lugar, esta supuesta disolución de la individualidad en el Estado se desprende directamente de la superioridad de lo ético frente a lo moral en lo que tiene que ver con la realización del bien: este no se cumple por el solo hecho de ser algo querido por el sujeto particular, por su buena intención, sus buenos propósitos, en suma, por la «buena voluntad». Para Hegel, la realización del bien supone necesariamente un «otro», cuya presencia efectiva y voluntad ha de tener presente el sujeto actuante. Este «otro» sería la familia, la sociedad civil o el Estado; es propiamente el contenido de la eticidad, y por eso únicamente aquí el deber ser, el bien, encuentra su cumplimiento. Hegel concibe este actuar con miras a un otro «como el proceso de identificación de la voluntad subjetiva con el concepto de la voluntad» (FD, § 108, adición), en otras palabras, como identificación de la voluntad particular y la voluntad general. Esta concepción de lo ético es la que constituye el fundamento de la crítica hegeliana a la moral y a las formas de vida burguesas surgidas y condicionadas con el auge y consolidación de la propiedad privada y sus principios del derecho a la seguridad de la misma. Esta concepción es, en suma, la crítica que explica el porqué de la preferencia y superioridad que en esta filosofía tiene el ciudadano frente al burgués. Es precisamente en este punto donde muchos –no sin razón– creen reconocer el antiliberalismo de Hegel.

Existe además otro argumento, este ya de carácter formal, que, al lado de los anteriores, puede aducirse contra todo intento de interpretación literal de la supuesta disolución hegeliana de la

singularidad. En primer lugar, es obvio que una tal disolución invalidaría de entrada el principio del reconocimiento de la persona, cuyo garante es el mismo Estado de derecho o Estado de reconocimiento. Ello iría, en segundo lugar, en contra del principio motor de la sociedad civil, que el propio Hegel remonta a la mediación constante de los fines, necesidades, talentos e intereses egoístas de unos individuos con otros. En consecuencia, en tercer lugar, la idea misma de la sociedad civil como el «terreno de la mediación» y «racionalización» de los intereses y las pasiones de sus miembros se volvería lógicamente superflua. En cuarto lugar, la disolución de la singularidad haría imposible la estructura dialéctica bajo la cual se «manifiesta» la idea ética, es decir, el devenir de esta como eticidad natural en el ámbito de la familia, su universalización en el contexto de la sociedad civil y su unificación de los momentos anteriores en el Estado. Finalmente, en quinto lugar, la imagen, tan recurrente en la *Filosofía del derecho*, según la cual el Estado es como un organismo viviente (véase FD, §§ 276, 278 y 286) en el que –como en todo cuerpo– ningún miembro es más importante que el otro, sino que cada uno, cumpliendo su función, cumple la función del todo, no pasaría de ser pura retórica. Contra este punto de vista, empero, la propia *Filosofía del derecho* ofrece no pocos argumentos.

VI

Las palabras cruciales con las que Hegel da inicio al tercer y último capítulo de su *Filosofía del derecho* constituyen la síntesis de lo planteado hasta aquí y el punto de partida para el final de estas consideraciones:

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconsciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia y el fin y el producto de su actividad (FD, § 257).

Que el Estado sea la «realidad de la idea ética» significa que él es la *única* instancia legitimadora de las formas de vida de una comunidad, o, dicho de otra forma, que él es aquello a través de lo cual esas formas (expresadas como costumbre, saber, voluntad particular, etc.) adquieren validez universal y objetiva en forma de ley. Significa, por tanto, en una palabra, que él es la *realidad de la libertad*. Pero, entonces, ¿qué es la libertad, hegelianamente hablando? ¿Será cuestión de «madurez» –madurez de las épocas, de los individuos, de los pueblos–? Quién sabe. Se trata de una cuestión que, como bien puede verse, merece un tratamiento aparte. En todo caso, es claro que, hegelianamente hablando, la libertad, la esencia del hombre, no radica en el saber, en el querer, en el opinar, ni en el capricho subjetivo, es decir, en lo que Hegel suele llamar «la subjetividad abstracta». Esto explicaría el porqué de esa situación límite y crítica en que se encuentra el individuo particular frente al Estado y que, como se señaló, hace de este el momento de la no verdad, de lo inesencial. Y es claro, además, que no conocemos mejor la esencia de la libertad a partir de una fundamentación metafísica del *deber ser*, de una *metafísica* de la costumbre. La llamada superación de la moralidad en la eticidad en la filosofía política de Hegel tiene su razón de ser en un cambio de paradigma en la representación subjetiva del deber. Este cambio comporta la instauración de un nuevo ideal de conciencia que supere el subjetivismo de la conciencia moral. Dicho ideal de conciencia –al que Hegel llamó «la verdadera conciencia moral»– no sería otro que la conciencia ciudadana del deber, esto es, la conciencia para la cual el «supremo deber» es «ser miembro del Estado» (FD, § 257).

Solo esta conciencia –la conciencia ética propiamente dicha– estará en condiciones de llevar a cabo ese sacrificio de la propia individualidad, de la propia opinión, del capricho y del interés particulares que Hegel considera índice de su sentido de pertenencia al todo. Desde esta perspectiva, un intento de solución a la pregunta por la concepción hegeliana de la libertad se ve necesariamente abocado a encarar, ante todo, la problemática relación Estado-individuo que plantea su filosofía política. Allí se oculta el sentido fuerte y provocador de su idea de la libertad. Solo un tra-

tamiento inmanente, exento de prejuicios o posturas ideológicas, de la concepción hegeliana de tal relación estará en condiciones de explicar, entre otras cosas, por qué la filosofía política de Hegel, que tan en serio tomó el destino político de una Antígona y un Creonte, pretendía ser, en la Modernidad, la superación racional de la *tragedia* inmanente a esta relación, esto es, la superación de lo que él consideró ser «la tragedia en lo ético».

Bibliografía

- Hegel, G. W. F. [F] (1973). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [FD] (1975). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. [DN] (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Buenos Aires: Aguilar.
- Hegel, G. W. F. [EJ] (1984). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [FR] (1984). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marx, K. (1976). *Crítica del derecho político hegeliano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ritter, J. (1965). *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp.

La desaparición de *lo otro* a manos de la reflexión

Carlos B. Gutiérrez

HEGEL, A PESAR DE la proverbial dificultad de sus textos, o precisamente por ello, requiere el esfuerzo de apropiación y de manejo crítico. Tratar de estar a la altura de un diálogo crítico con él es empresa difícil, que además corre siempre el riesgo de disuadir a quienes se interesan por el pensamiento hegeliano en lugar de incentivar su interés.

Una advertencia en cuanto al texto. Atenidos, como hemos estado en nuestro medio, a la traducción de la *Ciencia de la lógica* que hicieron en Argentina hace cincuenta años Augusta y Rodolfo Mondolfo, solemos asumir que el texto por ellos traducido es el de la *Ciencia de la lógica* sin más, desconociendo el hecho de que se trata de la versión de una obra «remendada» por el propio autor, a saber, de la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, que Hegel logró publicar, a una semana de su muerte, en noviembre de 1832, y para la cual solo alcanzó a reelaborar el libro primero de la primera edición de 1819. Es importante a todas luces ocuparse de la *Lógica* como conjunto unitario en su primera edición, valiéndose, desde luego, de aquella reelaboración como complemento indispensable para el estudio de «La doctrina del ser».

La exposición consta de tres partes: la primera girará inicialmente en torno a las reflexiones de Hegel sobre el ser determinado o existencia en el segundo capítulo del primer libro de la *Lógica*, en análisis comparativo de sus dos ediciones, para pasar luego a la lógica de la reflexión en «La doctrina de la esencia». Esta lógica aniquila a lo otro, toda vez que, a través de la negación de la negación, la esencia se constituye como unidad en la que solo se encuentra a sí misma, dado que lo otro vuelto reflexivo es lo mismo que ella. Dicho en otras palabras, con independencia total de todo lo otro, la inmediatez reflexiva solo se media consigo misma. En la segunda parte vuelvo al tema del reconocimiento, tema central en el capítulo de la autoconsciencia en la *Fenomenología del espíritu*, para sostener que el reconocimiento entre autoconsciencias pierde mucho de su peso a la luz del muy fuerte presupuesto de la unidad del espíritu y del protagonismo central que Hegel le otorga a la actividad formativa espiritualizadora del trabajo. En la tercera parte me ocuparé de la homogenización de lo otro que resulta del eurocentrismo en la filosofía hegeliana de la historia.

La estrategia lógica para desaparecer a lo otro

El socavamiento de lo otro en la lógica del ser

Al comienzo de «La doctrina del ser», en la primera edición, ser y nada son pensados en la «inquieta unidad» del devenir en su traspaso inmediato del uno al otro, es decir, en su negación recíproca. El devenir se aquieta luego al pasar a la unidad tranquila de esos momentos, que es la existencia. El examen de los momentos de la existencia, en el capítulo segundo, muestra a continuación que el ser de la existencia en general es también al mismo tiempo no ser, es decir, ser otro. La existencia es igualdad y desigualdad consigo misma, ser en sí y ser para otro. A pesar de ello, Hegel, escasas cuatro páginas después, afirma que la existencia en sí, como igualdad consigo contra su desigualdad, «es retirada del ser otro y del ser para otro» (WL, p. 53), sugiriendo ya con ello una asimetría que privilegia al ser frente al no ser. La existencia, que ya no se da en la inmediatez, pasa luego a ser realidad, «existencia reflexiva»

como «unidad» del ser en sí y del ser para otro en calidad de «totalidad que a ambos reclama». A partir de semejante unidad, Hegel plantea «la identidad del ser en sí y del ser para otro» (WL, p. 55), que, según él, prefigura la relación de interioridad y exterioridad en «La doctrina de la esencia» y que va a culminar en la consideración de la idea como unidad de concepto y realidad en «La doctrina del concepto».

En el paso de la realidad al algo, los momentos del ser en sí y del ser para otro ya no se contraponen, lo que hace posible que el ser otro del ser para otro se asimile más al ser en sí, prosiguiendo con ello la homogenización de ambos. El lado del ser para otro ha traspasado al lado del ser en sí. De esta manera, tanto en su ser en sí como en el superado ser para otro, el algo solo se encuentra a sí mismo: él es «unidad negativa» que se relaciona consigo misma mediante la negación del ser otro. Empero, lo que se niega con el ser para otro es, en últimas, el ser otro. «El ser del algo no consiste en su inmediatez, sino en el no ser del ser otro» (WL, p. 53), sostiene Hegel enfáticamente. El ser en sí del algo tiene ahora al ser otro como propio, con lo que se supera la indeterminación en la determinación de la existencia.

En el algo, el ser para otro es, como dice Hegel, «recogido» en el ser en sí. Con ello, sin embargo, no ha desaparecido aún el ser otro, que ahora se encuentra por fuera del algo: «El algo tiene su límite por lo pronto solo como contra otro». Pero sucede que «lo otro mismo es un algo en general, puesto que él también es existencia». De ahí que el primer algo se delimite manteniendo a distancia a su otro algo. El límite es inicialmente «el medio» entre los dos, en el que ellos terminan mutuamente de ser otros. Pero ahora el algo encuentra su cabal determinación en cuanto «se ha replegado en sí a partir de la relación con lo otro». Al dejar de ser el medio relacional entre él y lo otro, el límite le pertenece solo al algo en calidad de relación consigo mismo (WL, p. 66). El límite ya no determina únicamente al ser del algo: es también su propio no ser y, como tal, su barrera. Y en relación con esta, el ser en sí de la determinación del algo vale ahora como deber ser, en calidad del cual el algo desborda su barrera y va más allá de sí. En el concepto

de deber ser, como vemos, va envuelto el de finitud, y con este, al mismo tiempo, el de rebasamiento de la finitud, es decir, el de la infinitud. Las dos negaciones, la una como barrera puesta como no ser y la otra como deber ser puesto como ser en sí, constituyen lo finito y lo infinito en su recíproca relación.

La infinitud no solo no se añade «como algo ya listo para sí sobre lo finito», sino que es copensada ya siempre en lo finito. Lo que cuenta es que «lo finito solo es por naturaleza devenir infinitud». Lo finito es la primera negación de la determinación de la existencia, su negación como no ser, y lo infinito, la segunda negación que es en sí. Ellos son «no solo otros contrapuestos, sino sendas negaciones». De lo contrario, el infinito sería pensado como la mala infinitud del entendimiento, como el vacío más allá de la existencia, carente de determinación. Si se concibe la determinación recíproca de lo finito y lo infinito como relación «de otros sin más», tendríamos en el concepto de lo infinito cualitativo lo que se presenta en lo cuantitativo como progreso al infinito: a lo finito se le fija cada vez un nuevo límite que aquel rebasa externamente hacia lo infinito. Pero no. La infinitud no es en sí y para sí sino como relación con su otro, lo finito. No obstante, el ir más allá por sobre lo finito tiene también que ser rebasado, lo que implica que lo otro no puede seguir jugando el papel de lo otro. ¿Por qué?

Lo finito y lo infinito, para Hegel, no son en verdad extraños u otros entre sí. Ellos son de una y la misma índole, de tal manera que el uno contiene en sí al otro. De ahí que la verdadera infinitud, como el ir más allá del ser otro, sea el retorno a sí mismo. El ser otro, en la medida en que no es inmediato ser otro, sino superación de este, es en sí «la igualdad reestablecida consigo mismo». Hegel lo corrobora al afirmar que: «La determinación de la existencia ha desaparecido como relación con otro» (WL, p. 87). La existencia misma queda, pues, superada. El «puro ser determinado en sí, no mediante lo otro, la infinitud cualitativa, el ser igual a sí mismo como relación negativa consigo mismo, es el ser para sí».

La nota correspondiente le asigna este resultado a «la naturaleza del pensamiento especulativo», que no se queda en la «reflexión incompleta» para la que los otros son otros. El pensamiento

especulativo no deja subsistir los momentos contrapuestos como otros que se enfrentan, sino que los muestra más bien en su unidad, unidad que se basa en el hecho de que cada momento es igual al otro en cuanto tiene en sí mismo a su contrario. Así como lo finito a partir de sí traspasa lo infinito, lo infinito es ya «para sí mismo justamente tan finito como infinito» (WL, p. 90).

En tanto que lo otro figura en la primera edición en subtítulos como «Ser otro», «Ser-para-otro» y «Cambio», en la segunda edición de 1832 ya no lo hace. Lo otro aparece ahora más bien como lo contrario de algo, y como tal es rápidamente superado en el acápite «Algo y otro». La idea de que lo otro no sea lo otro de lo otro, sino otro de algo, y de que, por tanto, otro algo sea propiamente hablando lo mismo que el algo, es decir, un segundo algo, juega, como hemos visto, un papel en la primera edición, pero sin llegar a ganar significación sistemática central. No parece tan fácil hacer desaparecer allí a lo otro mediante el expediente de que en la contraposición de finitud e infinitud se enfrenten en últimas dos momentos homólogos, que son: primero, lo finito, que traspasa a partir de sí en lo infinito y, segundo, lo infinito, que a raíz de su paso por la finitud se presenta como igualdad reestablecida consigo misma. Pero no. Hasta este punto, el ser otro, como negación de la realidad del algo, se afirma allí de múltiples maneras. No olvidemos que al comienzo de la primera edición se encuentra la rotunda aseveración de que: «La existencia es esencialmente ser otro» (WL, p. 49). Se requiere aún de la negación del cambio como determinación de la existencia para que la determinación pueda ser comprendida como finitud, que traspasa por sí misma en infinitud. Sin embargo, en la reelaboración para la segunda edición, basta ya con la demostración de que lo otro sea un segundo algo para que la determinación de la existencia sea concebida como finitud, que no se distingue esencialmente de la infinitud por traspasar a esta de manera inmediata.

En el texto de 1831, lo otro se ha vuelto más dócil gracias a la contraposición al algo, que lleva a su superación: al tener el algo desde un primer momento la estructura de la negación de la negación, puede ser pensado de una vez como mediación consigo

mismo. Del algo y de lo otro puede decirse, en últimas, que «cada uno es solo algo en general, o sea, que cada uno es otro; ambos son lo mismo» (WL, p. 114). Queda libre, entonces, el camino para pensar la relación de lo finito y lo infinito como relación de contrapuestos que, sin embargo, son iguales. Siendo de una misma índole, los conceptos contrapuestos se necesitan y entienden recíprocamente y se traspasan uno en otro. La naturaleza del pensar especulativo sale a relucir en el hecho de que la unidad de lo finito y lo infinito contiene las realidades finitas del algo y de lo otro como momentos ideales, lo que quiere decir que la contradicción entre ellos no ha «desaparecido abstractamente», como se planteaba en la primera edición de «La doctrina del ser», «sino que se ha disuelto y conciliado»: los pensamientos contradictorios entre sí no solo se hallan completos, sino que «son reunidos» (WL, p. 134).

El pensar especulativo puede desplegarse disolviendo y reconciliando en un proceso acumulativo las contradicciones que siempre surgen, ya que los elementos de ellas resultan siempre necesariamente homogéneos. El precio que paga Hegel por ello ya no es, como en la primera edición, el de tener que hacer desaparecer a lo otro de la existencia, sino el de la nivelación y homogenización de los conceptos, dado que lo otro y su contrario son lo mismo.

El otro que es también reflexión o el otro que no es otro

A efecto de profundizar en los atisbos que hemos ganado a nuestro paso por el ser determinado o la existencia, vamos a ocuparnos en la segunda parte de nuestro trabajo de la lógica de la reflexión que propone Hegel al comienzo de «La doctrina de la esencia». Allí leemos de entrada que «la negatividad de la esencia es la reflexión» (CL, p. 341). La existencia determinada como algo, habíamos visto, choca con el límite que le separa de otro. El concepto de existencia es un concepto negativo, en la medida en que niega la unidad absoluta e indiferenciada de ser y nada: la existencia es ser determinado que se contrapone a lo que él no es, y con ello es negación de su fundamento indeterminado. Si consideramos la existencia como la negación que determina el proceso de la lógica del ser, la lógica de la esencia, cuyo principio es la negatividad, y

que constituye la verdad de lo que sucede en la lógica del ser, pasa a valer como negación de la negación.

Desde la perspectiva de la esencia se muestra la existencia como «lo inesencial», como «ser sin esencia», y, como tal, mera apariencia. Solo que esta apariencia, lo otro respecto a la esencia, no puede ser otro, tal como lo era en «La doctrina del ser» lo otro de la existencia determinada, de cuyo concepto aquella apariencia resultó. La contraposición de otro en el ámbito de la esencia tiene apenas calidad de apariencia que ni siquiera discurre entre dos polos, ya que es «aparecer de la esencia en ella misma», lo que para Hegel es reflexión.

Semejante concepción de la esencia como reflexión requiere una presentación que explicita su pretensión especulativa de ser una unidad con su apariencia, a fin de aclarar cómo la determinación de la esencia, al ser diferenciada de otro, es tan solo un momento de su amplia unidad. El concepto de esta unidad de la esencia nos impone la paradoja de pensar una negación absoluta y, por tanto, positiva, ya no determinada por exterioridad alguna a la que niegue y determinada solo en el interior de la totalidad autónoma de sí misma. ¿Podrá ser, entonces, que el concepto hegeliano de negación se haya independizado de la forma «lenguájica» de la negación, del enunciado negativo, del negar predicados como exclusión de ciertas propiedades respecto a un sujeto proposicional? ¿Será que la *Ciencia de la lógica* puede desplegar su contenido sin tomar en cuenta las determinaciones del pensar, a las que está vinculada de todas maneras? En el núcleo del enmarañado movimiento lógico de la reflexión, en el que Hegel trata de demostrar el significado de la esencia, está el hecho de que el filósofo le atribuye a la relación negativa carácter de autorrelación y de que él se proponga como objetivo un concepto de unidad en el que se fundan relación negativa y autorrelación, es decir, diferencia y unidad. En el movimiento de la reflexión, «lo otro no es, por tanto, el *ser con la negación* o el límite, sino la *negación con la negación*» (CL, pp. 349-350). El concepto lógico de reflexión requiere una reflexión bien distinta de la nuestra, de la reflexión subjetiva, que parte siempre de otro. En el movimiento reflexivo hegeliano, *lo otro* es más bien como lo pretende la reflexión misma que hacia él se dirige.

Hegel comienza la presentación del movimiento de la reflexión, con la que busca acreditar su concepto de esencia, distinguiendo tres tipos de reflexión: la reflexión ponente, la reflexión extrínseca y la reflexión determinante. La *reflexión es un poner*, porque hace de sí misma un inmediato que al mismo tiempo no es más que determinación, unidad consigo mismo de lo negativo. Este inmediato es la apariencia en la que parece quedar superado el movimiento de la reflexión. El movimiento aparentemente paradójico de la reflexión ponente resulta de que la reflexión, como unidad consigo misma, es y sigue siendo abstracta si no manifiesta su determinación interna, es decir, su negatividad. La reflexión tiene que escindirse para poder realizarse como relación negativa, cosa que hace separando su unidad consigo misma de su fundamento en la negación y convirtiéndose, como inmediatez, en presupuesto. La reflexión se pone a sí misma como lo otro para manifestar su negatividad intrínseca en la delimitación frente a él. Y solo al reconocer a lo otro como a sí misma plenifica la reflexión y, en la negación de su otredad, su concepto de unidad de relación negativa y de autorrelación «de ser en otro cabe sí misma».

La lógica de la reflexión tiene que exponer en qué medida lo presupuesto sea más que apariencia instantánea que se esfuma cuando surge. Esto es justamente lo que busca el desarrollo del concepto de «reflexión extrínseca». La *reflexión extrínseca* es aquella que ha olvidado que lo presupuesto es tan solo ella misma como momento de su poner. Ella «se refiere a sí como a aquel no ser suyo» (CL, p. 352). En este estadio del desarrollo del concepto lógico de reflexión, Hegel nos brinda una imagen de «nuestra reflexión» que se caracteriza por partir de un uno independiente de ella al que busca determinar. «Lo finito vale como lo primero, como lo real; se empieza por él como por aquel que se halla en la base y que permanece como base, y el infinito representa la contrapuesta reflexión-en-sí» (CL, p. 353). La infinitud de la reflexión tiene un objeto fijo al que reconoce sin más como base y punto de partida de su actividad. Su infinitud parece ser apenas expresión de su carencia de determinación frente a la sólida determinación de lo finito y de su volatilidad frente a lo que le sirve de base. Si

recordamos que el ímpetu fundamental de la *Ciencia de la lógica*, en contraste con sus predecesores, no consiste simplemente en recoger las determinaciones lógicas, sino en desarrollarlas a partir de sí mismas, resulta claro que la «reflexión extrínseca» solo pueda tener calidad de olvido momentáneo dentro del movimiento total de la reflexión.

En tanto que el poner se mantenía asegurado como presupuesto, ahora se ha perdido, y la reflexión parece partir de su presupuesto como desde algo ajeno (CL, p. 353). A esto se ha llegado porque la reflexión hace de su igualdad consigo misma un objeto independiente y porque frente a su inmediatez positiva ella queda en un relacionar vacío que ha perdido el fundamento de su unidad. Entonces, al intentar determinar a ese objeto, mediar su inmediatez consigo misma, la reflexión vuelve a vincularse con él. En la determinación de lo inmediato, que es ahora *lo otro*, sale la reflexión de la hueca negatividad y se convierte en «reflexión de la reflexión»: ella determina a *lo otro*, y, por tanto, lo niega, y, al hacerlo, niega su determinación primaria de ser negación de *lo otro* como de *lo otro*. Ante esta demostración de la unidad de la reflexión como «negación de la negación», surge la sospecha de que solo se esté demostrando lo que ya siempre se ha presupuesto. La «reflexión extrínseca» se convierte en modelo de la unidad de la reflexión en cuanto que, como determinación o negación de lo «finito», niega la independencia de este frente a ella, independencia cuyo reconocimiento justamente distinguía al concepto de «reflexión extrínseca».

La reflexión es negación al partir de *otro* al que determina como no reflexivo, como *otro que ella*, solo que ella en cada nueva determinación niega su primera negación fundamental, es decir, que *lo otro* sea absolutamente separado de ella, convirtiéndose en negación de la negación. ¿Se ha demostrado así, cabe preguntar, que ese finito, *lo otro*, sea lo mismo que la reflexión? La argumentación de Hegel se propone hacer aparecer como evidente que toda contraposición a la reflexión se deba a su propia negatividad y desemboque, por lo tanto, en una «negación de la negación», cuya unidad esté ya siempre comprendida en la contraposición. ¿Será que la «reflexión extrínseca» es idéntica con su objeto, al que distingue

de sí misma, por el hecho de determinarlo, es decir, por negar la inmediatez indeterminada que le es propia según sus formas de determinación?

La lógica de la reflexión tiene que demostrar que *lo otro* mismo es reflexión para corroborar la concepción de la unidad de la esencia como negatividad absoluta. Sin embargo, desde el comienzo, y contra las características de la «reflexión extrínseca», se presupone la reflexión como lo fundamental, como lo que a partir de sí mismo produce el concepto de *lo otro*. Lo primero desde la perspectiva fenomenológica, la diferencia de reflexión y objeto, es aquí lo segundo, resultado de la actividad reflexiva misma. En tal medida, *lo otro* apenas se puede dar como momento en el movimiento de la reflexión y no como otro que se mantiene firme por fuera de este. No perdamos de vista que la lógica de la reflexión no es la lógica de *nuestra reflexión*, sino la presentación de una estructura con pretensiones ontológicas. *Nuestra reflexión* es tan solo un aspecto de esta estructura, y la presuposición que hacemos de la diferencia de reflexión y objeto es solo una perspectiva dentro del complejo global «reflexión lógica». El concepto de esta reflexión tiene, no obstante, que hacer justicia al pensamiento de la diferencia, de tal manera que lo enlace con lo que solemos llamar «reflexión del pensamiento», de lo contrario la lógica de la reflexión perdería su relación con nuestro pensamiento, a la que no puede renunciar so pena de arbitrariedad. Aludiendo a este punto medular de la lógica de la reflexión, Dieter Henrich sostiene que «solo si lo otro de la esencia es la esencia misma, sin dejar con ello de ser otro, podrá relacionarse la esencia solo consigo misma y a la vez, empero, con un otro» (Henrich, 1978, p. 203).

En la *reflexión determinante*, finalmente, Hegel cree haber alcanzado un concepto que es la unidad de la reflexión que pone y de la reflexión extrínseca, concepto cuya amplitud abarca además todas las diferencias que aún quedan abiertas. La exposición parte de la imperfección de la «reflexión que pone», en cuanto que, a partir de la absoluta inmanencia de su negatividad, produce ella un inmediato, pero de tal manera que realmente no se contrapone como independiente a la inmanencia, no la perturba. «Lo puesto es

un *otro*, pero de manera tal que la igualdad de la reflexión consigo misma se mantiene sin más» (CL, p. 355). Pero el «ser puesto», en tanto queda expuesto al olvido de la «reflexión extrínseca», se encuentra en una situación que le confiere independencia. Como independiente, él es, según Hegel, negación de la reflexión, negación de un negativo y, en tal medida, reflexión: el «ser puesto» gana con ello calidad de esencia y de mera determinación, pasa a ser determinación reflexiva en cuanto que, como negación de un negativo, se convierte en autorrelación. Siendo la reflexión *su otro*, es él, entonces, lo *otro de sí mismo*. El movimiento de la reflexión, como vemos, ha invertido su dirección: lo que siempre fue mero «ser puesto» y que dependía de la reflexión como mera expresión de su hacer es ahora reflexión, negación de la negación. Lo determinado por la reflexión ha terminado sometiendo a su mero «ser puesto». Tal es la razón por la que Hegel llama a la «reflexión determinante» «reflexión que ha salido de sí». La fuerza de esta negación se echa de ver en el hecho de que ella, que era tan solo un momento del movimiento de la reflexión, se haya vuelto autónoma y, como tal, una negación que «se halla reflejada en la igualdad consigo misma, no en su otro, es decir, en su no ser» (CL, p. 356).

Así, pues, gracias a su nueva calidad la reflexión, se ha perdido en una negación que tiene el mismo rango que ella. Lo *otro* de la reflexión es igual a ella misma: lo *otro* de la reflexión, la negatividad de la esencia, es a su vez negatividad absoluta, y el perderse en este *otro* resulta ser un encontrar la relación de la reflexión «con su ser-otro en ella misma» (CL, p. 357). La lógica de la reflexión parece, así, haber logrado su objetivo. Queda, no obstante, la pregunta: ¿qué tanto concierne aún este *objetivo* a «nuestro pensamiento», a *nuestra reflexión*, para la que es imposible esperar reencontrar en lo otro nada más que a sí misma? La argumentación de Hegel tiene su punto medular en que primero determina a *lo otro de la reflexión* como *lo otro* en cuanto puesto por la reflexión, y luego confunde esta determinación con la de contraponerse a la reflexión como *lo otro* de ella. *Lo otro* resulta así idéntico a la reflexión y diferente de ella. La *reflexión de la reflexión* designa una relación cuyos dos términos tienen el carácter de «negatividad absoluta»,

razón por la cual, al relacionarse con su *otro*, cada uno se relaciona solo consigo mismo.

Hegel postula que de este modo se da la relación en reflexión. Pero la idea de *lo otro* de la reflexión que sea en sí mismo reflexión tiene el grave defecto de no ser realmente idea de otro. En todo el discurrir de la lógica de la reflexión, la unidad de la esencia no se ve amenazada en momento alguno. La «reflexión extrínseca», frente a la que *lo otro* tiene calidad de extraño, de independiente, vista más de cerca es un «poner» *lo otro* que reconfirma su carácter reflexivo. La manera en la que la esencia al final del movimiento de la reflexión parece perdida en su contrapuesto tampoco es un verdadero perderse, ya que previamente se ha asegurado que ese contrapuesto se establezca definitivamente como esencia. El intento de Hegel de demostrar que la esencia es «negatividad absoluta» en el movimiento de la reflexión resulta poco convincente, dado que la negación que es la esencia no se dirige desde un comienzo a un otro contrapuesto a su determinación, sino siempre a sí misma, en el sentido de una «negación de la negación» que es esencialmente autorrelación. A partir de la integración de la idea de negación con la de autorrelación, Hegel propone el concepto de una inmediatez que no tiene nada por fuera de sí y que, como «igualdad consigo misma», lleva en sí toda mediación, por ser igualdad de lo negativo consigo mismo.

De lo que aquí se trata no es solo del concepto de reflexión, sino de la estructura en que se apoya todo el sistema hegeliano: la estructura de una «negatividad absoluta» que es unidad de autorrelación y negación, de igualdad y diferencia. La negación, según Hegel, es determinación, y de la negación de la determinación no resulta indeterminación, sino un contexto en el que lo determinado en su delimitación frente a otro gana por fin su identidad, al comprenderse a sí mismo y a lo otro como manifestaciones de una unidad que tiene en sí la mediación de ellas. Pero la unidad es tal unidad solo si retiene en sí a lo otro como otro y si no relativiza de entrada su significado como mero momento. Hegel, no obstante, solo piensa a lo otro desde la perspectiva de la unidad, como momento de esta, y a su límite con la reflexión como puesto por

esta misma. Lo otro nunca es realmente otro que la reflexión, y su integración en el contexto reflexivo solo confirma lo que siempre fue. La unidad de la reflexión es, sin embargo, y a pesar de las pretensiones contrarias de Hegel, unidad del pensamiento. Lo otro, que se contrapone a *nuestra reflexión*, no se reduce a un momento de la reflexión por el mero hecho de que esta se dirija a él. La autorrelación de nuestra reflexión no se puede separar de la negación determinante que le asegura su propia identidad frente a la de lo otro, sin que por ello se constituya en fundamento de lo otro. Lo otro sigue siendo lo otro y la reflexión que hacia él se orienta y que sabe de su otredad sigue siendo reflexión, pensamiento, cuyo objeto no es idéntico con él.

Reflexión y autoconsciencia

Intentaremos finalmente abordar el tema de la reflexión en relación con la autoconsciencia, para la que, como se sabe, la importancia del otro en el despliegue del reconocimiento entre autoconsciencias es capital. El tema del reconocimiento está hoy de moda gracias a la confluencia de aportes filosóficos de diferentes procedencias a lo largo del siglo XX, tales como el descentramiento del sujeto y la caracterización del ser humano ya no como sustancia, sino como entorno de apertura y como relación, la importancia dialógica que ha recuperado el tú, el peso moral de los actos asimétricos al cabo de tanto racionalismo contractualista y el de la hospitalidad incondicional al absolutamente extraño. Sin duda, la reflexión filosófica sobre el fenómeno del reconocimiento seguirá teniendo como punto de referencia a Hegel, crítico profundo de la Modernidad y de su individualismo autista, que a través de toda su obra exploró los aspectos esenciales del fenómeno.

En su intento de reconstruir la historia de la evolución de la eticidad al hilo del reconocimiento, el joven Hegel asumió, con mayor profundidad filosófica que Hobbes, Rousseau y Fichte, la idea de que la autoconsciencia del ser humano depende de manera determinante de la experiencia del reconocimiento social. Hegel captó desde el inicio que si bien el otorgamiento recíproco de un espacio de libertad individual explica la formación de la conciencia

subjetiva de derecho, él no alcanza a explicar cabalmente la autocomprensión positiva que tienen de sí las personas libres. Tal es la razón para que al reconocimiento legal, que discurre en el ámbito universal de igual dignidad e igual responsabilidad para todos y que se aproxima a lo que Kant entendió por respeto moral, añadiese Hegel dos formas de reconocimiento mutuo, de índole y alcance bien diferentes, como son el amor, que hace posible la seguridad afectiva del cuidado, y la eticidad, que permite a los individuos desplegar solidaridad y lealtad en el mutuo valorarse según cualidades y capacidades constitutivas de comunidades históricas. En la *Fenomenología del espíritu* de 1803, después de sustituir la teleología aristotélica por una teoría filosófica de la conciencia, se entiende la constitución de una comunidad estatal como un proceso de constitución del espíritu. Hegel ve ahora la «realidad espiritual» de la sociedad como el ámbito global que solo puede reproducirse mediante la *praxis* intersubjetiva del reconocimiento recíproco.

Y si bien la *Fenomenología del espíritu* puede ser vista como sustituto de la filosofía práctica de la época de Jena, hay en ella atisbos imprescindibles para profundizar en el fenómeno del reconocimiento. Ante todo el de que este responde a una apetencia natural, a una exigencia pulsional omnipresente: la conciencia apeetece desde siempre *lo otro* para, en su negación, afirmarse a sí misma. Pero cuando la independencia de los objetos que se reproducen sin fin le niega tal satisfacción, la conciencia se vuelve a otras autoconciencias en procura de la satisfacción permanente que solo ellas le pueden brindar. El reconocimiento es además un hacer absolutamente recíproco, el «movimiento duplicado» de dos autoconciencias, cada una de las cuales hace lo que exige de la otra, es decir, hace lo que hace solo en cuanto la otra hace lo mismo.

Tan bella caracterización de la absoluta reciprocidad del reconocimiento no corresponde, sin embargo, a la vida humana real, y sí más bien al despliegue dialéctico de lo que Hegel llama «concepto puro del reconocimiento» (F, p. 115). La realidad humana es más bien la del cuidado de la distancia, de la desconfianza y de la diferencia, la de los lobos. En ella lo primero es la lucha a muerte por el reconocimiento entre individuos, entre «figuras independientes,

conciencias hundidas en el ser de la vida», lucha que desemboca en la sanción de la desigualdad, antípoda de una genuina reciprocidad. El señor rescata su autoconsciencia aniquilando la pretensión de reconocimiento del otro y queda rezagado como un yo que solo pudo pretender su verdad sin que ella pudiera manifestarse en el otro, sumido en la impotencia de un goce carente por completo de fuerza negativa. El reconocimiento que él recibe del siervo es deplorable y, más que deplorable, nugatorio, por provenir de una autoconsciencia que, al no ser a la vez reconocida, no es más que cosa. A la vez, el miedo total ante la muerte hace del siervo un individuo en el que se ha disuelto todo asidero en la vida. Pero, puesto que apetece el ser que siendo sustancia es resistente a su apetencia, el siervo se ve obligado a trabajarlo, a darle su forma: haciendo frente a la resistencia del ser, gana él entonces conciencia de su capacidad de negación determinada y de su libertad negativa. «Así, pues, en *la cosa misma*, como la compenetración objetivada de la objetividad y de la individualidad misma, deviene ante la conciencia su verdadero concepto de sí misma, o adquiere aquella la conciencia de su sustancia», dice Hegel más adelante, al ocuparse en la *Fenomenología* de «la sustancia espiritual». Como vemos, el reconocimiento que requiere la autoconsciencia no lo gana a través de otra autoconsciencia, sino mediante el trabajo, la formación de las cosas. ¿Por qué? Porque, aun reducida a la servidumbre, la autoconsciencia es espíritu, y al trabajar las cosas pone en ellas su ser espíritu, les da la permanencia de lo espiritual y realiza así el ser más propio de ellas. Siendo la autoconsciencia espíritu, y por ello la manifestación del *logos*, formando a las cosas despliega no solo su unidad, sino también, y ante todo, la unidad del *logos* en general.

El carácter contradictorio de la práctica humana frente al concepto puro de reconocimiento nos trae así al punto, a nuestro modo de ver decisivo, del planteamiento hegeliano. El concepto de autoconsciencia y el de reconocimiento presuponen la unidad espiritual en la que discurren, unidad caracterizada en la *Fenomenología* en los siguientes términos:

Espíritu es la sustancia universal, igual a sí misma y permanente –el inmovible e irreductible *fundamento* y *punto*

de partida del obrar de todos- y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconsciencia. Esta sustancia es, así mismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar (F, pp. 259-260).

No está de más recordar el pasaje en el que Hegel describe al reino de la ética como «*unidad* espiritual absoluta» en la que «se contempla, en la independencia del otro, la perfecta unidad con él», unidad «que irradia en muchas esencias totalmente independientes, como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí», y es a la vez «la obra producida por ellas» (F, pp. 209-210). Es esa unidad en la que discurre el reconocimiento más o menos recíproco entre autoconsciencias, más o menos impuesto por leyes o por tradiciones. Hegel sabe muy bien que «el movimiento del reconocimiento» es lo que presenta ante nosotros «el desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación» (F, p. 113) y que en el encuentro de dos autoconsciencias, en el que para cada una deviene «la unidad de sí misma en su ser otro», está ya presente para el filósofo «el concepto de espíritu».

Al ocuparse de «la realización de la autoconsciencia racional por sí misma», una vez que la autoconsciencia se ha convertido en «autoconsciencia reconocida que tiene la certeza de sí misma en la otra autoconsciencia libre» (F, p. 209), Hegel reitera que la posibilidad del saber de la otra autoconsciencia como libre y autónoma, y al mismo tiempo idéntica a mí, se funda en un todo común, los hábitos éticos del pueblo, que determinan la conciencia de todos y son al mismo tiempo las obras de ellos. El saber de cada uno es constitutivo de la «sustancia universal», y con ello también del otro independiente, es la unidad espiritual de «el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*», que ya al comienzo del capítulo «Autoconsciencia» se anticipa como objetivo del proceso del reconocimiento (F, p. 113). Hegel ve ahora realizada esa anticipación, constata que «en el espíritu universal cada uno tiene la certeza de sí mismo» y «está tan cierto de los otros como de sí» y describe finalmente la realización de la razón en términos muy plásticos:

Contemplo en todos que son para sí mismos esta esencia independiente como lo soy yo; contemplo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los contemplo a ellos como yo, y me contemplo a mí como ellos (E, p. 210).

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817, el concepto de autoconsciencia universal se ve aún más detalladamente remitido a la sustancia espiritual. En el parágrafo 436 leemos:

Esta reaparición universal de la autoconsciencia [...] es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del Estado; lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama (E, p. 481).

Creo haber mostrado y documentado que la teoría hegeliana del reconocimiento adolece de la misma primacía de la unidad presupuesta que se da en la lógica reflexiva de la esencia, que hace que el despliegue del movimiento de reconocimiento entre las autoconsciencias individuales pierda mucho de su peso, al verse absorbido por la unidad sustancial en la que se realiza la razón. El reconocimiento se fundamenta en una unidad espiritual en la que discurre. La unidad de la autoconsciencia corresponde en gran medida a la absoluta negatividad de la esencia, a una reflexión que solo puede mantener su unidad si su otro le es igual, si ella misma es sin dejar de ser lo otro. El reconocimiento sirve básicamente para que las autoconsciencias individuales se desempeñen como testigos de la unidad de la autoconsciencia universal o espíritu, al superar en el «movimiento del reconocimiento» (E, p. 113) su resistencia a ella, resistencia que la hacía finita.

La unidad con el otro es la imagen del espíritu: «El *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*» (E, p. 113). Para la autoconsciencia, esta unidad espiritual está siempre ya presupuesta como condición de la posibilidad de su concepto. No hay que perder de vista que una autoconsciencia singular, para Hegel, es solo una «magnitud llamada a desaparecer en el espíritu universal» y que además de ser fugaz es

inefable, «pues la figura singular es, como la autoconsciencia singular, en cuanto ser supuesto, inexpressable» (F, p. 191). La autoconsciencia es apenas un individuo, a menos que partamos del concepto de espíritu, en el que se fundamente la unidad de la autoconsciencia que en otro se conoce a sí misma y que rebasa siempre los fugaces límites de la individualidad. La retrorreferencia del significado del reconocimiento al del espíritu y la admisión de que solo la unidad presupuesta del espíritu integra la otredad duradera que emerge de relaciones reales de reconocimiento en lo que une a unidad y diferencia sugieren que la autoconsciencia no se realiza primariamente en el reconocimiento por otro y sí más bien en la espiritualización o «formación» de las cosas, de la naturaleza. La autoconsciencia pone en las cosas su esencia, su ser espíritu, y realiza con ello el ser más propio de las cosas, al integrarlas a la unidad espiritual. Autoconsciencia es espíritu, y espíritu es la manifestación del *logos*. Al *formar* la cosa, la autoconsciencia despliega no solo su unidad, sino la unidad del *logos* en general. Así, en tanto que en el reconocimiento de la conciencia singular por parte de otra conciencia singular se mantiene la diferencia, ya que cada autoconsciencia es un individuo, sin embargo, a raíz de la transformación formativa de la cosa, cuyo sentido solo radica en la autoconsciencia, queda superada toda alteridad, a menos que insistiésemos en el *ser en sí* de la cosa, que jamás pasará de ser fundamento vacío, por ficticio, de cualquier determinación.

En general, podemos decir que con el principio de reconocimiento Hegel no quiso generalizar el patrón de un tipo especial de acción o de relaciones sociales, sino más bien indicar la estructura del proceso formativo de la autoconsciencia universal como realización de la razón y del proceso formativo de la conciencia individual en el interior de aquel como estructura que determina cada vez de manera específica formas de interacción y de relaciones sociales. Recordemos que desde un comienzo la teoría de la conciencia no fue para Hegel teoría de autorreflexión pura, como la había concebido Fichte, sino teoría del proceso de formación de la conciencia a través de la interacción social y de las instituciones.

El fundamento de la unidad espiritual de la autoconsciencia es la unidad del *logos*. Como concepto de esta unidad, el *yo* para Hegel

no es, como lo fue para Kant, condición de integración de la multiplicidad experimentada, sino su totalidad. En la unidad del yo toda multiplicidad está superada, y la experiencia jamás es experiencia de algo extraño, sino experiencia de la determinación inmanente a sí misma. La exposición fenomenológica del desarrollo de la autoconsciencia parece partir de «nuestro yo», de una consciencia como consciencia de lo otro, pero en el fondo lo que se describe es el proceso de reidentificación de lo otro como reidentificación de sí misma, el proceso de emancipación de la consciencia del olvido de sí misma hacia el saberse de sí misma en todo lo que sabe. La estructura de este saber es analizada por la lógica de la reflexión, en la que Hegel trata de demostrar que lo otro de la reflexión es expresión necesaria de ella misma y que la reflexión es negatividad absoluta, cuya unidad articula la unidad del *logos*.

Insistamos, para terminar, que en la *Ciencia de la lógica* Hegel se propone mostrar que aceptar lo otro como presupuesto independiente de la «reflexión extrínseca» no pasa de ser un prejuicio indefendible. Su argumento, recordemos, es que la reflexión niega el límite que traza frente a lo otro al que presupone como tal en el instante mismo en que lo determina. La determinación implica la pretensión de alcanzar el otro, pretensión que niega la delimitación previa, la negación del otro que supuestamente no es reflexivo. Dicho en otras palabras, la reflexión determina a lo otro como su contrapuesto irreflexivo. Al determinarlo al mismo tiempo según sus propias categorías, es la reflexión determinación de lo ya determinado, y, por tanto –*omnis determinatio est negatio*–, negación de la negación, realización involuntaria de la estructura del *logos* mismo. Hegel cree que el límite que traza la reflexión lo traza en el interior de ella misma. De ahí que reflexión de la reflexión sea reidentificación de lo otro mismo como reflexión, como inmanencia absoluta. Sucede, sin embargo, que nuestra reflexión, la «reflexión extrínseca», tiene límites, y estos límites con lo otro no tienen su fundamento en sí mismos. Hay un «juicio originario» que precede a nuestra reflexión, en vez de provenir de ella. Su fundamento se sustrae, entonces, a todo conocer determinado. El límite que el pensamiento judicativo, según sus categorías, pone en el objeto

tratando de determinarlo es expresión de su pretensión de hacerlo igual a sí, pretensión que jamás podrá hacer realidad. El otro sigue siendo lo otro, objeto de reflexión, y el fundamento de su otredad se mantendrá siempre de este lado de la reflexión.

Althusser echó de menos en la concepción hegeliana de la contradicción «la verdadera complejidad del pensamiento que se necesita para que este pueda captar la compleja realidad». Vio en esa concepción una «interiorización acumulativa» que solo tiene apariencias de complejidad y no corresponde a la realidad. Las unidades parciales compuestas de conceptos opuestos homogéneos, y de las que emerge en últimas la unidad de la totalidad de los conceptos del pensar puro, dan ya a conocer la unidad total, puesto que son siempre *partes totales* (Althusser, 1968, pp. 64-65). Si se gana una concepción realmente compleja de las contradicciones, de manera que en ellas no se piensen tan solo momentos homogéneos, se habrá dado un paso importante para evitar que lo otro sea escamoteado en un pensamiento especulativo. Se necesita, no obstante, un paso adicional para deshacer la homogenización de los conceptos y hacerle justicia a *lo otro* en el pensamiento. En su conjunto, la dialéctica tiene que ser vista dentro de sus límites, para lo que hay que abordar la diferencia como instancia autónoma, no reducible al momento de la contradicción ni soluble finalmente en esta –acogiendo impulsos de Adorno, Heidegger, Foucault y Derrida–.

El eurocentrismo homogenizante de la filosofía hegeliana de la historia

Si recordamos algunas de las afirmaciones eurocéntricas de Hegel, ante todo en el ámbito de la filosofía de la historia y de la cultura, en su última época berlinesa (de 1813 a 1831), veremos que muy difícilmente se las pueda aislar de la homogenización lógica del ser otro dentro del sistema del último gran pensador sistemático y nos haremos conscientes de la necesidad de volver por los fueros de *lo otro* y de los otros a partir de la filosofía de la diferencia y de la necesidad de esbozar una filosofía radicalmente pluralista para el momento de agudos conflictos que vive nuestro mundo.

A manera de excurso final volvamos brevemente sobre la, para muchos, «ominosa» filosofía hegeliana de la historia. Se trata de una lectura de información histórica desde el punto de vista de la filosofía, es decir, desde el punto de vista universal del espíritu que es siempre actual y para el que el pasado no existe más que como presente grávido de lo que ha sido (Althusser, 1968, p. 4). Y así como lo que hace un historiador está condicionado por sus propias categorías, así también la lectura que hace el filósofo de la historia está determinada por «el simple pensamiento de la razón», esto es, por la idea de la racionalidad del devenir del mundo, la idea de que lo que acaece en la historia universal es de la razón. Semejante prejuicio de la lectura filosófica de la historia no es un prejuicio a los ojos del filósofo, ya que el conocimiento especulativo de la filosofía demuestra que la razón es tanto la sustancia como la forma de toda vida natural y espiritual, el contenido y la puesta en obra del contenido de todo lo que es.

La historia universal, como la ve Hegel, se inicia en el Oriente, que si bien aportó condiciones para la humanización de la vida, no le confirió importancia a la libertad individual. Esto cambió en la antigua Grecia, a pesar de que entre sus hombres libres no se llegó a la cabal autodeterminación, pues se regían por normas morales y sociales que emanaban de las tradiciones de la *polis*. La moralidad como tal solo surge con la crítica de los sofistas al orden establecido. El socratismo lleva al desmoronamiento de la civilización griega, que entonces le da paso al mundo romano, dentro del que el individuo, sometido a la universalidad abstracta del Estado, termina a su vez convertido en universalidad abstracta. Del desgarramiento interior que resulta de semejante estado de cosas comienza a emerger la subjetividad espiritual que finalmente se despliega en el cristianismo, cuyo apogeo se da con la Reforma protestante, al quedar plenamente reconocido el derecho del individuo a determinar su propia vida de acuerdo con principios racionales.

Hegel pensó que los pueblos germánicos de su época disfrutaban de condiciones que combinaban libertad objetiva con libertad subjetiva, es decir, condiciones para que los hombres llevaran una vida organizada y civilizada y al mismo tiempo tuvieran la con-

vicción de que lo hacían no por imposición ajena, sino como una propia realización. Hegel no era, sin embargo, tan ingenuo como para creer que el ideal del libre autodesarrollo se hubiese alcanzado de una vez por todas. Lo que él sí sabía era que aquel ideal se estaba realizando como nunca antes en la historia humana, y creía que esta historia era un proceso racional por haber llevado a semejante resultado. Como vemos, el proceso de la historia para Hegel tiene una unidad especial, porque consiste en una serie de intentos, cada vez más exitosos, de realizar plenamente la libertad. La historia tenía sentido no porque culminara en Prusia, sino porque desembocaba en la sociedad abierta de Europa septentrional, que incluía también a Inglaterra y a Escandinavia. La vida libre del espíritu que es posible en esta sociedad es como la quinta esencia del mundo, mundo que es a su vez expresión del espíritu.

Hegel asume un punto de vista eurocéntrico y se vale de patrones europeos para enjuiciar la importancia de condiciones y eventos históricos. Y si bien no se puede decir que haya sido racista, es claro que, por referir toda la historia a lo europeo, no puede hacerle justicia a las demás culturas para tomarlas, por así decirlo, en su propio terreno. Recordemos que, en tiempos de Hegel, Johan Gottfried Herder y Alexander von Humboldt, entre otros, habían comenzado a insistir en la muy amplia diversidad de la naturaleza humana reflejada en la multiplicidad de civilizaciones (Walsh, 1971, pp. 181 ss.). Hegel sabía de esa diversidad, pero la pensaba ante todo en sus diferencias respecto a la cultura europea. Y si bien el sujeto de la historia hegeliana es en últimas el espíritu, de cuyo proceso único forman parte todos los pueblos a manera de etapas, no se puede olvidar que el sentido de todo el proceso se da en la absolutización teleológica de la etapa europea protestante. Por esto quizá fue Hegel impermeable al historicismo y al relativismo, que estuvieron de moda en los últimos años de su vida bajo la influencia del romanticismo.

El eurocentrismo de Hegel parece complementarse con el determinismo presente en su controvertido ensayo *El fundamento geográfico de la historia universal*. Lo que le interesa allí a Hegel no es el suelo como localización exterior, sino el tipo natural de

localización, siempre en precisa correlación con el tipo y el carácter del pueblo que es hijo de tal suelo (PhWG, p. 188). No se trata, pues, de determinismo en el sentido de dependencia del carácter de un pueblo de su entorno natural: lo que hay es una correlación en el sentido de correspondencia. Y aunque Hegel se esfuerza por distanciarse de las ideas en boga desde Montesquieu acerca del condicionamiento por el clima, acepta que este influye, en la medida en que ni la zona tórrida ni la zona fría sean suelo propicio para la libertad del hombre, limitando fuertemente la consistencia de la dialéctica del espíritu y la naturaleza.

Dejando de lado la cuestión de la validez de estas últimas afirmaciones, que Humboldt ya había rebatido con base en sus observaciones sobre el terreno de la América tropical, cabe preguntar si la idea hegeliana de correlación se sustrae, como él cree, a la lógica del determinismo. ¿Acaso al absolutizar la autodeterminación del sujeto en la sociedad europea protestante como meta y sentido de la historia no se está ya excluyendo de esta a las cuatro quintas partes del género humano? ¿No conduce esa absolutización de algo particular a que un factor exterior, como el clima, decida *a priori* sobre las posibilidades de reflexión y de libertad de la conciencia humana?

Bibliografía

- Althusser, L. (1968). *Für Marx*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. [WL] (1966). *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Hegel, G. W. F. [CL] (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Hachette.
- Hegel, G. W. F. [F] (1973). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [E] (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. [PhWG] (1980). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. (Band 1. *Die Vernunft in der Geschichte*). Hamburg: Felix Meiner.
- Henrich, D. (1978). Hegels Logik der Reflexion: Neue Fassung. *Hegel Studien*, Beiheft 18.

Walsh, W. H. (1971). Principle and prejudice in Hegel's philosophy of history. En Z. A. Pelczynski (Ed.), *Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

¿Puede hablarse de discontinuidad en el ser indeterminado?

Ignacio Abello

A manera de introducción

El párrafo 84 inicia la primera sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con «La doctrina del ser». En este párrafo, siguiendo su estilo de análisis, Hegel nos presenta todas las posibilidades que tiene el ser en su desarrollo. Es una presentación de la totalidad del problema y de los momentos por donde va a transitar el ser.

Esta manera tan compleja que tiene Hegel de presentar los problemas constituye, paradójicamente, una ventaja, en la medida en que, desde el comienzo, señala las rutas que se van a seguir e indica de manera clara cómo el pensamiento dialéctico que muestra los diversos desarrollos del pensamiento, de la conciencia o de la historia, por ejemplo, en ningún momento puede partir de un *a priori* del conocimiento, sino que, por el contrario, debe partir de sus propios resultados, en tanto que ese conocimiento solo se da en la medida en que se construye. De allí que siempre sea necesario construir y ver en cada momento el estadio de desarrollo en el que se encuentra.

En sentido estricto, lo que hace Hegel con esa manera de presentación, que hemos llamado de forma incorrecta «estilo», con-

siste, por una parte, en mostrar en cada instante la única manera posible de desarrollar el proceso del pensamiento, es decir, los distintos pasos que el pensamiento sigue, y, por otra parte, para no llamar a engaños a nadie, en señalar que su tarea no es otra que la de reconocer ese proceso y que solo en la medida en que se lo reconozca es posible su propia transformación. Se trata, dicho en palabras del mismo Hegel, de que «el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso» (FD, p. 26).

Se trata de llegar a re-conocer con los mismos elementos que el pensamiento se ha dado, sin que esto sea una petición de principio, porque no se están dando previamente y desde afuera las herramientas con las que se va a practicar ese reconocimiento, y de esa manera tampoco es un método en el sentido corriente de la palabra, por cuanto no busca que los resultados verifiquen la validez de los postulados, sino que, por el contrario, busca encontrar, en la medida en que ese re-conocimiento se va practicando, los instrumentos y los procesos con los que se va trazando el camino.

Tampoco es un método de carácter formal, porque aquí de lo que se trata es de mostrar cómo el pensamiento, la conciencia o la historia, para seguir mencionando esas tres nociones, se han ido realizando a sí mismas, es decir, que no se está imponiendo una manera de comprender, sino que esa es la forma como, para el caso particular de la lógica, que es el que vamos a tratar aquí, el pensamiento se piensa y en la medida en que se va pensando se va realizando. En este sentido, dice Hegel en la *Ciencia de la lógica*: «Este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia delante» (CL, p. 50). Aunque Hegel utiliza en este texto la palabra *método*, es claro que no corresponde a lo que corrientemente denominamos como tal, si tenemos en cuenta que lo aquí planteado incluye objeto y contenido y que, además, es el contenido el que impulsa sus propios cambios.

Además de lo anterior, es importante anotar que se está planteando un gran cambio en la noción que se tenía, y de alguna manera se sigue teniendo, de la lógica. En efecto, la lógica desde Aristóteles hasta Kant fue vista en términos generales como un

saber que conocía las formas del pensamiento, que eran absolutamente independientes de su contenido, por cuanto el pensamiento, desde el punto de vista lógico, era visto vacío de contenido y se consideraba que lo único que poseía eran estas formas puras con las que se podía aproximar al conocimiento de un objeto, cualquiera que este fuera. Es claro que esta es una concepción que puede ser fuertemente debatida, por cuanto se puede argumentar que Aristóteles, después de haber tratado las categorías en sus escritos de lógica y haberlas considerado como determinaciones del pensamiento, las traslada a la metafísica y las considera como atributos del ser. Igualmente se puede decir de Kant cuando introduce la lógica trascendental, en la que las leyes alcanzan al objeto mismo, aunque solo sea en su existencia fenomenal.

Sin embargo, Hegel va a desarrollar una nueva lógica completamente distinta a las anteriores, en la que el contenido no es extraño al pensamiento, sino que, por el contrario, es parte integral de ese pensamiento. En la introducción a la *Ciencia de la lógica*, dice:

La carencia de contenido de las formas lógicas se encuentra más bien solo en la manera de considerarlas y tratarlas. Cuando son consideradas como determinaciones firmes, y por ende desligadas, en lugar de ser reunidas en una unidad orgánica, son formas muertas, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente. Por eso carecen de contenido sólido, esto es, de una materia, la que sería en sí misma un contenido valedero. El contenido de que carecen las formas lógicas no es más que una base firme y una concreción de aquellas determinaciones abstractas: y esta esencia sustancial suele buscarse para ellas en su exterior. Pero la misma razón lógica es lo sustancial o real, que contiene en sí todas las determinaciones abstractas, y constituye su unidad sólida, absolutamente concreta. En consecuencia, no se necesita buscar muy lejos lo que se acostumbra a llamar materia. Si la lógica parece carente de contenido, no es culpa de su objeto, sino solo de la manera como ese objeto está concebido (CL, p. 45).

En este primer párrafo de «La doctrina del ser», nos vamos a encontrar, entonces, con toda la perspectiva dialéctica del ser en

su desarrollo y al mismo tiempo frente a lo que no tiene límites, frente a una lógica que no termina nunca, que no deja nada de lado, por tratarse del pensamiento en su proceso de autorrealización. En consecuencia, la pretensión es de totalidad, que nada se encuentre por fuera del proceso de su desarrollo. Desde esta perspectiva, esto solo es posible en la medida que no se parta de una lógica en la que mundo y conocimiento sean dos entidades absolutamente separadas ni tampoco de una lógica en la que el pensamiento no participe directamente del mundo o de una en la que el pensamiento tenga unas formas específicas de conocer un mundo que le es extraño.

Por oposición a lo anterior, en la *Ciencia de la lógica* vamos a ver que el pensamiento se construye al mismo tiempo que se construye el mundo. Esto no significa que pensamiento y mundo sean una y la misma cosa, sino simplemente que no se puede pensar el uno sin el otro, debido a que cada uno es necesario para que el otro sea y, en consecuencia, no puede darse el uno sin el otro.

Solo en estos términos es posible hablar de totalidad, por cuanto la invitación que nos hace Hegel es la de reconstruir la propia historia del pensamiento, la de repensar la manera como ha sido esa historia, cómo se ha hecho y qué ha devenido. Es por esto precisamente que no puede quedar nada por fuera de ella, por ser el propio pensamiento el que la ha vivido y construido. Lo anterior no quiere decir que se trate de una historia lineal y acumulativa, sino de la historia propia del pensamiento en tanto que proceso en el que vemos surgir los diversos conceptos y cómo estos, a partir de sus contradicciones internas, hacen surgir nuevos conceptos que recogen-transforman los anteriores.

En síntesis, lo que encontramos en el texto es la manera como el pensamiento se construye y se realiza en el mundo, y que por conocer los resultados de ese proceso, por saberlo vuelto mundo, puede partir de él, lo que quiere decir que este inicio no es, en sentido estricto, un inicio, sino el resultado de un saber constituido. Por consiguiente, lo que vamos a realizar es, para decirlo de alguna manera, una segunda lectura del texto, o, en otros términos, repensar al pensamiento pensándose. Siguiendo esta dirección, Hegel afirma:

Hago presente que las divisiones y títulos de los libros, secciones y capítulos que presenta esta obra y las aplicaciones que a ellos se refieren solo tienen el propósito de permitir una ojeada previa y que su valor real es solamente histórico. No pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia, no son más que un ordenamiento de la reflexión extrínseca, que ya ha recorrido todo el conjunto de la elaboración, y que por consiguiente conoce de antemano la sucesión de sus momentos y los expone, antes que se presenten por medio de la cosa misma (CL, p. 51).

El párrafo 84 inicia con la siguiente afirmación: «El ser es el concepto puramente en sí», es decir, que el ser es lo que es, es lo inmediato, lo que primero aparece. Por eso cuando Hegel comienza a hablar del ser como cualidad, lo que en la *Enciclopedia* corresponde al párrafo 86, se tratará del problema del inicio, problema que, en sentido estricto, solo es posible reconocer por sus determinaciones posteriores, en tanto que es pasar a un otro (de-sí), mientras que en su desarrollo en «La doctrina de la esencia», una vez que ha pasado a un otro (de-sí), es aparecer en su otro, y en «La doctrina del concepto» es el desarrollo del de-sí que es su otro, o un otro que es sí (de-sí).

El ser como concepto puramente en sí es la universalidad abstracta, es la pura relación a sí de la inmediatez, es una identidad indiferenciada que coincide plenamente consigo misma y que justamente por eso no puede permanecer en esa indeterminación, porque se agotaría en esa instancia lógica, es decir, que solo podemos hablar de indeterminación en la medida en que conocemos los momentos posteriores, las sucesivas determinaciones que el ser se va dando. Permanecer en la indeterminación es, haciendo un razonamiento por el absurdo, permanecer en el momento anterior a que el ser sea ser, a que el pensamiento piense, a que el mundo devenga mundo, lo que significaría que no habría ni pensamiento ni mundo y que, en consecuencia, no sería posible pensar el ser como puramente en sí, por cuanto no habría nada. Entonces solo es posible construir la abstracción del ser como concepto puramente en sí, en la medida en que tenemos las determinaciones posteriores.

De acuerdo con esto, ¿por qué no iniciar a partir del ser determinado, tal y como lo propone Jean Wahl en su texto *La lógica de Hegel como fenomenología* (1973)? Veremos la imposibilidad de este planteamiento más adelante, cuando hablemos del ser como ser indeterminado en el real inicio del problema.

El ser como concepto en sí no puede, entonces, permanecer en esa coincidencia de sí a sí, tiene que salir, tiene que pasar a otro, tiene que encontrar sus determinaciones (sus propias diferencias) fuera de sí. Sin embargo, ese fuera de sí no existe, porque fuera de sí no hay nada, es decir, ese salir no puede ser otra cosa que la exteriorización del interior de sí como interior. Todo esto no es posible, naturalmente, tal y como ya lo hemos anotado, sino desde una lógica en la que el pensamiento no es visto de manera estática, vacío de contenido, cuya función sería aplicar correctamente las formas de ese pensamiento a un mundo exterior que le es absolutamente extraño e indiferente, sino en una lógica en la que el pensamiento es el generador de lo otro, en el que, al exteriorizarse, hace surgir el mundo en tanto que mundo, y es allí donde se plasma y se realiza y es allí donde el mundo como pensamiento realizado deviene mundo.

La filosofía ha sido siempre, de una u otra manera, una reflexión sobre el mundo que busca comprender lo que es ese mundo y la realidad que lo constituye. Sin embargo, en el caso de Hegel, aunque la reflexión sigue siendo la misma, lo verdaderamente novedoso es buscar esta explicación desde adentro, desde un pensamiento que forma parte del mundo y que lo constituye en la medida en que él mismo se va constituyendo. Es al mismo tiempo poner la filosofía del lado del mundo, en la medida en que el mundo es el resultado del pensamiento realizado, lo que significa que decir mundo es decir realización política, económica, social, científica, etc.

Si con Kant el mundo deja de ser totalmente distinto, en la medida en que se corresponde con las categorías con las que se puede pensarlo, con Hegel se termina la separación entre los dos, se deja de concebirlo como algo extraño que debe ser conocido por un ser que es igualmente extraño a ese mundo, para convertirlo en el proceso de desarrollo del pensamiento volviéndose mundo,

volviéndose realidad y, en consecuencia, comprendiendo el pensamiento y el mundo de manera dinámica, de manera cambiante. Todo lo anterior quiere decir que Hegel puso a pensar la filosofía desde su devenir, no ya de manera atemporal, sino comprometida con su época, con su momento y con sus situaciones. Desde esta perspectiva podemos decir que con Hegel se abre la posibilidad de comprender los cambios de la propia filosofía, de comprender el pensamiento contemporáneo, al que, de hecho, abre sus puertas, en la medida en que no solo cuestiona todas las formas anteriores de comprender y explicar el mundo, sino también porque desestabiliza todos y cada uno de los conceptos tenidos como inamovibles por Occidente.

Si bien es cierto que Hegel termina creando el más cerrado de los sistemas, desde el que la totalidad es explicada, también es cierto que en la conformación de ese sistema abrió todas las puertas y puso todos los conceptos a depender del momento histórico en que se constituyen, dando de esta manera un carácter dinámico a todos ellos. Podríamos afirmar que Hegel llevó a su máxima elaboración la filosofía como sistema que comprende la totalidad, tal y como lo veremos más adelante, que al hacerlo la agotó y que es en el proceso de su elaboración donde se muestra la necesidad de nuevas perspectivas, de nuevas formas de orientar el pensamiento. Por eso podemos encontrar en él los trazos de casi todas las preocupaciones del pensamiento contemporáneo.

Después de afirmar en el parágrafo 84, que sirve de introducción general a «La doctrina del ser», que «las determinaciones del ser son, en cuanto son y en su distinción, opuestas unas a otras» (E, § 84), Hegel continúa: «Esta ulterior determinación es a la vez un ponerse exteriormente, y con ello un desarrollarse del concepto que era primero en sí, y a la vez el ir a sí del ser, un sumergirse de este en sí mismo». Bernard Bourgeois, en el comentario a pie de página que hace de este parágrafo, dice:

Pero la exteriorización de lo interior a sí no se realiza sino en la medida en que lo interior se exterioriza como interior, que lo idéntico se diferencia como idéntico, en síntesis, que la diferencia o determinación del concepto presente un contenido en el cual este

se reencuentre en su identidad, pero ahora de manera distinta. [...] La progresión del concepto, que es a la vez la exteriorización de su interioridad y la interiorización de esta exteriorización, puede ser expuesta como el pasaje que, por medio del para-sí, conduce del en-sí (*an-sich*) a un dentro de sí (*in-sich*) (Ea, p. 347).

Ese volver a sí, ese reencontrarse del ser con el ser pero distintamente, es el movimiento dialéctico propiamente dicho, pues el volver a sí diferenciado nos muestra cómo el pensamiento se realiza exteriormente, sin que esto signifique que se quede afuera, sino que el pensamiento se compromete con su realización, que no es extraño a él por formar parte de él mismo. Aquí vemos claramente el surgimiento de la filosofía social, pues se muestra la imposibilidad de seguir pensando el mundo en términos de sujeto-objeto, como si fueran dos elementos extraños entre sí, donde el sujeto se encuentra distanciado del objeto por no tener nada en común con él y se encuentra distanciado del mundo, donde necesariamente ese pensamiento ha actuado y sigue actuando. A partir de Hegel ya no es posible seguir pensando el mundo desde unas categorías válidas para cualquier tiempo y cualquier lugar, sino que, por el contrario, nos obliga a pensar el pensamiento desde sus resultados, es decir, nos obliga a pensar que soy hijo de mi tiempo y que es desde allí como tienen que surgir de manera necesaria los nuevos elementos de comprensión y transformación tanto del sujeto como del objeto.

Un sumergirse de este en sí mismo –continúa el párrafo– es la permanente dinámica del ser, es llenarse de mundo constituido, es ser el ser en el mundo mismo, pues el ser es plenamente en cada uno de sus momentos, no aparece nada más allá de él, todo le pertenece, nada puede escapársele, no existe fisura por donde se pueda huir, porque además no hay nada por fuera de él. Por todo esto, el ser es totalidad, deja de ser inmediato, que es lo que lo define inicialmente como ser, y comienza a mediatizarse hasta llegar a ser reflexión dentro de sí y se convierte en esencia.

El ser como totalidad, es decir, vuelto sobre sí mismo, en cualquiera de sus momentos, es la totalidad misma, pues cada uno de

sus momentos marca su propio desarrollo. Por consiguiente, en cada uno es la totalidad misma, por no haber nada más allá de esta realización ni de lo que en cada instante ha construido. Esta totalidad no significa su agotamiento, sino el recogimiento necesario para volverse a desplegar, para abrirse nuevamente y volcarse sobre el mundo. Por eso en cada uno de esos momentos vuelve a ser concepto puramente en sí, es decir, que es totalidad en el momento de su constitución, pero se convierte en totalidad singular dentro del conjunto del devenir del ser.

El círculo singular, siendo en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una más amplia esfera: el todo; el todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario (E, § 15).

Cualquier momento del desarrollo del ser es, pues, su máxima posibilidad y es, por definición, el absoluto, entendido no como una fuerza extraña que ejerce su acción para que se desarrolle cada una de las determinaciones del ser, sino, por el contrario, siendo cada una de estas determinaciones en su propia realización y no siendo nada fuera de esta. Justamente por esto, el proceso que lleva a la supresión de la inmediatez por la totalidad nos permite comprender la afirmación de Hegel en el parágrafo 85, según la cual todos los momentos de despliegue del ser «pueden ser considerados como definiciones de lo absoluto, como las definiciones metafísicas de Dios» (E, § 85).

El absoluto es cada uno de los momentos del desarrollo del pensamiento, y es percisamente por esto que cada uno de los momentos del desarrollo del ser es el absoluto. Por esta misma razón, esto es, porque no existe algo «dado» sino en la medida que ese «dado» es un «por hacer», ya que siempre se está en movimiento y no hay nada más allá de lo que ese movimiento produce, cualquier momento del desarrollo de sus determinaciones puede ser definido como Dios. Esto puede ser visto como la limitación del pensamiento para pensar a Dios en su grandeza y en lo que verdaderamente es, tal y como lo veía Tomás de Aquino, en el sentido de que pensarlo tal y como él es sería ser el mismo Dios. Por consiguiente, la única

alternativa posible es pensarlo desde la limitación humana, que solo nos permite hablar de él de manera negativa, es decir, por lo que no es, siendo esta su máxima posibilidad para pensarlo, lo que, de hecho, lo convierte en lo impensable. La otra alternativa es la que nos plantea Hegel, ya no por vía negativa, como lo hace Tomás, sino por vía afirmativa, según la cual el pensar a Dios tiene que ser desde cada uno de los momentos del desarrollo del pensamiento, como momento y como totalidad, y no puede ser para el pensamiento nada distinto de esos momentos.

Justamente por lo anterior, solo la primera y la tercera determinaciones lógicas pueden darse como definiciones metafísicas de Dios, es decir, el ser y el concepto, pues la primera es la simple determinación idéntica a sí misma y la tercera es «el retorno de la diferencia a la relación simple consigo misma» (E, § 85), mientras que las segundas, que corresponden a la esencia, o sea, a la diferencia, no pueden ser pensadas como definiciones metafísicas de Dios, pues este, en tanto que es pura identidad, no puede pensarse por fuera de sí mismo, porque llegaría a ser lo otro de sí mismo, no como sí, sino distinto de sí mismo, y perdería su univocidad.

Si Hegel hubiera afirmado que la definición metafísica de Dios se podía hacer desde la segunda esfera del desarrollo de la idea lógica, en ese momento las diversas acusaciones que se le hicieron como panteísta tendrían validez, pues la diferencia marcaría efectivamente la presencia de Dios en todas las manifestaciones del pensamiento en el mundo, en tanto que diferentes. En síntesis, podemos concluir esta introducción diciendo que Hegel plantea en la *Lógica* que la definición de Dios no puede ser distinta de la planteada por el pensamiento, por ser el pensamiento en sus diversas determinaciones el que va formando los distintos momentos del absoluto que corresponden a la máxima posibilidad del pensamiento en su desarrollo y porque solamente ahí, como resultado de un proceso que pasa por la diferencia, podemos hablar de lo idéntico.

La cualidad

Comenzar por la cualidad es modificar el orden tradicional de las categorías del ser, porque dentro de ese otro orden se trata de

mostrar cómo el ser llega a calificarse en tanto que resultado de un proceso en el que las determinaciones externas al ser, indiferentes al ser, señalan desde afuera lo que es y los límites de lo que es.

Al fijarse desde afuera los límites y ser la cualidad una característica derivada de esos límites, es decir, que como cualidad procede de lo dado externamente, el ser queda plenamente delimitado, encasillado en una categorización, que no presenta ninguna variación posible por depender de elementos que le son externos, por no tener, como en el caso en el que la cualidad es el elemento propio del ser, su especificidad a partir de lo que es, de lo que lo hace ser. Eso permite, por consiguiente, fijar los límites desde su interioridad. De esta manera, como veremos más adelante, todo está en movimiento, todo se transforma, pero en cada uno de sus momentos el ser es lo que es en tanto que resultado de sus diversas determinaciones y es el que fija los límites de su exterioridad a partir de su interioridad.

En cambio, si todo es fijado y determinado desde la exterioridad, el ser permanece estático, aunque internamente se transforme, por cuanto las determinaciones, al ser planteadas desde afuera, no permiten cambios dentro del ser en tanto que es, aunque de hecho se puedan dar, pero no los tiene en cuenta, mientras permanezca como forma externa de la determinación.

La cualidad es ante todo la determinación idéntica al ser, de tal manera que cualquier cosa deja de ser lo que es si pierde su cualidad. La cantidad, por el contrario, es la determinación exterior al ser, la cual le es indiferente. Así, por ejemplo, una casa permanece siendo lo que ella es, aunque sea más grande o más pequeña, y un rojo sigue siendo un rojo, aunque sea más claro o más oscuro (E, p. 90, agregado).

Al iniciar la lógica por la cualidad en tanto que elemento específico del ser, nos encontramos con que el ser es primero y antes de todo ser como ser en sus posibilidades de ser y, por consiguiente, de transformación, siendo esa su posibilidad, por ser su característica fundamental. Es desde allí, desde el ser como cualidad, de donde surgirá la necesidad de la cantidad, es decir, la cantidad en este

proceso es una de las posibilidades de su desarrollo y está determinada por la cualidad. De esta manera, desde la cualidad surgen las posibilidades de la cantidad, y ella determina el ser desde el conjunto de sus relaciones internas. Así, todo el proceso de desarrollo del ser está dado a partir de lo que el ser es como ser.

En este caso, nos encontramos en presencia de un fenómeno de singular importancia, pues desde esta perspectiva, si se produce una transformación en la cualidad, se modifica la totalidad del ser en tanto que ser y, por ende, cambia radicalmente la cantidad. En cambio, si la cantidad fuera la que determinara la cualidad, su cambio solo modificaría la cantidad, pero no el ser en cuanto ser.

Con este planteamiento, Hegel pone en claro dos perspectivas radicalmente opuestas del mundo, que van a repercutir en el desarrollo del saber y del actuar de ese saber, pues, si partimos de la cantidad, el mundo donde habita el ser, donde el pensamiento piensa, es un mundo donde los elementos de su diversidad son independientes y autónomos. Por consiguiente, al modificarse alguno de estos elementos, no se alteran ni transforman los demás.

El otro es el mundo de la relación, donde cada uno de los elementos es interdependiente y necesario con relación a los otros. Allí todas las formas de manifestación de la cualidad son resultado de su propia transformación y cualquier modificación afecta cada una de las partes que conforman el todo y, en consecuencia, el todo mismo.

Múltiples ejemplos podrían darse para ilustrar lo anteriormente dicho, tanto en el nivel teórico como en el práctico. Sin embargo, hay uno especialmente interesante, en la medida en que ha tenido repercusiones teóricas y prácticas: se trata de *El capital* de Marx. Mucho se ha dicho sobre la manera de leerlo, con el fin de llegar a tener una comprensión relativamente sencilla de este texto. Con ese objetivo, varios intérpretes han recomendado evitar la lectura del libro primero, por considerarlo de una gran complejidad teórica, y más bien sugieren iniciar esta lectura por capítulos más sencillos, como aquellos en los que Marx lleva a cabo análisis de carácter cuantitativo. De esta manera, suponen estos lectores, se puede, a partir de la comprensión de estos capítulos, llegar a entender los desarrollos teóricos que se encuentran al comienzo

del libro, teniendo como referencia los análisis cuantitativos previamente asimilados.

El problema es que nadie empieza a escribir un libro por cualquier parte, con poco o mucho de azar, y, en este caso, *El capital* y la *Lógica* no constituyen la excepción. Tanto *El capital* como la *Lógica* están pensados desde la cualidad, y es justamente en ese primer libro donde aparece claramente cómo a partir de ella se van a desarrollar todos los análisis posteriores. En ese sentido, las relaciones de carácter cualitativo, que conforman las relaciones sociales de producción, explicadas en *El capital*, se pueden ver claramente reflejadas en los análisis cuantitativos, como en el caso del salario, la ganancia o el tiempo de trabajo, para no mencionar sino algunos factores. Por el contrario, un cambio en las relaciones de carácter cuantitativo no modifica en nada las de carácter cualitativo, como son las relaciones sociales de explotación. Solo un cambio en ellas puede producir realmente la transformación del conjunto de relaciones que lo constituyen.

Esta explicación puede parecer el resultado de una lectura hegeliana de *El capital*, y, en efecto, lo es, y lo es de manera legítima, en la medida en que la estructura del libro sigue, en sus lineamientos generales, la estructura de la *Lógica* de Hegel. De hecho, no fue por casualidad que Marx volviera a leer en dos ocasiones esta obra de Hegel antes de sentarse a escribir de manera definitiva su gran obra.

El ser indeterminado

El ser marca el inicio, es pensamiento puro, y en ese sentido es la máxima abstracción, hasta el punto de que puede decirse que resulta impensable, ya que un pensamiento puro, sin contenido, no es en sentido estricto pensable. Es necesario comenzar por esta abstracción, porque ubica el discurso en el nivel del pensamiento puro, aunque aquí *puro* señale su propio vacío, debido a que, en tanto que ser puro, no tiene diferencias internas y, en consecuencia, carece de contenido, y a que el pensamiento como pensamiento es pensamiento de, pero donde ese *de* es el resultado de las diversas determinaciones del propio pensamiento.

Es pensamiento puro y a la vez el elemento inmediato, simple e indeterminado, siendo aquí lo simple lo que nos señala el camino, en tanto que la no mediación y la no determinación pueden venir de afuera, mientras que lo simple es un elemento interno, y pone a lo inmediato e indeterminado como características propias de lo simple. Por esto, el ser no puede suponer nada, y si no puede suponer, no puede ser fundado, sino que tiene que ser fundante, en el sentido real de la palabra, es decir, que nada lo antecede, que antes de él nada existe y que todo va a surgir a partir de él. Solo en esa medida tendrá su propia validez. Sin embargo, este inicio tiene una diferencia en relación con cualquier otro inicio, pues en este caso no se trata de justificar los desarrollos del pensamiento como el resultado de una línea recta de carácter causal, donde cada momento tiene su justificación en la verdad de su origen, tal y como lo hacen, en general, los diversos saberes al plantear la verdad de su discurso en la verdad de su origen y al no preguntarse por esa verdad en el origen. En este caso, el desarrollo que va a tener el ser no se encuentra fundado en el valor de verdad de su origen, sino que el ser indeterminado es un referente abstracto. No se trata, entonces, de validar cualquier estadio de su desarrollo en el hecho de surgir de la indeterminación, sino que viene a ser simplemente un referente del camino seguido, que en sentido estricto lo que hace es preguntarse en cualquier momento de su determinación por el momento anterior, a partir del cual se posibilita el momento posterior.

En la *Ciencia de la lógica* Hegel dice:

De modo que el comienzo tiene que ser absoluto, o, lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda ciencia. Por consiguiente, tiene que ser absolutamente inmediato, o mejor, lo inmediato mismo. Así como no puede tener una determinación frente a algún otro, tampoco puede contener una determinación en sí, no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende una mediación. El comienzo es, por consiguiente, el puro ser (CL, p. 66).

En este texto Hegel abre otra gran puerta al pensamiento que se va a desarrollar después de él, por ser el inicio de este saber el saber del pensar indeterminado y por no poseer ninguna verdad a partir de la cual se construya un tipo de saber específico que justifique su validez en un origen determinado. Es claro que con este planteamiento Hegel no está pretendiendo destruir el conjunto de formas y procedimientos a partir de los cuales el saber se ha construido en Occidente. Lo que Hegel pretende es explicar de qué manera el pensamiento puede llegar a pensarse y a partir de allí construir un saber. Pero es, sin duda, la primera vez que se cuestiona un origen como origen dado. Solo será Nietzsche, con el concepto de *genealogía*, el que más tarde cuestione de manera radical el sentido del origen, en tanto que primer momento fundante de un contenido puesto como verdadero, por medio del cual se validan los discursos sobre saberes derivados de ese origen.

Al partir Hegel del ser indeterminado como fundante, ese ser va a encontrarse en todos los desarrollos posteriores y va a permanecer en cada uno de ellos, pero no como elemento referencial que lo valida, sino como ser que encuentra su validez en cada uno de los momentos de su realización. Esto le permite su transformación a partir de sí mismo, por oposición a los saberes que se justifican en el hecho de su propio origen, sin permitir, en consecuencia, ninguna variable real dentro de su desarrollo y sin reconocer, por oposición a la dialéctica, que se encuentran constituidos como un todo en el que no cabe nada por fuera del mismo.

Hegel intenta mostrarnos aquí cómo no se puede construir ninguna forma de pensamiento sino en la medida que el ser marque sus propios desarrollos. De esta manera, cada momento de la realización del pensamiento se constituye en absoluto, y por esto la nada de ser, todo lo que no es que hace que el ser sea, es parte de la totalidad del ser.

Partir del ser como lo más simple e indeterminado, por más que sea lo más abstracto y, por ende, impensable en su propio momento, en la medida en que carece de mediación, ya que «la mediación supone partir de un primer término a un segundo término y el retorno de la diferencia» (E, § 86), es, a pesar de todo, la única

posibilidad real, si de lo que se trata es de conocer el proceso del devenir del pensamiento. Es claro que puede plantearse la imposibilidad de partir de lo impensable y que, por consiguiente, nos encontraríamos frente a un absurdo. Pero no lo es, en la medida en que aquí no se trata sino del primer momento, y es claro que ese primer momento solo es pensable desde más adelante, desde los momentos posteriores del desarrollo de ese pensamiento. No es absurdo, además, porque empezar por una mediación sería más absurdo todavía, en la medida en que supondría un primer término al que no podemos acceder y que, sin embargo, se constituiría en el elemento fundante del pensamiento, dando como resultado la pérdida de autonomía del pensamiento para pensarse.

En sentido estricto, la pregunta hegeliana busca saber cómo el pensamiento se ha ido pensando, en tanto que proceso que efectivamente se va realizando, y que justamente por eso, desde un momento posterior de su desarrollo, puede mirar atrás y preguntarse por su inicio, por el momento anterior que posibilita la aparición de una primera determinación. Es, como ya lo anotamos, la máxima abstracción, pero también sabemos que este impensable en sí mismo solo es posible por sus momentos posteriores. Es preguntarse por el ser antes de ser en sus determinaciones. Por consiguiente, la pregunta solo se puede plantear desde el momento en que el ser sea.

Pero como ese ser puede preguntarse por su ser en los distintos momentos de su desarrollo y como siempre será distinto, entonces la pregunta por el ser antes de su determinación es válida y necesaria. Porque la otra alternativa sería aceptar una mediación de una mediación y así hasta el infinito.

Decir, entonces, que el ser es lo absolutamente indeterminado es decir todo y es decir nada, pero es la única afirmación posible, que, de hecho, en una de sus posibles lecturas, coincide con el inicio de la filosofía, que a su vez es la historia del pensamiento mismo.

De la misma manera que el desenvolvimiento de la idea lógica se muestra como un progreso de lo abstracto a lo concreto, igualmente en la historia de la filosofía los sistemas más antiguos son los más abstractos y en consecuencia los más pobres. En

cuanto a la relación de los sistemas filosóficos anteriores con los sistemas posteriores, es, de una manera general, la misma que la relación de los grados anteriores de la idea lógica con los grados posteriores, y esto de tal manera que los sistemas posteriores contienen en ellos mismos, como suprimidos, los sistemas anteriores. Este es el verdadero significado de la refutación (E, § 86, agregado 2).

El proceso de desarrollo del pensamiento filosófico es, entonces, el mismo proceso del pensamiento, en la medida en que va de lo más abstracto a lo más concreto y en la medida en que en el momento posterior quedan incluidos-transformados los momentos anteriores. Cada sistema filosófico corresponde a un grado de desarrollo de ese pensamiento y no es refutable, en el sentido de ser declarado falso, por no ser el resultado de una invención de ese pensamiento, sino su propia concreción en tanto que tal. Refutarlo, en el sentido de negarlo por encontrarse en un error, sería negar su existencia y el momento histórico en el que se desarrolló. Aquí es claro que el pensamiento no nos aparece como un producto del azar, sino como el devenir del momento anterior y del conjunto de las relaciones de ese pensamiento con el mundo, que es, a su vez, el resultado de la interacción del pensamiento y el mundo. El pensamiento transforma el mundo y el mundo transforma el pensamiento, hecho que hace que los dos sean necesarios: no es posible el uno sin el otro, porque no puede haber pensamiento sin mundo ni mundo sin pensamiento. En ese intercambio, en esa mutua interrelación, es donde en cada momento se nos presenta el absoluto. Por esta razón, refutar significaría negar uno de sus propios momentos, sería desconocer el pensamiento y el mundo como proceso de interrelación, para plantearlos como unidades independientes, no necesarias una a la otra.

En consecuencia, el comienzo de la *Lógica* es el mismo del inicio de la historia de la filosofía, aclarando que se trata del pensamiento de Occidente, por cuanto otros pensamientos, como el oriental, han tenido diversos desarrollos, tema sobre el cual se puede consultar el texto de Hegel sobre la *Filosofía de la historia*.

Esto quiere decir que únicamente con la filosofía el pensamiento llega a pensarse a sí mismo y, por consiguiente, solo a partir de ese momento el pensamiento sabe de sus realizaciones. Es de esa manera como las transformaciones que se dan en los momentos posteriores saben que contienen los momentos anteriores como suprimidos-transformados. Dicho en otras palabras, el pensamiento se sabe pensante y se piensa sabiéndose pensante, y por eso su desarrollo tiene lugar pensando el pensamiento que se piensa, es decir, que no puede excluir ningún elemento del conocimiento, porque todo conocimiento es resultado de su propio proceso.

Ese comienzo lo encontramos en la filosofía eleática, concretamente en Parménides, cuando afirma: «El ser es y el no ser no es», afirmación que coincide plenamente con el inicio de abstracción y simplicidad. Sin embargo, aunque ese es su inicio, la tesis supone un momento posterior, en la medida en que se presenta una mediación al separar el ser de la nada. Parménides inicia una ruta del pensamiento filosófico en la que el ser se encuentra pleno de positividad, y en tanto que tal no es susceptible de transformación, por eso deja de lado la nada. Al respecto afirma Hegel:

Es completamente justo que uno no se pueda quedar con el simple ser, pero es falta de pensamiento considerar el otro contenido de nuestra conciencia como encontrándose de alguna manera al lado y por fuera del ser, o como alguna cosa que está también. La verdadera relación es, al contrario, aquella en que el ser como tal no es alguna cosa de cerrada y última, sino más bien se invierte, en tanto que dialéctica, en su opuesto, el cual, tomado igualmente en su inmediatez, es la nada (E, § 86, agregado 2).

La nada

«Este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada» (E, § 87). Insistir en la pura abstracción es insistir en que no es nada. Y en tanto que no sea nada en sentido estricto, tendríamos que suspender cualquier tipo de reflexión, por cuanto de la nada no sale nada, y hablar de ella no es posible. Sin embargo, nos

encontramos con una aparente contradicción, puesto que de alguna manera estamos hablando de ella, pero no como nada, y mucho menos a partir de ella, sino, por el contrario, estamos hablando del ser, y más concretamente de la nada del ser indeterminado, es decir, que es con relación al ser y solo por él que la nada aparece como nada de ser, lo que, de hecho, cambia el sentido del discurso.

Si estamos hablando de la nada de ser, podemos empezar a ubicar el problema en el nivel del lenguaje, en la medida en que no existe un lenguaje que pueda hablar de lo indeterminado como indeterminado y en la medida en que cualquier forma de mencionarlo es en sí una calificación y, en consecuencia, una determinación: la de ser nada. Ahora bien, el que el ser sea la pura abstracción y, por consiguiente, lo absolutamente negativo, no quiere decir que ser y nada sean uno solo, que sea indiferente decir *ser* o decir *nada*, o que estemos hablando de lo mismo. Por el contrario, si solo podemos hacer mención de la nada desde el ser y por el ser, y no desde la nada misma, este hecho aparece marcando la diferencia entre los dos y a su vez nos señala que es a partir del ser, y solamente a partir de él, como la nada tiene un sentido, pero que es el paso necesario para que el ser sea, pues el ser, tanto en el nivel de la indeterminación como de la determinación, no puede afirmarse sino a partir de lo que no es.

Este planteamiento tiene como consecuencia que desde un primer momento se esté cuestionando el principio de identidad como «ley universal del pensamiento» y al mismo tiempo muestra las formas necesarias de la contradicción, que van a ser expuestas con toda su importancia en «La doctrina de la esencia». Pero con el hecho de iniciar la *Lógica* planteando la contradicción, Hegel nos quiere señalar que si bien es cierto que en «La doctrina de la esencia» el pensamiento sale de sí para poderse apropiarse de la diferencia, esta salida no es posible si desde un primer momento no aparece la contradicción como siendo parte constitutiva de ese pensamiento.

Pensar el pensamiento desde la pura abstracción implica, entonces, que el pensamiento es y que lo único que no puede pensar es que no es, porque en ese caso no habría posibilidad de ningún discurso, en la medida en que no se daría la posibilidad de pensar el pensamiento. En consecuencia, el solo hablar del ser como ser

indeterminado es ya una determinación, aunque sea igualmente simple y abstracta, pero determinación al fin de cuentas. Justamente dice Hegel:

La tendencia a encontrar en el ser o en ambos un significado determinado es la misma tendencia que hace que el ser y la nada salgan de sí mismos y se les dé un significado verdadero; es decir, concreto. [...] La reflexión que encuentra para el ser y para la nada determinaciones más profundas es el pensamiento lógico por medio del cual estas determinaciones se producen de un modo no ya accidental, sino necesario (E, § 87).

Hegel, a renglón seguido, examina el carácter específico de la nada y la necesidad de las consiguientes determinaciones: «La forma más alta de la nada por sí sería la libertad; pero esta es la negatividad en cuanto se profundiza en sí misma en la máxima identidad y se convierte verdaderamente en afirmación absoluta» (E, § 87). Con ello quiere expresarnos la manera como el pensamiento en adelante no podrá desprenderse de su propia negación para avanzar hacia sus determinaciones, cualesquiera que ellas sean, porque es claro que en este momento la ruta del pensamiento no se encuentra trazada ni tiene una dirección precisa con relación a sus posibles contenidos, como tampoco lo estará después, aunque las diversas determinaciones vayan a constituir la base a partir de la cual se presentan sus transformaciones. De igual manera, con ello Hegel quiere señalarnos cómo el pensamiento no se encuentra aislado de sus contenidos y mucho menos de todo el conjunto de elementos que permiten la realización del ser en el mundo como ser social, político, histórico, etc.

En efecto, en la *Filosofía del derecho* Hegel nos muestra la integración de todos estos elementos como totalidad, porque si bien en la *Lógica* se trata del pensamiento, el hecho de que haya escrito la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como una obra integral de todas las realizaciones del espíritu muestra claramente que hablar del pensamiento, de la naturaleza, de la conciencia o de la voluntad de manera separada no es otra cosa que un recurso metodológico ante la imposibilidad de mostrar los desarrollos simultáneos de

todos ellos. En la *Filosofía del derecho* se pueden mostrar algunas de estas simultaneidades, en la medida en que el derecho es una forma concreta que se incluye a sí misma dentro de la simultaneidad, pero siendo resultado de ella.

El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza (FD, § 4).

Para Hegel la libertad es la máxima realización del espíritu a través de la voluntad, y todo el sentido de la historia no es otro distinto que la marcha hacia la libertad en tanto que concreción de las distintas realizaciones del espíritu. Además, es claro que no puede plantearse ningún concepto ni ninguna realización como una forma independiente de ese todo que va construyendo el mundo en la medida en que se va construyendo a sí mismo.

Este proceso se encuentra claramente expuesto en el párrafo citado, en virtud de que la voluntad, en tanto que espíritu práctico, es la manera como la libertad puede manifestarse, es decir, que la libertad no puede quedarse en el campo de la pura abstracción, como de hecho nada puede hacerlo. La libertad es una concreción, es la manifestación de esa voluntad, que, a su vez, de la misma manera que cualquier otro concepto, tiene que llevar los mismos pasos del pensamiento y no puede independizarse de él.

Quienes consideran el pensamiento como una facultad singular y particular separada de la voluntad –a su vez también una facultad singular– y sostienen además que el pensar es desventajoso para la voluntad, especialmente para la buena voluntad, muestran con ello desde un principio que desconocen totalmente la naturaleza de la voluntad (FD, § 5).

Ahora bien:

La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero ellos no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del

pensamiento: el pensamiento en cuanto es en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia (FD, § 4).

Esta no separación señala que la voluntad debe seguir los mismos pasos seguidos por el pensamiento, en la medida en que este tiene que realizarse en el mundo, construyéndolo y transformándolo. De esta manera, el pensamiento, a su turno, también va a ser transformado por el mundo.

La voluntad, entonces, tal y como se encuentra señalado en el párrafo 5 de la *Filosofía del derecho*, es inicialmente indeterminada y contiene el elemento de la pura reflexión del yo en sí mismo y el pensamiento puro de sí mismo. Esta voluntad, como pura indeterminación, al igual que el pensamiento indeterminado, es la absoluta abstracción, y en esa medida solo es posible pensarla a partir de sus posteriores determinaciones, porque en tanto que absoluta indeterminación es absolutamente negativa y, por eso, la expresión más alta de la nada. Como libertad es lo vacío, lo que no tiene contenido y, en consecuencia, es carente de realización concreta.

En el comentario del párrafo 5, Hegel da un ejemplo de lo que sería esta libertad indeterminada, afirmando que corresponde al fanatismo, cualquiera que él sea, religioso o político, pues lo que busca es la destrucción de cualquier tipo de organización e impedir que se pueda organizar algo. Además, en el agregado, Hegel nos dice que a ella corresponde

[...] el periodo del terror de la Revolución francesa, en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad. Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconsciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad (FD, § 5, agregado).

Aunque el ejemplo es claro y nos permite tener una representación de cómo no se da la libertad cuando no hay diferenciación,

en sentido estricto el ejemplo carece de rigor, por cuanto ya sabemos que lo indeterminado es lo impensable en sí mismo y que solo podemos hablar de él gracias al momento posterior de la determinación. Una cosa es que el fanatismo no permita las diferencias y que permanezca en un todo monolítico en el que es imposible encontrar partes diferenciales que lo constituyan, y en ese sentido puede ser un buen símil, pero solo un símil de lo indeterminado. Otra cosa muy distinta es que sea la voluntad pura e indeterminada que no ha tenido una mediación, porque lo que el fanatismo propone, justamente, es la supresión de las determinaciones, y para poderlas suprimir es necesario que se encuentren dadas. El ejemplo nos sirve más bien para comprender el proceso donde se agotaría el pensamiento y la libertad, que sería el paso de lo determinado a lo indeterminado, donde, al contrario del camino señalado por Hegel en la *Lógica*, en el que el pensamiento va de lo indiferenciado a lo diferenciado, de lo simple a lo complejo, llegaríamos a la supresión de las diferencias, al todo indiferenciado en el que la negación no es posible y, por consiguiente, a un agotamiento del ser en sus posibilidades de transformación y a la supresión de la libertad. En sentido estricto, si esta situación se diera, no podría darse un testimonio desde dentro de ella, por ser justamente lo absolutamente indeterminado, lo que no tiene un otro de sí.

Si tomáramos literalmente el ejemplo anterior como real manifestación de la libertad indeterminada, tendríamos que aceptar que en cada momento de transformación el momento anterior sería lo indeterminado con relación al momento posterior, lo que plantearía la absurda tesis de que Hegel, a pesar de mostrar que el movimiento dialéctico es de permanente mediación, pretendería que este no se diera y permaneciera estático, negando su propia cualidad. No debemos olvidar que para Hegel el proceso dialéctico no es un método impuesto al pensamiento, sino la manera específica de pensar del pensamiento. Por eso en cada uno de los momentos de su desarrollo se da el absoluto, por encontrarse en cada uno de esos momentos en el máximo de su propio desarrollo. Cabe anotar que a lo largo del texto Hegel vuelve a hablar del ser indeterminado, pero no de manera sistemática, lo que permite esta interpretación.

Podemos, entonces, recoger el tema y concluir que la afirmación del párrafo 87, «la forma más alta de la nada por sí sería la libertad», es, en primer lugar, una aclaración en la que podemos ver que la libertad, al igual que el pensamiento, no puede darse como plenamente realizada, sino como uno de los momentos de realización del absoluto y, en tanto que tal, como verdad de su propio momento, pero nada más, en la medida en que en el momento posterior ella es negada. Lo que se nos señala aquí, y se desarrolla en la *Filosofía del derecho*, es el proceso de la libertad como concepto, y no el de sus contenidos específicos, porque estos surgen como resultado del proceso, teniendo en cuenta que es el proceso el que les da sentido a esos contenidos, ya que estos, sin el proceso, carecen de sentido, pues serían totalmente independientes y vendrían a ser el resultado de un pensamiento arbitrario que construiría contenidos por fuera de sus propios procesos, lo que, por principio, sería absurdo. Además de lo anterior, con ese planteamiento Hegel nos está dando los instrumentos para comprender el siguiente momento del desarrollo del ser, al mostrarnos la manera como el pensamiento es la unidad de lo que es y lo que no es, es decir, el devenir, por cuanto esta unidad contradictoria no puede permanecer, y eso es lo que lo caracteriza.

El devenir

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

Con el devenir nos encontramos en el centro del problema y finalmente pisando un terreno más firme a partir del cual vamos a

poder comprender todo el desarrollo del pensamiento en sus posteriores determinaciones. La unidad del ser y de la nada ratifica lo que desde un primer momento apareció, es decir, la necesidad del uno en relación con el otro, la dependencia existente entre los dos, sin que exista posibilidad de que aparezca el uno sin el otro. Pero al mismo tiempo ratifica que son los dos únicos posibles que pueden aparecer, lo que nos confirma que no existe posibilidad de empezar por ninguna otra parte, porque de todos modos siempre será del ser y de la nada del ser de lo que estemos hablando. Pero lo que tiene de novedoso la noción de devenir no es la unidad del ser y de la nada, que ya conocemos, sino la noción de movimiento, es decir, el pasar del uno en el otro y del otro en el uno, siendo cada uno él mismo, pero fundiéndose en el otro, e inversamente. Ese movimiento es, entonces, lo realmente importante, porque nos está señalando, en primer término, la dinámica del pensamiento, es decir, que el pensamiento, en la medida en que piensa, es un pensamiento que no puede pensar objetos independientes, sino relacionados necesariamente con una totalidad a la que pertenecen en la manera de serlo y de no serlo. En la medida en que el pensamiento se va desarrollando, todos los momentos de su positividad son el resultado de todo lo que ese ser como positividad misma es y no es.

En segundo término, esa dinámica muestra que, una vez puesto en marcha el pensamiento, no existe ninguna posibilidad de detenerlo, es decir, que no puede volver hacia atrás respecto a la constitución de sus contenidos. Por eso, como lo mostramos más arriba, sería imposible regresar, por ejemplo, a la indeterminación. El pensamiento se encuentra en movimiento permanente, un movimiento que va del ser al no ser y del no ser al ser. Este movimiento va trazando una línea de necesidad, en la medida en que va señalando cada uno de los términos de la relación, pero al mismo tiempo indica la dirección en la que los elementos de esa relación van a desarrollarse.

Es en este punto donde se encuentra una de las tantas críticas que el pensamiento contemporáneo dirige a Hegel, por considerar que esa dirección es una comprensión del devenir histórico en una sola vía, que lo explicaría como el único devenir posible para la

realización del pensamiento. Esto significaría que más allá de lo dado nada ha quedado por fuera, pues todos los posibles están allí incluidos, y que cualquier explicación solo podría darse desde cada uno de los momentos en que el pensamiento se conforma como absoluto. La crítica contemporánea señala que concepciones del pensamiento y de la historia como estas lo único que permiten es seguir una huella trazada y construida, en la que nada ha quedado por fuera de ella y que, por consiguiente, la labor del historiador del pensamiento consistiría únicamente en reconocer y reelaborar el proceso de ese devenir. Además, al tener ese proceso una sola dirección y necesidad, dice la crítica, no solo queda marginado el azar, que, de hecho, en Hegel es solamente incluido en cuanto entra a participar en el juego de las necesidades, es decir, que en realidad no existe, sino que también queda excluido todo el conjunto de lo que ha sido marginado y dejado de lado por las distintas formas de saberes y poderes que han logrado imponer un tipo determinado de verdad.

Esta crítica tiene sin lugar a dudas muchos elementos de gran importancia, especialmente por los nuevos caminos de reflexión que ha abierto. Sin embargo, adolece de por lo menos dos inconsistencias. La primera es que, al igual que cualquier otra crítica hecha durante la historia del pensamiento de Occidente, se trata de una crítica realizada desde fuera del sistema en el que el problema se encuentra propuesto. Así, se podría contrargumentar que es imposible hacerla desde el sistema mismo, ya que este, como cualquier otro sistema, no permite ver dentro de él aquello que él mismo deja por fuera. De acuerdo con esto, todo se limitaría a mostrar inconsistencias internas. En el fondo, las dos posiciones son correctas y, en cierto sentido, constituyen un cuello de botella, porque supondrían, como de alguna manera lo supone todo aquel que construye un sistema, que todo discurso debe surgir de su propia interioridad sistémica y volver a ella. Esto hace que excluya por principio toda otra posibilidad de construcción o simplemente cualquier otra perspectiva. Desde este punto de vista es importante el planteamiento de Richard Rorty, ya que permite salir de esa encrucijada. Según este, el problema consiste en comprender que cada filo-

sofía construye un lenguaje y que la disputa se presenta cuando aparece una nueva que pretende explicar con un nuevo lenguaje lo que la anterior hacía con el suyo propio. En síntesis, se trata de la construcción de diversos lenguajes que buscan comprender, desde una nueva construcción lingüística, un problema determinado u otro aspecto del mismo problema, hecho que trae como resultado la adopción de ese nuevo lenguaje y el necesario cambio de perspectiva.

El método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva, hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales (Rorty, 1991, p. 29).

La segunda inconsistencia de dicha crítica consiste en confundir la noción de contenido del pensamiento, propuesta por Hegel como elemento fundamental de su lógica, con los contenidos pragmáticos que el pensamiento realiza en el mundo. En efecto, sin pretender que todas las respuestas ya se encuentren dadas en Hegel, y habida cuenta de que la intención que él tenía iba en dirección distinta en muchos aspectos a la desarrollada por el pensamiento actual, esos contenidos del pensamiento son aquellos que el mismo pensamiento va desarrollando en su propia construcción. No son formas del pensamiento, en la medida en que no están dadas y no son, por consiguiente, estáticas, sino que el mismo pensamiento va encontrando sus propios elementos constitutivos a partir de sí mismo, siendo ese su propio contenido desde el que realiza un mundo determinado, producto de los procesos necesarios por los que pasa, procesos en los que se va constituyendo su propio contenido.

Desde este punto de vista, un carácter específico de ese contenido, como es la contradicción surgida de su propia negación, requiere de lo otro de sí para transformarse. De esta manera, podemos ver cómo no se trata de que Hegel considere que el momento positivo de la realización del pensamiento se presente como resultado de una negación excluyente, sino que, por el contrario, los

contenidos del pensamiento generan sus negaciones, que son necesarias y son incluidas-transformadas en el siguiente momento.

Retomando el texto de Hegel, encontramos que el puro ser y la pura nada son, entonces, una unidad, pero no son tomados cada uno de manera independiente, sino el ser en la nada y la nada en el ser. Pero al mismo tiempo encontramos que son diferentes, pues cada uno es sí mismo, solo que ese sí mismo surge en la relación con el otro, en su desaparecer en el otro. Podemos decir que cada uno «nace» para «morir» en el otro en el mismo momento de su «nacimiento». Este proceso nos señala desde el primer momento la manera como se manifiesta la contradicción, pues, al ser diferentes, los momentos son opuestos.

Resulta esclarecedor confrontar el modo como Hegel plantea y resuelve el problema con la forma en que lo hizo Aristóteles. Para este último, la manera como dos términos contradictorios pueden ser superados es por medio de un tercero que reúne en sí mismo los elementos que se encuentran en la contradicción, mientras que para Hegel no se trata de la síntesis de una tesis y de su negación, sino que, por el contrario, no hay que agregar ningún elemento nuevo, pues el pensamiento mismo es el que se encuentra constituido por los términos de la contradicción y el que hace la mediación entre los dos términos al tomarlos en su unidad. No se agrega nada, porque todo está allí incluido. Contrariamente al pensamiento aristotélico, donde, por ser un tercer elemento el que se agrega, este tercer elemento forzosamente deja de lado de manera definitiva todo aquello que no queda incluido dentro de él, en Hegel la unidad, como principio general, no puede seleccionar o marginar, por ser el pensamiento unidad en la diversidad de sus términos. Por consiguiente, es aquí y solamente aquí donde podemos encontrar todos los elementos que hacen que el pensamiento, cualquiera que él sea en un momento determinado, sea.

En este proceso del pensamiento, en el que se toma en unidad el puro ser y la pura nada, aparece uno de los conceptos más importantes de la dialéctica hegeliana: la mediación, que va a constituir el eje a partir del cual se mueva el pensamiento mismo en su devenir, es decir, es la estructura a partir de la cual el pensa-

miento piensa. Siendo la mediación la unidad de los contrarios, se nos aparece todavía más claro por qué Hegel inicia la *Lógica* con el ser y la nada indeterminados, pues, además de los elementos dados anteriormente, nos encontramos con que la mediación no aparece como una categoría impuesta desde afuera, sino, por el contrario, surgiendo de los términos contrapuestos como el resultado en el que el uno se traspasa en el otro y el otro en el uno. Es esa necesidad mutua, en la medida en que no puede ser el uno sin el otro, la que hace surgir esa manera de ser del pensamiento que hace que solo pueda proceder por contradicciones.

Desde el interior de este proceso, las categorías van apareciendo como resultado de sus necesidades interiores, que van construyendo los elementos que las van a constituir como pensamiento en permanente transformación. Es, pues, un proceso en el que cada uno de los elementos que va surgiendo se convierte en la base y en el punto de apoyo para la aparición de nuevos elementos como resultado de procesos internos. En términos más actuales, se trata de un verdadero proceso autogénico.

En el devenir, la unidad del ser y de la nada es la verdad de cada uno de los términos, pero sin que ellos sean lo mismo, sino que cada uno se afirma por la negación del otro, y es esa negación, más universal que la unidad de los dos, la que los une y los niega como independientes, sin que por eso lleguen a ser idénticos. En esto consiste la mediación. Esta viene a ser el elemento específico del pensamiento que surge de la indeterminación del ser y de la nada, necesario para salir de esa indeterminación y permitir que el pensamiento se pueda pensar a partir de sí mismo. Por esto, todo lo que en adelante se produzca es derivado de ella y al mismo tiempo la contiene.

E. Fleischmann, en su texto sobre la lógica hegeliana, anota a propósito del tema:

Esta nueva unidad, se puede ver, no es la suma de esos dos términos. Sería imposible adicionarlos, porque ellos son totalmente heterogéneos, mutuamente exclusivos. Ahora ellos tienen su puesto en el devenir en tanto que «momentos», como entidades sin independencia, teniendo sentido únicamente en

el interior de una entidad más global, que, en consecuencia, las precede lógicamente. La mediación está, pues, lejos de situarse entre los dos momentos; estos se encuentran igualmente lejos de ser los elementos de una «mezcla» o de una «síntesis», tomados en el sentido corriente de las palabras (unificación por una unión cualquiera), sino que ella designa siempre una nueva unidad, más global que la precedente, donde los momentos se distinguen por su mutua negación (Fleischmann, 1968, p. 69).

En la medida en que la mediación es la unidad de los contrarios, ella, dice Hegel, contiene una referencia mutua y, por lo tanto, una negación. Esta negación nos permite ver claramente que la unidad no es identidad, como habíamos señalado más arriba, ya que la mediación se ubica en el terreno de la diferencia, como mutua negación que logra la unidad.

En el primer numeral aclaratorio del párrafo 88 de la *Enciclopedia*, Hegel va a insistir en este tema, pero desde otro ángulo, pues, en sentido estricto, el problema de la identidad y de la diferencia solo puede verse de manera clara desde «La doctrina de la esencia». Sin embargo, como es necesario que los elementos para comprender su formación y desarrollo se vayan dando, en ese primer numeral y en los subsiguientes Hegel busca aclarar la diferencia que se presenta entre pensamiento abstracto y pensamiento representativo, para, de esta manera, poder comprender la verdadera función del devenir y, naturalmente, de todo el desarrollo posterior del pensamiento, en la medida en que este vaya construyendo sus diversas determinaciones.

Aquí resulta necesario señalar de nuevo que si bien es cierto que el pensamiento va a tener sus realizaciones que se vuelven mundo, ellas no pueden ser realmente comprendidas y analizadas sino desde el pensamiento especulativo, porque este y solo este lleva a cabo el devenir y, por consiguiente, las posibilidades para que se den las distintas determinaciones. En ese sentido, iniciar cualquier explicación desde el entendimiento es partir de lo puramente representativo, y esto sería lo que se encontraría al comienzo de cualquier proceso, señalando la ruta para la comprensión del

pensamiento. No se parte de lo puramente abstracto, en tanto posibilidad del pensamiento de pensarse en un mundo en constitución, sino, por el contrario, de un pensamiento que simplemente se representa un mundo constituido y, por ende, como simple observador de lo que no le pertenece. Este es el sentido de la crítica que dirige Hegel a Kant con respecto a la prueba ontológica, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Dice Hegel en ese primer numeral:

La proposición: "El ser y la nada son lo mismo" le parece a la conciencia representativa, o al entendimiento, tan paradójica que acaso no la considere como dicha en serio. Y, en efecto, esta es una de las tareas más difíciles del pensar; puesto que ser y nada son antítesis en toda su inmediatez, sin que en el uno sea ya puesta una determinación que contenga su relación con el otro (E, § 88, nota 1).

Como hemos anotado, es de gran importancia esta diferenciación entre pensamiento abstracto y entendimiento para poder comprender la función real del pensamiento como pensándose a sí mismo en cada uno de los momentos de su realización. En el proceso de su desarrollo, cada uno de los momentos puede tener una representación en el nivel del entendimiento, pero el paso siguiente solo puede darse no por el entendimiento, que no tiene la capacidad de ser su propio devenir, sino por la mediación como unidad que se realiza en sí misma en cuanto resultado de la oposición de ser y nada en cada una de las determinaciones. Desde el inicio de la *Enciclopedia*, en el parágrafo 3, Hegel pone en claro la función de cada uno.

Sentimientos, intuiciones, apetencias, voliciones, etc., en cuanto tenemos conciencia de ellos, son denominados, en general, representaciones; por esto puede decirse, en general, que la filosofía pone, en lugar de las representaciones, pensamientos, categorías y, más propiamente, conceptos. Las representaciones, en general, pueden ser consideradas como metáforas de los pensamientos y conceptos. Pero no basta poseer representaciones para poseer su significación en el pensamiento; esto es, no conocemos aún los pensamientos y conceptos que corresponden a

ellas. Recíprocamente, una cosa es tener pensamientos y conceptos y otra es saber qué sean las representaciones, intuiciones y sentimientos que corresponden a ellos (E, § 3).

El mundo del entendimiento es, pues, el mundo de lo puramente sensible, de aquello que se me aparece como puesto ahí, como lo que no tiene ningún desarrollo, ningún proceso, ninguna contradicción; es, simplemente, y su existencia es verificada como verdadera por la representación misma. Todo discurso sobre el entendimiento tiene un espacio propio, un espacio que se encuentra limitado por la particularidad de lo representado. Por consiguiente, no puede comprender el mundo que es el lugar donde se da esa representación y menos aún el conjunto de relaciones internas a partir de las cuales surgen tanto la representación como lo representado. Plantearse el mundo desde el entendimiento es, entonces, volverse ajeno a él, excluir cualquier posibilidad de la diferencia y, en sentido estricto, no reconocer desde un primer momento esa diferencia entre los dos y desde los dos. En otras palabras, no desarrollar esa diferencia significa excluir la diversidad, que, de hecho, ya aparece entre lo representado y la representación.

Lo anterior no quiere decir que no se pueda acceder del entendimiento al pensamiento. Pero, como decíamos más arriba, este proceso, si fuera el único, implicaría que el pensamiento quedase sometido a los elementos que la representación le pueda dar y, por lo tanto, no sería más que un verificador de lo dado, de lo que aparece, sin que llegue nunca a saberse a sí mismo hacedor de las posibilidades de esa misma representación. En la cotidianidad todo esto no tiene problema. Este se nos presenta cuando pretendemos mostrar que solo a partir de él se puede hacer filosofía, porque ello sería no darse cuenta de que lo inmediato es el resultado del devenir como mediación propia del pensamiento. En consecuencia, nos tendríamos que contentar con una simple explicación de carácter intuitivo de las representaciones que el entendimiento se ofrece.

Por eso anota Hegel que si el entendimiento no puede comprender que ser y no ser son lo mismo, debido a su incapacidad para pensar conceptos abstractos desprovistos de contenido sen-

sible, daría lo mismo que yo existiera o no existiera, y lo mismo este cuarto, o los hechos políticos, porque una cosa son las abstracciones puras del ser y de la nada, que me permiten comprender los momentos en que el pensamiento se piensa y por qué puede pensarse y realizarse como pensamiento en el mundo, y otra cosa muy distinta es referirse a un determinado ser o a una determinada nada, que, de hecho, hacen referencia a un contenido que, sin embargo, no puede ser presentado de manera aislada, solitaria y totalmente individualizada, por hallarse en una relación de necesidad con otro contenido. De lo contrario, tendríamos un mundo lleno de individualidades donde no habría nada, absolutamente nada que pudiera relacionarlas y, por ende, cada una sería un mundo único y total que se desconocería a sí mismo por no tener la diferencia que le permitiera saberse uno.

Si se presupone un contenido determinado, una cierta determinada existencia, esta existencia, para ser determinada, se halla en múltiples relaciones con respecto a otro contenido; para aquella existencia no es indiferente si cierto contenido diferente, con el cual está en relación, existe o no existe; pues solo por vía de tal relación ella es esencialmente lo que es. Idéntico es el caso en el representarse (en cuanto tomamos el no ser en el sentido determinado del representarse como opuesto a la realidad), en cuyo conjunto no es indiferente el ser (existir) o la ausencia de un contenido que se represente como determinado en relación con otro (CL, p. 80).

¿De dónde proviene esta confusión entre pensamiento puro y representación? Hegel busca dentro del proceso de autodeterminación del pensamiento a través de la historia, y concretamente de la historia de la filosofía, que al fin de cuentas es la historia de ese proceso, y la encuentra en Parménides, por haber sido el primero en concebir y comprender el pensamiento en su pura abstracción: «El ser es, y el no ser no es». Esta afirmación elevó el pensamiento a su real categoría, debido a que suprimió cualquier relación con lo sensible, y lo puso en el correcto camino a partir del cual comenzó su proceso de autocomprensión. Pero el problema consistió en que

esa afirmación se quedó en la pura identidad, sin darse cuenta de que la afirmación del ser implica la negación de la nada y, por consiguiente, de la necesidad de la nada para afirmar el ser. Esta afirmación del ser, desconociendo la nada, permitió la confusión, debido a que el entendimiento identificó el ser determinado con el ser puro de la abstracción, y ello por dos razones: primera, por la incapacidad del entendimiento para pensar el pensamiento puro y, segunda, porque, al permanecer el pensamiento en su pura identidad, el entendimiento, aunque tuviera otras posibilidades, no pudo hacer nada distinto que identificarse con lo único posible que era el ser, en tanto que es lo único que es, y, por ser lo único que existe, debe tener la individualidad propia que le permite hacer la representación.

Fue gracias a Heráclito que esta confusión pudo ser resuelta, debido a que «destacó, contra aquella abstracción sencilla y unilateral, el concepto más alto y total del devenir, y dijo: el ser existe tan poco como la nada, o bien: todo fluye, vale decir, todo es devenir» (CL, p. 78). De esta manera, rompió el principio de identidad e introdujo la negatividad como elemento necesario para la comprensión del ser como devenir, es decir, en tanto que unidad del ser y de la nada mediada a través del pensamiento.

Es dentro de este marco de análisis donde Hegel va a hacerle la crítica a Kant, poniéndolo como un filósofo sustancialista, que confunde el ser y la nada como pensamiento puro y abstracto con determinado ser o no ser. En efecto, Anselmo de Canterbury había planteado la prueba ontológica de la existencia de Dios, según la cual aquello mayor de lo cual nada puede pensarse debe existir por ser mayor de lo que se puede pensar, es decir, que es ese mayor el que me ha dado la idea. Ya Gaunilo, como primer crítico de esta prueba, le había señalado que no por pensar en la existencia de una isla maravillosa en el Mediterráneo en donde se podría encontrar todo lo deseado tal isla existe, posición que viene a ser asumida por Kant al poner el ejemplo de que cien táleros reales no contienen ni el más mínimo elemento diferente de cien posibles, vale decir, aquellos no tienen ninguna otra determinación de contenido más que estos. El error que cometen tanto Gaunilo como Kant

está, según Hegel, en que para este contenido considerado como aislado resulta indiferente existir o no existir, pues en él no se halla ninguna diferencia entre el ser o el no ser. Esta diferencia no lo afecta absolutamente, ya que los cien táleros no se tornan menos si no existen y no se tornan más si existen. Una diferencia puede provenir solo de otra parte.

Al contrario –recuerda Kant–, en mi patrimonio tengo más con cien táleros reales que con el puro concepto de ellos o con su posibilidad. Pues el objeto, en su realidad, no está solo contenido analíticamente en mi concepto, sino que se agrega sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi situación), sin que por vía de este existir fuera de mi concepto estos mismos cien táleros pensados se hallen aumentados en lo más mínimo (Kant citado por Hegel, CL, p. 81).

En efecto, Kant confunde aquí concepto con representación, y habla del primero como si fuera la segunda, sin darse cuenta, según Hegel, de que los cien táleros en mención son una determinación de contenido y no el concepto cualitativo, es decir, que refuta un concepto con una representación del entendimiento, tal y como Gaunilo lo había hecho en la Edad Media. Además, Kant pone en el mismo saco el hecho concreto del yo, poseedor o no de cien táleros, con la representación que ese yo puede o no tener de los mismos cien táleros, sin darse cuenta de que la abstracción del ser y de la nada deja de ser una abstracción cuando adquiere un contenido determinado.

La disputa que a través de la historia del pensamiento de Occidente se ha desarrollado a favor o en contra de esta prueba, desde el mismo momento en que el monje de la Abadía de Marmoutier, Gaunilo, planteó la objeción sobre la existencia de una isla maravillosa en el Mediterráneo, es una discusión que, a nuestro modo de ver, ha girado alrededor de un mismo error, es decir, que los dos bandos han estado hablando de lo mismo desde el primer momento, porque tanto Anselmo como Gaunilo y, a partir de ellos, los que se han ubicado en uno u otro lado de la discusión han estado hablando de un ser determinado y no de un concepto abstracto e

indeterminado. El error de apreciación se ha presentado porque la noción de Dios ha sido puesta de manera *a priori* como no determinada, a pesar de que se le dan todas las determinaciones, es decir, de que se la presenta como no determinada, y al mismo tiempo se le dan el máximo de atributos, lo que, de hecho, es determinarla.

Tal vez este error se ha presentado –y hay que pensar que este debate se presenta dentro de un mundo dominado por lo religioso– porque de otra manera, dentro de la óptica teológica, se caería en un panteísmo. Sin embargo, no hay ninguna razón distinta de las puramente teológicas, que no son filosóficas, para darle esta categoría *a priori*, y, en consecuencia, la sola calificación de Dios con todas sus cualidades hace referencia a representaciones propias del entendimiento. Incluso Tomás de Aquino, que ensaya resolver el problema desde otra perspectiva, al plantear las vías negativas para demostrar la existencia de Dios, cae en el mismo problema, pues no se pueden considerar como no determinaciones las cualidades negativas que le otorga a Dios, tales como infinita bondad o infinita justicia, porque esas cualidades parten de las representaciones finitas de bondad y justicia, y por el solo hecho de convertir las negativas y ponerlas como atributos de Dios no dejan de ser determinaciones.

Inclusive el mismo Hegel, siguiendo esta tradición, que no necesariamente está de acuerdo con sus propios planteamientos en cuanto al proceso que va de lo indeterminado a lo determinado, va a plantear el concepto de Dios como diferente de cualquier otro concepto, al separar las cosas finitas del concepto de Dios, que tendría una categoría aparte de la de infinito, por cuanto este, tal y como lo veremos más adelante, no es separable de lo finito y la verdadera infinidad es la unidad de lo finito y lo infinito como infinito. Sin embargo, en la *Ciencia de la lógica*, Hegel afirma:

La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo, y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por el contrario, la definición abstracta de Dios es justamente esta: que su concepto y su ser son inseparables e inseparables. La verdadera crítica de las categorías y de la razón

consiste precisamente en esto: instruir al conocimiento acerca de esta diferencia y alejarlo de la aplicación de las determinaciones y relaciones de lo finito a Dios (CL, p. 83).

Es claro que Hegel aquí le sale al paso al problema diciendo que no se le pueden dar determinaciones a Dios, y en sentido estricto debería decir que es lo absolutamente indeterminado. Sin embargo, en el párrafo 86 sobre el ser indeterminado dice que «Dios es la esencia de toda realidad», pero la realidad, dice, contiene ya una reflexión, es decir, no es indeterminado. Y no puede serlo, porque todas las determinaciones surgirían de sí y, por consiguiente, lo otro no puede ser nada distinto de ser el otro de sí, y desde esta perspectiva no podría darse la separación del otro de sí con el sí del cual es parte. Esto, traducido a lenguaje religioso, equivaldría a la imposibilidad del pecado, porque sería como si Hegel estuviera pensando en un pensamiento en el que lo pensado no es lo otro de sí de aquello que lo piensa, y se constituiría en un otro completamente distinto de sí, y no en el otro diferente necesario para ser sí. Cosa que sería absurda, porque desde esa perspectiva no tendría sentido el ser indeterminado.

Después de analizar los elementos a partir de los cuales Hegel diferencia entre pensamiento puro y entendimiento, y donde se ve claramente la importancia del tema para el desarrollo posterior de su pensamiento y de la crítica a toda reflexión que deje de lado la diferencia, es bueno insistir en las consecuencias que un pensamiento fundamentado únicamente en la identidad, sin que esta incluya la diferencia, puede dar como resultado.

En efecto, si se ha comprendido este punto, que sin duda alguna marca la distancia del sistema hegeliano con los sistemas que lo preceden, podemos comprender la insistencia, a través de todas sus obras, de mostrar al entendimiento como aquel a partir del cual se distorsiona cualquier comprensión del mundo, porque no tiene los elementos para su real comprensión, constituyéndose en el falso instrumento que puede permitir creer que existe un mundo distinto del que se da a partir del pensamiento, un mundo extraño que no le pertenece al pensamiento y del cual el pensa-

miento tendría que apropiarse por partes aisladas, en la medida en que los elementos constitutivos de esas partes serían autónomos e independientes entre sí y del conocimiento mismo.

Dicho en otros términos, lo anterior significa que todas las filosofías sustancialistas, y dentro de ellas la metafísica, han confundido el entendimiento con el pensamiento abstracto y que se quedaron en el análisis y en la comprensión de lo puramente inmediato sensible, sin darse cuenta de que lo inmediato sensible es el resultado del devenir como mediación propia del pensamiento en su proceso de autorrealización. De la misma manera, esas filosofías separaron el pensamiento del mundo como relación necesaria, y, en el transcurso de ese proceso, el mundo comenzó a aparecer extraño para el pensamiento, en la medida en que a ese pensamiento se le impuso una tarea que él no podía realizar, tarea que consistía en no pensarse a sí mismo en su propio devenir, sino, por el contrario, pensarse como extraño a sí mismo.

Para que esta tarea se pudiera cumplir, fue necesario crear un lenguaje, o mejor, un metalenguaje que dejara de llamar las cosas por su nombre, tal y como Hegel lo anota en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, para empezar a denominarlas con otros nombres que permitieran la separación y la no relación de lo denominado por ese lenguaje, para que, de esa manera, el pensamiento fuera extraño a sí mismo y se desconociera en sus propios resultados.

Pero ¿por qué antes de Hegel no se habían percatado de esta confusión entre pensamiento abstracto y entendimiento y por qué el pensamiento cumplía su propio desarrollo a espaldas de la reflexión que sobre él se hacía? La respuesta, como es natural, hay que buscarla dentro del mismo sistema hegeliano, debido a que, como hemos visto, este no solo pretende ser totalizante, sino también autosuficiente, en tanto que Hegel no pretende haber inventado un método, sino, por el contrario, haber descubierto la manera como el pensamiento piensa y cómo se va realizando en la historia, o mejor, cómo realiza la historia en la medida en que se va transformando en relación con sus propios momentos anteriores, que, a su vez, van siendo incorporados-transformados en el momento posterior. Desde ese punto de vista, no pueden, entonces, formularse

preguntas sobre algún intento de ocultamiento de la verdadera forma como el pensamiento se piensa o de formas de ocultamiento de su real proceso, tal y como, por ejemplo, las va a plantear Nietzsche años más tarde, porque, desde la visión de autogénesis hegeliana, esa realización del pensamiento sufre el mismo proceso que la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, en la medida en que ese pensamiento también va a necesitar pasar por diversos estadios para saberse pensándose a sí mismo, de la misma manera como la conciencia, que, aunque durante un largo proceso no se sabía a sí misma, siempre había estado allí y siempre, de alguna manera, se había sabido, porque, como veremos más adelante, todo se va dando a partir del otro de sí mismo.

Es así como la conciencia, en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, empieza a recuperarse como conciencia en proceso de llegar a ser conciencia de sí y para sí para otra conciencia de sí y para sí. Pero no ya como un problema de la conciencia individual, sino como conciencia colectiva, que, sin saberse ella misma esa conciencia, de todos modos se va realizando hasta que llega a un momento de su desarrollo (en la *Fenomenología* ese momento es la Revolución francesa) en que ella misma se sabe conciencia de sí y para sí. En ese momento puede volverse sobre sí misma y reconocerse en cada uno de los momentos en que no se sabía, y en esa misma medida tampoco podía actuar de esa manera, en un mundo en que los propios resultados de su desarrollo no permitían ni a la conciencia ni al pensamiento actuar de una manera distinta al proceso que ella misma iba teniendo. En ese sentido, tiene razón Hegel cuando se llama a sí mismo un privilegiado de la historia, ya que le correspondió vivir un periodo en que por fin, después de un largo recorrido, esa conciencia se reconoce, tanto en el nivel individual (capítulo IV) como en el colectivo (capítulo VI), en otra conciencia que también se sabe en sí y para sí en el nivel individual y como conciencia que se sabe a sí misma realizándose de manera colectiva. De ahí que Hegel pueda recorrer el proceso de su propio desarrollo y reconocer cada uno de los momentos por los que fue pasando, desde un punto del saber imposible de haber sido observado anteriormente, por no haber accedido antes a ese estadio.

De la misma manera, el pensamiento va a tener el mismo proceso y va conjuntamente desarrollándose con la conciencia. En ese sentido, el momento del devenir, postulado por Heráclito, no es nada distinto que el primer paso para que el pensamiento se sepa en permanente transformación, gracias a que solo puede pensar a partir de lo que es y lo que no es y cumplir allí una función de mediación en la unidad de los diferentes.

Retomando el tema central de la discusión sobre pensamiento abstracto y representación, que se puede llevar a cabo a partir del entendimiento, volvemos al centro del problema, pues solo en la medida en que podamos dar una respuesta a la manera como el pensamiento puede pasar de lo indeterminado a lo determinado es que, en sentido estricto, se puede seguir adelante, porque todo lo demás, en este punto de su desarrollo, carece de importancia, y la manera de resolverlo va a determinar no solo todo el proceso posterior, sino que, al mismo tiempo, señalará el tipo de mundo en el que el pensamiento se piensa, con todas las implicaciones que tiene desde el punto de vista del análisis de ese mundo, donde se dan relaciones políticas, sociales, científicas, etc. En efecto, si bien es cierto que la lógica se ocupa única y exclusivamente del pensamiento, de la manera como se dan las formas de pensar ese pensamiento, o de las maneras como ese pensamiento puede pensar, también es cierto que, cualquiera que sea la respuesta, tiene implicaciones sobre los contenidos de esos pensamientos en el mundo donde esos contenidos tienen una concreción, pues la pregunta por el pensamiento surge justamente debido a que ese pensamiento se sabe pensante en tanto que piensa un mundo donde él mismo se realiza.

Naturalmente que con el planteamiento del ser indeterminado y de la nada indeterminada, así como del devenir, ya sabemos que es gracias al devenir como podemos avanzar en este proceso de lo indeterminado a lo determinado. Sin embargo, es importante insistir en el devenir mismo, para que no quede ninguna duda sobre el proceso y al mismo tiempo se pueda ver claramente la manera como la indeterminación, por más abstracta que sea, es la única manera cierta posible de partir en esta reflexión, pues de lo con-

trario se cae en un empirismo o en un materialismo mecanicista que se contentan con una observación y una crítica de lo dado, sin poder dar una respuesta sobre el cómo, sobre su posibilidad y sobre el porqué.

Tenemos, pues, que el problema del inicio va más allá de lo que en un primer momento habíamos anotado en relación con la cualidad. Esta no deja de tener importancia, ya que todo lo dicho anteriormente ratifica que solo podemos partir de ella, aunque en un primer momento solo podamos decir lo que sucedería si el primer momento fuera otro. Pero a esto se le agrega que esa cualidad en su inicio es indeterminada, más aún, que no se puede permanecer en esa indeterminación so pena de no poder seguir hablando, de permanecer en el éxtasis del vacío absoluto de la nada de ser, es decir, en el silencio del pensamiento y en la incomunicación absoluta, por la imposibilidad total de comunicar lo que no es, lo que no se da, e inclusive con la imposibilidad de reconocer a lo otro y al mundo, porque en el vacío no se da más que vacío, y ni siquiera el ser que produce el vacío, como sería el caso, según Hegel, de un budista. Pero estamos en Occidente, y aquí no es posible pensar el vacío sin saberse a sí mismo pensándolo, y definitivamente cualquier manera de abordar el pensamiento, ya sea formal o dialéctica, impide comprender un pensamiento vacío de nada, si es que de eso se trata.

Nos encontramos, entonces, con un pensamiento que piensa a partir de la indeterminación. ¿Cómo puede ese pensamiento pasar a las determinaciones? Porque, por una parte, si es indeterminado, no podemos afirmar simultáneamente que él mismo tiene los elementos para pasar a otro, pues de esta manera no sería un indeterminado, y, por otra parte, permanecer en la pura indeterminación sería el fin y no se podría continuar ningún discurso, por ser, como ya lo dijimos, vacío, debido a que no puede surgir nada de él ni nada podría penetrar en él.

La solución que le aparece inmediatamente al espíritu, dice Hegel, es la imposibilidad de permanecer en la pura identidad impensable, debido a que, por el solo hecho de pensarla, quiere decir que avanza, a pesar de estar hablando, en este momento del desarrollo del problema, de un ser carente de relación. Ahora bien, si

estamos hablando de un ser carente de relación, estamos diciendo que solo es posible que avance a partir de un ser extrínseco a ese ser, y en ese sentido sería un segundo comienzo. Pero si existe un segundo comienzo, ¿para qué un primer comienzo? ¿Para qué toda esta reflexión, si todo se puede solucionar a partir de ese segundo momento en el que el primero quedaría entre paréntesis y sería simplemente un punto de referencia vacío de contenido y, por ende, arbitrario y voluntariamente puesto? Siguiendo el desarrollo de la reflexión tal y como la hemos llevado hasta el momento, tendríamos que ese segundo comienzo no sería otra cosa distinta que un artificio del mismo pensamiento ante la pretendida imposibilidad de pensarse en su pura abstracción. Pero, en sentido estricto, lo que está haciendo es partir de lo determinado y, por consiguiente, no deja de ser más que un inmediatez empírico que no puede ser aceptado.

Pero con decir lo anterior tampoco se está solucionando nada, porque el problema sigue ahí, ya que si aceptamos la pura indeterminación del pensamiento puro y si podemos hablar de un concepto puro e indeterminado, como es el de ser, ¿cómo se puede pasar a un momento ulterior? Hegel retoma el ejemplo de Jacobi para poder profundizar en el problema y llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

El espacio sea uno, el tiempo sea uno, la conciencia sea una, [...] ¡y ahora decidme de qué modo uno de estos tres unos se os multiplica puramente en sí mismo! Cada uno es solo uno y ningún otro; una mismidad, una identidad-en-él, en-ella, en-ello [*Der-Die-Das-Selbigkeit*] sin un ser este, esta, esto [*Derheit, Dieheit, Dasheit = hicceitas, haecceitas, hocceitas* del latín escolástico], pues estos dormitan todavía con el este, esta, esto [*Der, Die, Das = hic, haec, hoc* del latín] en el infinito = o de lo indeterminado, de donde todo y cada determinado debe también nacer primeramente. ¿Qué hay que lleve en aquellos tres infinitos la finitud? ¿Qué hay que fecunde el espacio y el tiempo *a priori* con el número y la medida y los transforme en un puro múltiple? ¿Qué hay que lleve la pura espontaneidad (el yo) a la oscilación? ¿Cómo su pura vocal llega a consonante, o, más bien, cómo su ininterrumpido soplar

carente de sonido, interrumpiéndose a sí mismo se detiene, a fin de conquistar una especie de vocal, un acento? (Jacobi citado por Hegel, CL, p. 88).

El planteamiento de Jacobi es claro, y, efectivamente, si partimos del ser indeterminado como abstracción absoluta, y de esta manera hablamos igualmente de espacio, de tiempo y de cualquier otro concepto, sin lugar a dudas no hay nada en ellos que pueda llevar a lo determinado. Y si fuera posible, se presentaría otro escollo igualmente insalvable, el de la multiplicidad, el de cómo pasar de lo uno a lo múltiple, pero también el de cómo los distintos unos pueden reconocerse, cómo pueden saber que varios unos por saberse diversos dejan de ser unos. Jacobi dice:

Yo mismo soy la imposibilidad misma, soy la aniquilación de todo multiforme y múltiple, [...] no puedo tampoco, a partir de mi esencia pura, absolutamente simple e invariable, volver a establecer la menor cosa o evocarla como fantasma dentro de mí. [...] De este modo (en esta pureza), todo ser uno fuera y al lado del otro, y toda la variedad y multitud que se basa en él, se muestra como una imposibilidad (Jacobi citado por Hegel, CL, p. 89).

Pero justamente lo que nos está mostrando esta cita de Jacobi es, en primer lugar, la presencia de la nada, pues el que ese uno sea, es nada en tanto que uno, porque no se sabe a sí mismo, y, en segundo lugar, que ese ser y esa nada constituyen una unidad, no en tanto que ser y que nada, porque ellos en sí mismos no son nada, sino por la mediación propia del pensamiento, por el devenir.

En efecto, el que el uno sea como pura abstracción lo único que realmente está señalando es que, en tanto que abstracción, se encuentra «limitado» a ser pensado como vacío, como nada, porque cualquier otra forma es una determinación de la que carece, por ser la suprema abstracción. En ese sentido, solo se puede pensar como lo que no es de lo que es, es decir, nada, o sea que, en sentido estricto, el pensamiento solo puede pensar lo indeterminado desde una relación que no está dada, sino que surge de sí mismo, lo que indica la condición misma del pensamiento, su propia dinámica,

lo que es desde su inicio. Esto quiere decir que ese pensamiento en ningún momento puede pensar en términos de pura indeterminación aislada de cualquier otra cosa, y no lo puede hacer porque inmediatamente aparece ese ser como siendo por su propia nada de ser, es decir, por su propia negación, por su contrario. Es, si se quiere llamar así, única y exclusivamente a título de explicación, una «limitación» del pensamiento para pensar una indeterminación que no incluya su negación. Esto significa que nos encontramos frente a un hecho verdaderamente nuevo: la máxima abstracción que puede el pensamiento realizar no es la de la indeterminación del ser de manera aislada, solitaria, idéntica a sí mismo, sino que la indeterminación del ser solo se presenta en relación con su no ser, que es lo que lo hace que sea.

Esta nueva perspectiva nos permite llegar finalmente al verdadero fondo del problema, pues de lo que se trata desde un principio es de saber cómo el pensamiento piensa, y aquí hemos encontrado lo que lo define y, a su vez, lo que va de aquí en adelante a caracterizar todo el proceso de autodesarrollo y realización en el mundo. Eso que arbitrariamente hemos llamado «limitación», pero que en sentido estricto no lo es, es lo que le da la cualidad al pensamiento, lo que él es. Esta «limitación» consiste en pensar a partir de opuestos, de contrarios y en no poder pensar de manera aislada, de manera separada. Pero, al mismo tiempo, no puede tampoco pensar sus opuestos como si estuvieran aislados, como si cada uno tuviera su independencia, porque solo es posible como relación, en la medida que no se da el uno sin el otro, y en ese sentido solo es posible como unidad, lo que confirma que son necesarios el uno para el otro.

Lo anterior quiere decir que no se trata de dos términos que puedan o no relacionarse, sino que son una relación, que no pueden no serla, y que el pensamiento en tanto que tal se encuentra incapacitado para pensarlos de otra manera. Podemos, entonces, concluir diciendo que el pensamiento es en sí mismo contradictorio, que esa es su condición, y que todo lo que piense y realice en el mundo será el resultado de esta contradicción. Por eso mismo el mundo como producto de ese pensamiento es igualmente contra-

dictorio. Esa contradicción solo puede resolverla el pensamiento de manera necesaria a través de la negación de esa negación, que, a su vez, llevará también otra contradicción que en cada momento corresponderá, también de manera necesaria, a la mediación de los elementos opuestos que la constituyen como unidad.

Bibliografía

- Fleischmann, E. (1968). *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon.
- Hegel, G. W. F. [Ea] (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques*. (Vol. I. *La science de la logique*). Paris: J. Vrin.
- Hegel, G. W. F. [E] (1971). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- Hegel, G. W. F. [FD] (1975). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. [CL] (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Hachette.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wahl, J. A. (1973). *La lógica de Hegel como fenomenología*. Buenos Aires: La Pléyade.

El camino de la experiencia: la *Fenomenología del espíritu*

Luis Eduardo Gama

Contexto y sentido de la *Fenomenología*

Como en todo gran pensador, la reflexión filosófica de Hegel surgió de una experiencia vital e inquietante con la realidad espiritual de su momento. La inquietud fundamental que anima desde sus inicios al pensamiento hegeliano proviene de la experiencia del desgarramiento del individuo moderno en esferas antitéticas.

Esta experiencia se hace palpable para Hegel en todos los ámbitos de la vida: está presente en el desarraigo del individuo frente a un entorno natural reducido a objeto de las ciencias empírico-matemáticas y de la dominación de la técnica, se hace visible en el ámbito de lo político, en el que un individualismo exacerbado y una visión mecanicista de la sociedad generaron un estado contractual de sujetos egoístas para los que la vida pública era tan solo el medio para satisfacer sus intereses particulares, y está presente en la esfera del arte, donde el romanticismo imperante había hecho del sentimiento subjetivo el principio dominante, con lo que la obra de arte ya no podía cumplir la función constituyente e integradora de lo social que, por ejemplo, tenía entre los griegos. En todos estos casos, los individuos se encuentran divididos entre tendencias con-

trapuestas, entre la búsqueda de la autonomía individual y la pertenencia a tradiciones históricas y comunidades naturales, entre el ideal de un saber metódico y las verdades evidentes, pero no operacionalizables, de la religión o el arte (ver Giusti, 1986, p. 27). En este sentido, la oposición kantiana entre naturaleza y libertad no logra otra cosa que hacer resonar en el ámbito de la moral los desgarramientos y tensiones propios de la época. Kant separó tajantemente al ser humano en su capacidad para conocer el mundo fenoménico de la naturaleza, por un lado, y en su realización como sujeto moral libre, por el otro. Para Hegel, esto resultó en un dualismo intolerable que, al desligar la idea de la libertad de todos sus vínculos con la *praxis* vital y referirla exclusivamente a la lógica universalizante de la razón práctica, hacía de ella tan solo un vacío concepto formal.

Por supuesto, esta experiencia fundamental y la preocupación que suscita son comunes a todo el mundo intelectual contemporáneo de Hegel. La diferencia estriba en las distintas maneras como en cada caso se buscó responder a esta problemática. La generación de los románticos, por ejemplo, buscaba reanimar en el seno de la cultura moderna el modelo de la antigüedad clásica griega, en tanto veía en ella el paradigma de una cultura que logró aunar armónicamente la *polis*, la naturaleza y el cosmos, el individuo y la comunidad, el arte y la religión, en el horizonte unitario de una razón vinculante que los griegos llamaron *logos*. Un propósito integrador similar movió a filósofos como Reinhold o Fichte a tratar de unificar en sus doctrinas la dimensión de la naturaleza y del conocimiento teórico con el universo moral de la libertad humana que el criticismo kantiano había dejado fragmentado. También Hegel abogó desde sus comienzos por la restauración de una dimensión integral que unificara todos los ámbitos de la realidad humana. Frente a las respuestas de sus contemporáneos, su empresa parece tomar un matiz conciliador y, sin embargo, se trata de una solución profundamente original. Como los románticos, Hegel admiraba el poder vinculante del *logos* griego, pero consideraba irrefutable el principio moderno de la subjetividad y de la libertad individual. Hegel retomó de la filosofía poskantiana la idea de la necesidad de

un sistema racional que integrara el todo de la experiencia humana, que en Kant se había dissociado, pero no pretendió elaborar ese sistema alrededor de la subjetividad del yo, sino –siguiendo el espíritu del *logos* griego– desde una dimensión universal de la razón, que por encima de la razón meramente subjetiva permeaba, sin embargo, a los individuos históricos concretos.

Sobre el trasfondo de estas someras indicaciones debemos entender el propósito último del sistema hegeliano. El sistema debería abarcar en un todo conceptual organizado el horizonte completo de la experiencia humana, de modo que se hiciera visible la profunda interrelación entre cada uno de sus ámbitos. Por un lado, siguiendo a los griegos, la unificación de ese todo se daba gracias a una razón universal omniabarcante, que Hegel llama la idea o el absoluto, y no en virtud de una pretendida omnipotencia de la subjetividad del yo. Por otro lado, siguiendo el impulso de esta subjetividad moderna, esta razón absoluta no debería subsumir la individualidad, sino integrarla armónicamente con ella, salvaguardando así el principio de la libertad humana. Este peculiar entrelazamiento de mutua dependencia entre una razón universal supraindividual y la experiencia concreta histórica de los hombres constituye lo más característico del sistema hegeliano. Por sistema, ya debe ser claro aquí, no entiende Hegel algo como una organización de juicios simplemente dada y estática, ajena a lo concreto y alejada del sano entendimiento humano. En este sentido, Hegel no pretendió nunca plantear la filosofía como una doctrina abstracta, extraña a la vida, sino que buscó involucrarla siempre en el amplio mundo de la experiencia humana corriente. Ni siquiera en las reflexiones más especulativas de su sistema Hegel abandonó el ideal de una integración total entre teoría y vida, y con ello no dejó de lado el punto de vista de una filosofía que tomara en serio la experiencia humana real. En una muy citada carta a Schelling, de noviembre de 1800, Hegel se refiere a esta integración como una de sus tareas futuras:

En mi formación científica, que comenzó partiendo de las necesidades subordinadas de los hombres, tuve que ser impulsado hacia la ciencia, y el ideal de la edad juvenil tuvo que

transformarse en forma reflexiva hacia un sistema; ahora me pregunto, mientras sigo ocupándome de esto, qué camino de retorno puede hallarse hacia un introducirse en la vida de los hombres (B, p. 59)¹.

Así, desde sus comienzos, el sistema hegeliano se orienta hacia la experiencia de la vida y, con ello, contra filosofías del momento puramente especulativas. La idea de sistema no debe entenderse como la de algo estático, sino justamente como «una totalidad orgánica de conceptos» (véase DS, pp. 30-35) que –al decir de Fulda– «puede orientar mejor que la filosofía del mundo o la doctrina de la religión de Kant, y donde se vive de manera más plena que en el mundo» (Fulda, 2003, p. 55).

Esta conexión entre sistema conceptual y experiencia vital humana pasó largamente desapercibida. Contra su verdadera intención, una filosofía como la de Hegel, que exponía un sistema cerrado y totalizante de una razón absoluta, fue vista por muchos como una filosofía incapaz de captar las experiencias vitales inmediatas de los hombres. Este malentendido se vio atizado además por lo críptico del lenguaje empleado y por el hecho de que fue la *Lógica* –sin duda el texto más conceptual y difícil de Hegel– la obra alrededor de la cual se centró durante mucho tiempo la recepción de este autor. El prejuicio sobre Hegel como el más grande sistemático de la Modernidad y enemigo de la vida dominó hasta bien entrado el siglo xx. Quizás fue con Dilthey y su recepción de los escritos de juventud de Hegel que este panorama comenzó a cambiar. En efecto, en estos textos resultan centrales nociones como las de *vida* o *amor*, ubicadas en las antípodas de las puras conceptualidades especulativas de la *Lógica*. Y es en línea con esta

1 También en la primera lección dictada en Jena (1801) se dice: «En lo que concierne a lo general de las necesidades de la filosofía, nosotros queremos buscar claridad en forma de respuesta a la pregunta: ¿qué relación guarda la filosofía con la vida? o, lo que es lo mismo: ¿en qué medida es la filosofía práctica? Pues es posible que las verdaderas necesidades de la filosofía no tengan nada más que ver que con aprender a vivir de ella y por ella» (IP, p. 9).

renovada lectura de Hegel donde debemos situar el interés que años más tarde comenzó a despertar la *Fenomenología* –más allá de la recepción negativa que sobre esta obra habían hecho en el siglo XIX Marx y Kierkegaard–, un interés que perdura acrecentándose hasta nuestros días.

La *Fenomenología del espíritu* permite aproximarse de manera ejemplar a esta señalada interrelación entre sistema y vida tan cara a Hegel. Este aspecto se hace patente en esta obra a través de la noción central de *experiencia*. La *Fenomenología* describe, en efecto, el tránsito de la experiencia humana a través de diversas configuraciones de sentido o acepciones de mundo, que no son meros constructos teóricos, sino que tienen un correlato real en formas sociales de vida histórico-concretas, pero al mismo tiempo muestra que este camino de la experiencia sigue una estructura racional determinada por el absoluto, con lo que se hace posible conceptualizar la experiencia real de la conciencia en los términos especulativos del sistema. En otras palabras, Hegel se propuso aquí elaborar las formas histórico-reales de la experiencia humana desde la idea de una racionalidad absoluta que en esas formas se va desplegando y que puede recogerse luego en un sistema totalizante. La experiencia humana tiene, pues, lugar en la convergencia de la razón universal y la vivencia particular, a horcajadas entre la contingencia de la vida y lo concreto, por un lado, y la necesidad de una racionalidad absoluta, por el otro. Mi objetivo aquí es ofrecer una breve presentación de esta noción de experiencia, que quizás sirva de aperitivo para una lectura más detallada de la *Fenomenología*. Antes de pasar a ello conviene, sin embargo, exponer en sus grandes rasgos la línea medular del argumento de esta obra.

Estructura de la *Fenomenología*

El propósito de poner en consonancia una razón universal absoluta con las formas concretas de la experiencia humana encuentra muy pronto serios obstáculos para su cumplimiento. En primera instancia, una interrelación tal parece ir en contravía con la experiencia más inmediata del sentido común, para la que no hay una única dimensión de la experiencia, sino múltiples ámbitos

de realización de la misma, y para la que dichos ámbitos parecen obedecer a lógicas racionales diferentes. Así, espontáneamente tendemos a considerar como cualitativamente distintos los tipos de experiencia que hacemos frente al arte del tipo de experiencia científica, religiosa o de la experiencia intersubjetiva. Si esto es así, ¿cómo, entonces, defender que es una y la misma razón la que en todos estos campos se hace presente? Además, esta variedad de las formas de experiencia se complica aún más si se introduce la dimensión de la historia, pues resulta evidente que, aun en el interior de un mismo ámbito de la realidad, la experiencia humana ha asumido configuraciones diferentes en distintas épocas. La concepción de la naturaleza o del arte en el mundo moderno en que vivió Hegel, por ejemplo, resultaba muy distinta de aquella propia de la Grecia clásica o de la Edad Media.

Hegel era plenamente consciente de todas estas dificultades. Un abismo parecía separar el contenido de las experiencias reales e históricas de los seres humanos de la idea de una razón absolutamente única, de una sustancia universal y eterna a la base de todas ellas. Se trataba, en buena medida, de la misma barrera insuperable que Kant había trazado en su filosofía entre el mundo de la experiencia, confinado en los fenómenos, y la realidad absoluta de una cosa en sí, que por fuerza debía permanecer inaccesible para el conocimiento humano. Si Hegel, por una parte, no quería recaer en el dogmatismo de las grandes metafísicas prekantianas y afirmar sin más la existencia de esta realidad absoluta por debajo o más allá de la vida y la historia, y si, por otra parte, las soluciones postkantianas de ganar una vía hacia el absoluto desde un saber inmediato impenetrable para la razón filosófica (Jacobi) o desde una intuición intelectual (Schelling) no le convencían por no hacer justicia a la historia o por no ser suficientemente conceptuales, entonces era necesario buscar un nuevo camino que condujera desde la experiencia particular hasta la universalidad del absoluto. Este nuevo camino es el que se plantea en la *Fenomenología*.

La *Fenomenología* parte de la premisa de que «el absoluto ya está en nosotros en sí y para sí», es decir, de que todas nuestras experiencias auténticas tienen lugar en el interior de la dimensión

universal de la razón unitaria. Pero esta dimensión del absoluto no se sitúa en un plano estático, atemporal y metafísico al que fuese posible acceder mediante un «salto» desde cada situación concreta de la experiencia histórica, sino que es pensado por Hegel como una razón que va desplegando paulatinamente sus determinaciones constitutivas en un proceso temporal que se interna en el acontecer de la historia humana. A esta concepción del absoluto se refiere Hegel en el prólogo a la *Fenomenología* como a una «sustancia viva que es en verdad sujeto»². Lo verdadero, la razón una, absoluta, no debe entenderse, según esto, como un fundamento metafísico, inmutable y eterno, a la base del devenir del mundo inmediato de la experiencia. Un fundamento tal es lo que la tradición filosófica ha llamado *sustancia*. Pero el absoluto hegeliano no es solo sustancia en este sentido, sino que es sustancia viva o sujeto, es decir, no un fundamento estático ya acabado, sino un principio en desarrollo que va determinándose progresivamente en un movimiento de mediaciones internas, similar al que realiza un sujeto –el sujeto individual o el yo trascendental de Fichte– en su proceso de autoapropiación. La razón absoluta es sustancia, porque es el fundamento universal de la experiencia, pero es a la vez sujeto, porque ella misma se encuentra distendida en un proceso evolutivo que, además, y este es el punto fundamental, se introduce en el devenir de la historia de la cultura. De modo que cuando Hegel afirma que «el absoluto ya está en nosotros», no se trata de algo así como una afirmación mística según la cual podemos buscar en nuestra interioridad, mediante alguna suerte de intuición mágica, el contacto con una esfera trascendente. Todo lo que afirma es que en nuestras experiencias de mundo, aun en las más elementales, se hace presente una forma de racionalidad, que no debe ser vista en oposición a otras formas histórico-culturales distintas con las que ella sería irreconciliable ni tampoco como la racionalidad ya definitiva y suprema, sino, al contrario, como un estadio más en

2 «Según mi modo de ver, que solo se debe justificar a través de la exposición del sistema mismo, todo depende de captar y expresar lo verdadero no solo como *sustancia*, sino del mismo modo como *sujeto*» (Ph, p. 22).

el desarrollo progresivo del absoluto, es decir, como una etapa verdadera, aunque solo parcial, en el paulatino proceso de constitución y consolidación de una razón universal, cuyo curso atraviesa diversos momentos históricos de la cultura.

Desde esta concepción del uno absoluto, Hegel ahora sí está en condiciones de conciliar una razón universal con las formas concretas de la experiencia. El hecho evidente de que la experiencia humana se escinda en diversos ámbitos de acción cualitativamente distintos y de que a lo largo de la historia de la humanidad se hayan sucedido numerosas concepciones de mundo y formas de vida, muchas veces opuestas entre sí, ya no representa un obstáculo insalvable, pues este hecho resulta comprensible desde esta visión evolutiva del absoluto, por la que la razón, esencialmente una, aparece y se hace real en formas históricas diversas, como estaciones de tránsito en el proceso que conduce hacia su despliegue total y definitivo. El absoluto se presenta, pues, en cada configuración histórica de la experiencia humana encarnado en la racionalidad que es inherente a cada una de ellas y que determina sus particulares criterios de conocimiento y de acción. Y en tanto esa manifestación del absoluto es cada vez más rica en determinaciones, es posible ordenar las formas históricas en que se ha realizado la experiencia humana en una misma línea de sucesión evolutiva, en la que cada una de ellas toma su lugar según el grado de desarrollo de la razón universal allí alcanzado, esto es, según que el absoluto se manifieste allí con mayor o menor presencia. Exponer esa sucesión de etapas, que son etapas tanto de la manifestación del absoluto como de la experiencia de la conciencia humana, es el propósito de la *Fenomenología del espíritu*.

Podemos comentar ahora el título de la obra. *Fenómeno* debe entenderse aquí en su sentido tradicional filosófico como «lo que aparece», «lo que se manifiesta o se hace presente». Así, *fenomenología* designa la ciencia de los fenómenos o la ciencia de lo que se presenta. Y aquello que se manifiesta –según Hegel– es el espíritu. *Espíritu* no es sino otro nombre para el absoluto que se hace presente. El término tiene un trasfondo eminentemente teológico que Hegel explota aquí magistralmente, pues así como el Dios cristiano

se hace hombre y se reúne en la unidad del espíritu, así también la razón universal del absoluto, en tanto espíritu, no permanece escindida de la realidad humana, retraída en el cielo de los conceptos como en un más allá inaccesible, sino que se encarna en las formas reales de experiencia de la conciencia humana. Espíritu es, pues, en Hegel, el nombre para esta razón universal que penetra la historia, una acepción que se confirma en el uso corriente del término en expresiones como «espíritu de una época» o «espíritu de un pueblo», con las que no se hace referencia a una esencia impenetrable, sino justamente a una forma racional que se muestra en todos los aspectos de la vida de esa época o cultura. Una «fenomenología del espíritu» es, pues, la ciencia que expone la serie ordenada de las distintas manifestaciones del absoluto en la historia humana, y es ciencia en tanto que esa exposición muestra la necesidad inherente a este proceso. Con esta explicación del título se aclara también el subtítulo de la obra: «Ciencia de la experiencia de la conciencia», pues, de hecho, ese proceso de la manifestación progresiva del espíritu se hace uno con el proceso de formación de la conciencia humana por medio de sus diversas experiencias histórico-concretas. La historia del espíritu es la historia de la formación de la conciencia humana. Esa historia constituye el eje argumentativo de la obra.

En esa mutua pertenencia de la historia de la experiencia de la conciencia y de la historia del despliegue del absoluto se cumple el propósito de Hegel de integrar en una dimensión unitaria racional los distintos ámbitos de la vida humana y de superar así los dualismos y las oposiciones que desgarraban su mundo histórico. Sin embargo, todo esto puede cumplirse solo sobre la base de un presupuesto que no resulta evidente de manera inmediata: el supuesto de Hegel de que el «absoluto ya está en nosotros», la idea de que el absoluto se hace presente en las prácticas humanas en configuraciones racionales de amplitud y riqueza crecientes. Postular a la base del sistema una idea tan compleja como la de esta razón absoluta que es a la vez sujeto y sustancia de la historia, ¿no redundaría, en últimas, en fundar todo en una noción abstracta sin más sustento que la propia coherencia interna de la idea? ¿No recae Hegel

con ello en el estilo de esas metafísicas dogmáticas que parecían desterradas definitivamente con el criticismo kantiano?

Esta visión de Hegel como un filósofo precrítico no ha sido pocas veces formulada, pero sin duda resulta infundada. Su falta de base se revela si se deja en claro que para Hegel el absoluto no funge nunca como una premisa o axioma autoevidente que deberíamos aceptar sin más como el núcleo medular del que derivara todo su sistema. En realidad, Hegel señala que la idea de un absoluto, sustancia y sujeto a la vez, que se manifiesta permanentemente en nuestra experiencia es solo un punto de vista que «se debe justificar a través de la exposición del sistema mismo». En otras palabras, la exposición que hace la *Fenomenología* de las diversas etapas de manifestación de la razón absoluta en distintas formas históricas de experiencia no se lleva a cabo al modo de un catálogo enciclopédico donde se reunieran sin más, yuxtaponiéndose unas junto a otras, las distintas figuras del absoluto y de la conciencia, sino que en el interior de cada una de esas formas históricas de conciencia debe mostrarse la experiencia que hizo que la visión de mundo allí defendida resultara insostenible y fuese finalmente sustituida por otra nueva. En tanto que a la conciencia se le va mostrando en la *Fenomenología* que su paso de una etapa a otra representa el acceso a una forma de racionalidad más amplia que la que sostenía anteriormente, ella se convencerá por sí misma de la presencia cada vez más clara del absoluto en su experiencia, pues esta no es más que una penetración cada vez más profunda en la comprensión de su mundo y en su autocomprensión.

Esa penetración cada vez más aguda en el sentido de la realidad no es, pues, algo que Hegel arbitrariamente le imponga a la conciencia, sino que es algo de lo que ella misma se debe convencer en su experiencia. Se trata del mismo convencimiento que nos acaece en aquellas experiencias donde sentimos que al final vemos con más claridad y, sobre todo, donde vemos las limitaciones de aquello que antes creíamos saber. Allí no hay nada de un dogmatismo impuesto desde fuera, sino el convencimiento interno de lo parcial de nuestra opinión anterior en comparación con la nueva verdad que ahora tenemos. Lo mismo sucede en la *Fenomenología*. El des-

pliegue del absoluto no es un postulado, sino una verdad que se va confirmando con fuerza creciente a medida que la conciencia va recorriendo los distintos estadios de su historia y va comprobando allí, es decir, en su propia experiencia, que en ellos se manifiestan formas cada vez más abarcentes de una misma razón universal. En este sentido, la relación entre el absoluto y la experiencia humana está tan profundamente entrelazada que no es simplemente que el absoluto se manifieste en la experiencia histórica, sino que, recíprocamente, solo mediante una genuina experiencia esta manifestación se hace posible.

La *Fenomenología* es, entonces, «ciencia de la experiencia de la conciencia», pero no tanto porque ella sea una ciencia que tenga por objeto la experiencia humana, del modo como la botánica tiene por objeto las plantas, sino ante todo porque ella solo se realiza como ciencia a través de la experiencia, porque ella solo puede mostrar la necesidad de su objeto –la razón absoluta– a través de la conciencia humana que hace experiencia de él. Y esto es válido no solo para esa conciencia protagonista de la obra que se instancia en diferentes figuras a lo largo del texto, sino también para la conciencia de nosotros, lectores de Hegel, a quienes él nos invita a recorrer el mismo camino de experiencia. La visión de un Hegel dogmático se alimenta del prejuicio que tiende a ver en la *Lógica* (puramente especulativa y, por ello, alejada de la experiencia) la parte esencial de su filosofía. Una mirada sobre la *Fenomenología* permite, en contraposición, destacar a un Hegel filósofo de la experiencia, cercano a la contingencia y a la particularidad, pero también a la verdad y a la universalidad, que son por igual inherentes a ella.

La experiencia dialéctica

Buscaremos ahora determinar con más precisión la idea de experiencia propia de Hegel. Si la cuestión de la experiencia resulta central en la filosofía hegeliana, puede sorprender el hecho de que, aparte de las exiguas consideraciones sobre esta noción que se presentan en la introducción a la *Fenomenología*, Hegel no brinde una explicación exhaustiva del concepto. Es posible que esta escasa elaboración conceptual del término tenga que ver con

la convicción de que una reflexión filosófica sobre la experiencia solo puede llevarse a cabo *in actu*, es decir, mostrando su modo de realización en la *praxis*, tal como se hace a lo largo de la obra. Como sea, una primera aproximación al concepto se gana si se tiene en cuenta que lo que Hegel entiende por experiencia tiene un contenido mucho más amplio que lo que por su época la tradición filosófica hacía valer como experiencia: la experiencia empírica de la percepción sensible de lo dado. Esta concepción reductiva, proveniente del empirismo inglés, había encontrado su sanción definitiva en Kant, que, al relacionar la noción de experiencia únicamente con el ámbito del conocimiento del mundo fenoménico, reeditó acriticamente los presupuestos del empirismo y terminó reafirmando, sin proponérselo, el predominio de un uso empírico-científico del término³. Al señalar a la esfera de lo en-sí, Kant sospechó quizás que más allá de las formas de experiencia del mundo fenoménico, metódicamente perfeccionadas por la ciencia, yacían otras posibilidades de experiencia humana, pero no logró dar expresión a este dominio –salvo a través de una inadecuada noción abstracta de libertad–, con lo que siguió preso del prejuicio de su época a favor de la manera de ser meramente empírica de la experiencia⁴. Ya el joven Hegel había identificado el verdadero *topos* de la experiencia en una esfera distinta a la del saber empírico de las ciencias naturales. En el ensayo sobre las formas del derecho natural (1802/03) se le adscribe a la filosofía,

3 «La filosofía kantiana no ha podido tener ninguna influencia sobre el tratamiento de las ciencias. *Ella deja las categorías y el método del conocimiento usual totalmente intactos*» (ENZ, § 60).

4 En este sentido, ya el joven Hegel llamaba al principio de la Ilustración un «realismo de la finitud», con lo que se refería principalmente al empirismo de Locke, que había entendido la experiencia únicamente como una relación psicológica con el mundo empírico finito. No obstante, Hegel aplica también este principio a las llamadas «filosofías de la reflexión» de Kant, Fichte y Jacobi. Ciertamente, estas han afirmado la independencia de la razón de la realidad finita, pero, en tanto plantean la infinitud de la razón solo en relación con lo finito, «estas filosofías han permanecido inmediatamente en la esfera de lo empírico, justo en tanto luchan contra ello» (GW, p. 296).

en comparación con las ciencias positivas, un rango más alto de verdad, y esto justamente por la misma razón sobre la que suele apoyarse el presunto predominio del saber empírico, a saber, por su recurso a la experiencia. En efecto, para Hegel la experiencia del empirismo, reducida en principio a la percepción de lo dado, es simplemente un opinar subjetivo que puede ser modificado en cada instante por la crasa realidad de los hechos cambiantes, y en este sentido debe ser subordinada a la experiencia de la filosofía, esto es, a la experiencia del concepto y de la necesidad del espíritu. De esta forma, la filosofía se vuelve allí la auténtica poseedora de la experiencia.

Aquello que la filosofía no prueba como real es imposible que se presente verdaderamente en la experiencia. [...] El que la filosofía pueda mostrar su representación en la experiencia tiene su razón de ser inmediata en la naturaleza dual de aquello que se llama experiencia. Pues no se trata de la intuición inmediata misma, sino que lo que cuenta como experiencia es esta misma intuición pero elevada, pensada y aclarada, sacada de su singularidad y enunciada como necesidad. Lo que en la experiencia es mostrado como experiencia no es aquello que en ella, con relación a la separación que en la intuición es introducida por el pensamiento, podemos llamar realidad. Pero en el campo del pensar extraído de la intuición, debe el opinar sucumbir a la verdad de la filosofía (NA, p. 511).

En qué medida esta temprana ubicación de la experiencia en el ámbito del saber filosófico se mantiene en la *Fenomenología* es algo que debemos revisar más adelante. El caso es que la «naturaleza dual» de la experiencia, mencionada en el artículo sobre el derecho natural –esto es, la integración total en la experiencia de la intuición inmediata con el pensamiento conceptual–, constituye, como vimos, el punto de partida de esta obra. Por lo demás, la crítica a la reducción empirista de la noción de experiencia se continúa en la *Fenomenología*, si bien ella se inscribe ahora en el contexto más amplio de la crítica a un modelo instrumentalista del conocimiento que resulta común a empiristas y a racionalistas.

El ataque a este modelo comienza desde los primeros párrafos de la introducción. El modelo instrumentalista del conocimiento –hoy diríamos representacionalista– concibe el conocimiento como «el instrumento que sirve para apropiarse del absoluto o como el medio a través del cual este es contemplado» (Ph, p. 68). A la base de este esquema subyace la idea de que la conciencia humana se encuentra situada por esencia en una esfera de inmanencia completamente alejada del mundo, y que, por lo tanto, ella debe salir de sí misma si quiere conocer la verdad de este. Conocer significa, pues, poner en contacto la esfera de la conciencia o del sujeto con la esfera de la realidad o del objeto. La epistemología moderna discutió largamente sobre cuál debería ser la mejor vía para poner en contacto estos dos ámbitos inicialmente separados, pero el presupuesto mismo de este dualismo sujeto-objeto no fue puesto en duda. Así, el empirismo concluyó que el camino adecuado para que la conciencia se apropiara del mundo era el de la percepción sensible, que era el medio a través del cual el sujeto recibe el material del mundo, base de su conocimiento. También en los fundamentos de las ciencias modernas de la naturaleza subyace una representación instrumental del conocimiento semejante: el camino por el cual la conciencia científica accede a la verdad de su objeto (las leyes naturales) es el camino del método científico, que no se reduce a la mera percepción sensible, sino que combina una observación perfeccionada a través de instrumentos especializados con la elaboración y verificación de hipótesis matemáticas sobre el comportamiento de la naturaleza. De este modo, desde el empirismo filosófico y desde el científicismo moderno, se reeditaba acríticamente el dualismo sujeto-objeto y la concepción del conocimiento como un instrumento que a él va asociada.

De esta coyuntura brotaba también la noción de experiencia que Hegel denunció tempranamente por reductivista. En efecto, desde el esquema dualista señalado, la única forma de experiencia que contaba en realidad para la investigación de la verdad era la de la percepción sensible, sea en la versión crasa del empirismo, sea en la versión refinada del método científico. El innegable éxito de las ciencias experimentales en la investigación de la naturaleza se

encargaría de sancionar esta reducción de la experiencia humana a sus formas empíricas y metódicas. La amplitud semántica del término, que permaneció viva a través de la tradición aristotélica y que asociaba al concepto la idea de un tipo de saber no teórico ni universal, sino anclado en las diversas *praxis* vitales de los seres humanos, se fue con ello estrechando paulatinamente.

La argumentación hegeliana comienza mostrando que esta concepción instrumentalista del conocimiento está atravesada de punta a punta por la amenaza del escepticismo. Si el sujeto solo puede apropiarse de la verdad de su objeto a través del instrumento o medio del conocimiento, entonces en realidad no se apropia de esta verdad tal como es en-sí, sino solo de la verdad que ya ha sido adaptada, moldeada o transfigurada por el instrumento o medio del conocer empleado. Si se afirma, por ejemplo, que conocemos a través de la percepción visual, entonces no se puede afirmar que aquello que captamos con la vista corresponda en realidad al objeto tal y como es, pues la vista actúa selectivamente y, además, su capacidad de penetración es limitada. Quienes afirman que la verdad se descubre a través del método científico no están en mejor posición, ya que, como hoy bien sabemos, todo el *instrumentarium* y los procedimientos de la ciencia no dejan inalterado el objeto, sino que buscan más bien ajustarlo a modelos explicativos preconcebidos. En todas sus versiones, la idea instrumental del conocimiento sucumbe a las dudas escépticas, pues el contrasentido de esta posición –sostiene Hegel– yace en sus propios presupuestos: en un abrir una brecha entre el sujeto y la verdad que luego ningún instrumento puede cerrar sin afectar esencialmente esta verdad.

En todo caso, Hegel no se queda en esta objeción escéptica contra la epistemología moderna y, en realidad, este tipo de argumentación lógica no constituirá para él una genuina refutación del dualismo sujeto-objeto implícito en el empirismo y en la ciencia y en su modo de concebir la experiencia humana. La *Fenomenología* defiende otra forma de comprender el conocimiento y la experiencia, pero, según lo dicho, esta defensa no se realiza mediante la postulación de otro modelo explicativo rival del modelo

representacionista, sino apelando a la experiencia misma. Así, en contra del dualismo sujeto-objeto, en contra de esa escisión que separa irremediamente a la conciencia de la verdad del mundo, Hegel afirma que «el absoluto ya está en nosotros», es decir, que no hay distancia entre nuestra conciencia y la verdadera realidad. Sin embargo –según advertimos–, esta presencia de la verdad en nuestras prácticas no debe simplemente sustentarse con argumentos, sino, ante todo, mostrarse en la experiencia. De esta forma, la elaboración de su propia concepción del conocimiento y la experiencia debe partir no de un modelo artificial abstracto al que se hicieran ajustar a la fuerza las cosas, sino de la conciencia concreta y de la forma más inmediata de su experiencia.

¿Y qué es lo que en la experiencia de una conciencia concreta se muestra de manera más inmediata? Ante todo, que para ella las distinciones epistemológicas entre sujeto y objeto o entre saber y verdad y los conceptos asociados de instrumento o método del conocimiento resultan ser totalmente desconocidos. Toda esta terminología proviene, en verdad, de una representación filosófica de lo que es conocer, que resulta artificial en tanto no tiene en cuenta cómo se muestran las cosas en lo concreto. Una conciencia cualquiera, lo que Hegel llama en este contexto la «conciencia natural», no se toma a sí misma por un sujeto centrado en su pura interioridad que debiera reflexionar sobre el instrumento adecuado para luego acceder, ahí sí, al mundo, sino que simplemente ya cree conocer, ya cree estar en posesión de la verdad. Hegel parte del hecho evidente en la experiencia cotidiana de que todos los seres humanos sostienen opiniones sobre muchos temas o mantienen creencias que orientan sus prácticas, y esas opiniones y creencias se toman usualmente por un saber verdadero y no por algo disociado de la realidad. La conciencia natural cree estar en posesión de la verdad, ella no distingue entre su saber solo subjetivo y una verdad objetiva que cayera fuera de sí. Esta conciencia natural dogmática representa el punto de partida del análisis hegeliano. Es allí desde donde se debe examinar cómo se da el conocimiento y la verdadera experiencia, y no a través de esquemas teóricos que no hacen justicia a la realidad.

Por supuesto, poco se avanzaría en el conocimiento si la conciencia natural se empeñara en sostener tercamente la verdad de su presunto saber. Pero también resulta claro que los seres humanos no solo queremos hacer prevalecer a toda costa nuestro presunto saber, sino que también podemos advertir cuándo este saber falla, cuándo nuestras creencias u opiniones se hacen insostenibles ante la evidencia de las cosas. La vida natural –dice Hegel refiriéndose a los animales– no va más allá de su existencia inmediata, pero la conciencia humana «es para sí misma su concepto» (Ph, p. 74), es decir, está en capacidad de reflexionar sobre sí misma y examinar la pertinencia de sus presuntas verdades cuando la realidad a todas luces no se ajusta más a ellas. Podríamos traducir esto en terminología kantiana diciendo que la conciencia es siempre autoconciencia. Hegel recoge este principio fundamental de la filosofía moderna y lo convierte en el motor de la experiencia de la conciencia, porque, de hecho, no podría haber experiencia si permaneciéramos presos de nuestra visión de mundo, empecinándonos en nuestro punto de vista y cerrándonos a todo lo que lo desmienta. La experiencia se da porque la conciencia no habita únicamente en el horizonte inmediato de su saber y acción, sino que puede a la vez reflexionar sobre él. De esta forma, la conciencia se encuentra siempre tensionada entre dos planos, entre la positividad de su saber inicial y la negación del mismo, entre la satisfacción que brinda contar con un marco interpretativo para dar sentido al mundo y el desasosiego que surge de advertir los límites de este marco. Ese desequilibrio interior de la conciencia es el que la hace avanzar por el camino del conocimiento. Ella posee siempre un saber y una verdad, pero también posee la capacidad de probar por sí misma la validez de esta verdad. Solo cuando esta prueba tenga lugar, la conciencia habrá hecho propiamente una experiencia.

Se verá ya claro cómo esta idea de experiencia dista mucho de las concepciones empiristas o científicas que equiparan la experiencia con la percepción sensible o la normativizan en procedimientos metódicos. Lejos de restringirse a la esfera del conocimiento científico, Hegel quiere que esta concepción de experiencia recoja lo que ocurre cotidianamente en diversos ámbitos de

la acción humana. Sin embargo, no es tan fácil asimilar ese modelo con nuestra noción intuitiva de experiencia. Lo que llamamos experiencia, si bien no se restringe al ámbito empírico o de las ciencias, sí suele asociarse con un saber adquirido y cimentado a través de innumerables ocasiones. En ese sentido, se dice que alguien tiene experiencia en la cocina, o experiencia en mediar conflictos, o experiencia con las mujeres. El problema es que en estos ejemplos no se ve claro el modelo hegeliano de una experiencia que solo surge al advertir los límites de un saber ya poseído. Pero en realidad no hay aquí una divergencia. Lo que sucede es que en el lenguaje corriente solemos llamar experiencia tanto a la posesión de un saber como al proceso por el cual se ganó ese saber. Nosotros tendemos a olvidar este último aspecto y a positivizar la experiencia refiriéndola solo al conjunto de saberes adquiridos, mientras que Hegel quiere llamar la atención sobre el proceso de la realización de la experiencia. Para citar un conocido y bello ejemplo de Gadamer, solemos confundir un «hombre experimentado» con aquel que sabe de muchas cosas y que parece poderlo todo, pero pasamos por alto que el verdadero hombre experimentado es aquel que está en guardia contra el dogmatismo de sus propias opiniones y creencias y que por ello las somete a una constante revisión y reformulación. El verdadero hombre con experiencia no es aquel que por haber vivido mucho sabe de todo, sino justamente aquel que por haber vivido mucho sabe que su saber siempre es falible y susceptible de derrumbarse, del mismo modo que el hombre que tiene experiencia con las mujeres es quizás también aquel que ha sufrido más decepciones con ellas.

La descripción de Hegel recoge los dos momentos: 1) el momento en que la conciencia gana con la experiencia un saber que se asume como simplemente dado y que se quiere entonces hacer valer como verdad absoluta y 2) el momento en el que ese saber se derrumba, pues se muestra limitado ante una realidad nueva o no percibida antes, dejando así paso a un nuevo saber más completo. El primer momento es el de una conciencia que en cada estadio de su formación olvida la experiencia anterior y absolutiza su saber. En el segundo momento se trata de esta misma conciencia

en tanto se deja interpelar por aquello que no se ajusta a su saber y es capaz de negar su verdad anterior para acceder a una más alta. En lenguaje hegeliano, el primer momento es el de la «conciencia natural» –que somos todos nosotros la mayor parte del tiempo–, que olvida y que en cada etapa desarrolla una nueva positividad. El segundo momento es el momento de la decepción, del desespere y del paso a un nuevo saber. Es este último momento el que propiamente Hegel llama experiencia, pues solo allí es donde tiene lugar la manifestación del absoluto. Frente a la obstinación de la conciencia natural que no hace experiencias, sino que busca imponer como un *positum* su verdad solo particular, Hegel señala que la verdadera experiencia es *negativa*. Es negativa, pues parte de un ver que las cosas *no* son como ella pensaba que eran, que su verdad *no* era la verdad del mundo, sino solo una mirada parcializada al todo. Es negativa también en el sentido de que es dolorosa, pues el derrumbe de nuestras creencias es un momento de decepción y de abandono de una visión de mundo y de una forma de vida donde nos sentíamos como en casa. La negatividad de la experiencia en Hegel no tiene que ver con un criterio procedimental, y solo se la recoge pobremente si se la equipara con algo como el falsacionismo epistemológico de Popper. La negatividad es la estructura de la experiencia humana. Así, piensa Hegel, son las verdaderas experiencias de la vida. La experiencia de la pérdida de un ser querido, por ejemplo, nos muestra de repente que la imagen que teníamos de él en vida resulta muy limitada frente a la perspectiva más amplia que con su muerte ahora ganamos. Del mismo modo, la experiencia de la juventud tiene también algo decepcionante: un día nos damos cuenta de que ya no somos niños, y ese instante que se imaginaba dichoso resulta en realidad de una profunda melancolía.

Sin embargo, con estos ejemplos se advierte que la negatividad de la experiencia no desemboca en un escepticismo o nihilismo absoluto, pues la pérdida de una verdad se trasmuta finalmente en el acceso a una verdad superior o, en términos de Hegel, en una manifestación más amplia del espíritu. Esta idea la recoge Hegel al señalar que la experiencia de la conciencia es negativa, pero que se trata en todo caso de una *negatividad determinada*. Esta expresión

significa que la nueva verdad que surge en la experiencia no es simplemente la negación de la anterior, sino que es una negación determinada por la verdad anterior. En otras palabras, el nuevo objeto de la conciencia no es una verdad arbitraria que simplemente se figurara de la nada ante la pérdida de su verdad anterior, sino que resulta precisamente del fracaso de esta verdad anterior, por ejemplo, como una reformulación de la verdad que debe hacer justicia a aquellos aspectos sobre los cuales la verdad anterior no alcanzaba a dar cuenta. Así, la experiencia de la conciencia atraviesa por distintos estadios o concepciones de mundo, pero el paso de un estadio a otro no resulta azaroso o arbitrario, sino que viene determinado por esta reflexión de la conciencia sobre sí misma, sobre los motivos del fracaso de la visión de mundo que se sostenía hasta el momento.

Dos ejemplos pueden aclarar esto. El paso de la certeza sensible a la percepción –las dos figuras iniciales de la *Fenomenología*– es el paso de una conciencia que cree que la verdadera realidad se constituye de sensaciones singulares inmediatas sobre las que no podemos decir nada más sino que ellas «son» a una que afirma que la realidad está conformada por cosas particulares. Este tránsito no es arbitrario, pues surge de que en su experiencia la certeza sensible aprendió que, al tratar de captar lo singular, usaba necesariamente expresiones universales como *esto, aquí, ahora*. De esta forma, la certeza sensible ve que la realidad no es la de lo singular inmediato, sino que sobre ella se pueden predicar atributos universales. Pero una realidad singular determinada con propiedades universales es justamente lo que llamamos una cosa particular. Otro ejemplo, quizás menos abstracto: en la figura llamada la «ley del corazón», Hegel describe la conciencia de un revolucionario que quiere imponer su propia idea del mundo en el orden social vigente. Para él, la verdad del mundo no es la realidad social existente, sino la que él se figura en sus sueños revolucionarios y, por ello, sale decidido a actualizar esta verdad. Su experiencia le enseña, sin embargo, que otros revolucionarios tienen una idea distinta que también creen tener que realizar. Entonces, la verdad deja de ser para él la de un mundo social pasivo que se deja moldear según su ley y pasa a ser

la de un orden social como un campo de batalla de individualidades en pugna. El revolucionario ha cambiado su verdad, con lo que pasa a otra forma de conciencia, se convierte en una conciencia egoísta que Hegel llama el «curso del mundo». Pero lo fundamental es que la nueva verdad no surge de manera contingente, sino como resultado de la experiencia anterior o, como Hegel dice, de una *inversión* de la conciencia sobre sí misma, es decir, de una reflexión de la conciencia que examina el fracaso de su verdad anterior.

Con todo esto ya podemos entender la somera definición que hace Hegel de la noción de experiencia hacia el final de la introducción de la *Fenomenología*: «Este movimiento *dialéctico* que lleva a cabo la conciencia en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto* de allí *le brota a la conciencia el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que será llamado *experiencia*» (Ph, p. 78).

Frente al esquema instrumentalista, la estructura hegeliana del movimiento de la experiencia, o, lo que es igual, del proceso del conocimiento (esto es, la experiencia como inversión de la conciencia o negación determinada), no resulta una invención artificiosa, sino que, si bien solemos olvidarlo, se encuentra a la base de nuestras vivencias cotidianas, porque el conocimiento es metódico o instrumental solo en situaciones y ante objetos muy específicos, pero las experiencias corrientes, donde advertimos que ganamos en conocimiento, no funcionan aplicando un procedimiento externo, sino que surgen del convencimiento interior de que ahora vemos con claridad donde antes solo veíamos a medias. Fundamental es advertir también que esta estructura de la experiencia permea todos los ámbitos vitales humanos y hace justicia a campos del conocimiento donde el modelo representacionista cojea. El conocimiento histórico se explicaría desde un esquema sujeto-objeto afirmando simplemente que allí un sujeto se hace representaciones sobre hechos históricos de un pasado que en principio le es ajeno. Para Hegel, en cambio, el sujeto hace parte de la historia, el pasado no le es ajeno, sino que determina permanentemente su ser presente, y tomar conocimiento de él, hacer una experiencia con él, no significa acumular información histórica, sino llegar a hacer conscientes esas determinaciones y la manera como influyen en

nuestra forma de vida actual, algo que por lo general se da cuando esta forma de vida se ha puesto en entredicho. El verdadero conocimiento de otro ser humano, para poner otro ejemplo, no se da al modo como uno acumula informaciones sobre un extraño, sino en tanto que, partiendo de los prejuicios que sobre él tengo, voy reformulando y precisando mi imagen de él a medida que hacemos experiencias comunes.

Mi propósito aquí era el de destacar el papel central que juega la experiencia en la filosofía de Hegel, analizando la estructura del movimiento de la experiencia tal como se ofrece en la *Fenomenología*. Este objetivo central me ha obligado a dejar en segundo plano un par de aspectos, que ahora, para concluir, solo quiero mencionar en forma breve. El primero tiene que ver con el papel del filósofo en todo este proceso; el segundo, con el fin del movimiento de la experiencia.

En cuanto al primer punto, el papel del filósofo resulta central, porque él es, en últimas, quien mantiene la continuidad de todas las etapas de la conciencia en un mismo camino de experiencia. Claro que es la conciencia común la que realiza internamente la prueba de su verdad y la que sufre la experiencia de la que brota luego su nuevo objeto, pero por su propia naturaleza esta conciencia olvida enseguida la experiencia hecha y genera una nueva positividad, un nuevo dogmatismo. Para ella, entonces, la verdad alcanzada no proviene de una experiencia, sino que corresponde a la esencia de las cosas. El filósofo debe mantener, así, el recuerdo del proceso total y ponerse en guardia contra un nuevo dogmatismo. Además, dado que el curso real de la experiencia en la historia no se da en perfecto paralelo con el despliegue de la razón absoluta, el filósofo tiene también la función de ordenar la experiencia, exponiendo la serie de las figuras de la conciencia en la sucesión de una racionalidad cada vez más abarcante. En resumen, el filósofo debe recordar permanentemente las condiciones históricas y culturales desde las que los hombres elaboran su experiencia del mundo y debe, a la vez, señalar cuáles de estas formas de experiencia son más racionales. Él mismo, en tanto filósofo, no hace la experiencia, pero es aquel que la conceptualiza y la evalúa en su verdad. Cabe

preguntarse si no es esta aún la tarea más crucial del filósofo en la actualidad.

Sobre el segundo aspecto se debe decir que la exposición de los estadios de la experiencia de la conciencia que realiza la *Fenomenología* concluye para Hegel en un estadio que representa el despliegue pleno y total de la razón absoluta. En ese punto, la conciencia alcanza un saber absoluto, en tanto su verdad coincide plenamente con la verdad en-sí de la realidad. Y en tanto ya no hay más oposición entre lo que ella toma por verdad y lo que es la verdad, ya no hay lugar para experiencias subsiguientes. La introducción de ese saber absoluto como cierre de la experiencia es tomado por algunos como prueba del carácter cerrado del sistema hegeliano, impermeable a formas de experiencia históricas distintas a las que Hegel analizó. En este sentido, se dice que la necesidad de establecer una relación del sistema con la vida, que era imperiosa para el joven Hegel, se aniquila en este cierre del sistema (véase Pöggeler, 1993, pp. 160 ss.) o se afirma, lo que en el fondo es lo mismo, porque al nivel del absoluto ya no es posible ninguna experiencia.

Para otros, por el contrario, no puede haber un cierre definitivo o un *telos* substancial del sistema en una filosofía que insiste de una manera tan radical en la autonomía del pensamiento y para la que, en consecuencia, un «saber absoluto» solo representa una forma más de autoconsciencia (véase Pippin, 1997, p. 169). En esta misma línea se ubican quienes interpretan el espíritu absoluto simplemente como un vacío punto de partida para una reflexión que no puede tener ningún otro presupuesto que el de la experiencia humana, con lo que esta experiencia no se cancela en un saber totalizante, sino que se caracteriza por una apertura radical (véase Walker, 1995, p. 54).

Por mi parte, yo solo quisiera señalar que el agudo análisis hegeliano de la experiencia humana no pierde en profundidad o pertinencia por el hecho de que quizás Hegel, movido por el prejuicio metafísico de una razón absoluta totalizante, hubiese hecho concluir la experiencia en un punto determinado. Se suele indicar que el curso mismo de la historia después de Hegel habría desmentido la idea de un saber absoluto final, que él habría identificado con su

filosofía. Puede que esto sea así. Pero la actualidad de la reflexión hegeliana sobre la experiencia, y la posibilidad que ella abre de una filosofía de la misma, siguen, a mi parecer, incólumes.

Bibliografía

- Fulda, H. F. (2003). *G. W. F. Hegel*. München: Beck.
- Giusti, M. (1986). *Hegels Kritik der modernen Welt*. Tübingen: Königshausen.
- Hegel, G. W. F. [Ph] (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [IP] (1968). *Introductio in philosophiam. Gesammelte Werke*. (Band 5. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*). Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [B] (1969). *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [DS] (1962). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [Enz] (1969). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [GW] (1962). *Glauben und Wissen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [NA] (1968). *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts: Seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. Gesammelte Werke*. (Band 2). Hamburg: Felix Meiner.
- Pippin, R. (1997). *Idealism as modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pöggeler, O. (1993). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Karl Alber.
- Walker, J. (1995). *History, spirit and experience*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud

María del Rosario Acosta

Si la realidad es inconcebible,
debemos entonces forjar conceptos inconcebibles.

G. W. F. Hegel,

La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling

ESTA CONFERENCIA CONSTA DE dos partes. En la primera me dedicaré a sugerir la importancia de la imagen de la tragedia en los escritos filosóficos del joven Hegel, sobre todo en lo que se refiere al paso del periodo de Frankfurt (más o menos entre 1796 y 1801) al periodo de Jena (a partir de 1801). Este paso, por lo demás, es considerado por muchos autores como un momento determinante en la configuración del pensamiento hegeliano: un momento en el que las reflexiones teológicas cobran más claramente un carácter antropológico y en el que el pensamiento de Hegel se compromete más radicalmente con su propia visión de la filosofía (cada vez más alejado y crítico de Schelling)¹. Para mí, como intentaré mostrar a continuación, este paso implica también la introducción paulatina del elemento histórico en las reflexiones del joven Hegel y la configuración de la concepción de la realidad y del pensamiento como una realidad y un pensamiento dialécticos, tal y como aparecerá de manera definitiva en la *Fenomenología del espíritu*. Esta transformación se da, creo yo, justamente gracias a la introducción de

¹ Véase Hyppolite, 1983, p. 13; Hyppolite, 1991, p. 256 y Bourgeois, 1969, p. 30.

la imagen de la tragedia en las reflexiones hegelianas y gracias al papel que esta adquiere como metáfora y marco teórico de una muy particular visión del mundo. Para mostrarlo, quisiera, pues, en la segunda parte, rastrear los pocos momentos en los que la tragedia aparece explícitamente referenciada en los textos hegelianos de la época. Me gustaría con ello dejar apenas indicado un camino para una investigación mucho más exhaustiva del papel que juega la tragedia en la filosofía hegeliana y de la perspectiva que allí se abre para una aproximación quizás distinta a su pensamiento².

Primera parte

¿Por qué la tragedia? De una reflexión sobre lo trágico a una visión trágica del mundo en los escritos hegelianos de juventud

¡Tú, dios mozo, que has puesto bajo tus pies a estas antiguas diosas, dando oídos piadosos a las súplicas de un impío que solo tuvo crueldad para la que le parió! ¿Tú eres un dios y hurtas a mi venganza al que mató a su madre? ¿Habrás quien diga que esto es justicia? [...] ¡Ahí está lo que hacen estos dioses nuevos con su reinar fuera de los términos de la justicia! Ya podéis ver ese trono, ombligo de la tierra, todo él goteando sangre de arriba abajo, desde que quiso sufrir la horrenda mancha del crimen. Dios profeta: tú has contaminado este sagrado recinto, acogiendo en tus aras el crimen impuro; tú le incitaste; tú le llamaste; tú atendiste a los humanos con desprecio de lo divino; tú hollaste las antiguas leyes (Esquilo, 1968, pp. 503-504).

-
- 2 Las preguntas desde las que se aborda el tema de esta conferencia hacen parte de una investigación mucho más amplia acerca del papel que juega la tragedia en la configuración del pensamiento hegeliano en sus escritos de juventud y en la formulación de su pensamiento maduro a partir de la *Fenomenología*. Agradezco especialmente a los profesores Germán Meléndez, Jorge Aurelio Díaz, Jacques Taminiaux y Oliva Blanchette, que me han ayudado a desarrollar poco a poco este proyecto aún inconcluso, y a la Universidad Nacional de Colombia y al Boston College, que patrocinaron una pasantía de investigación dedicada en gran parte a la discusión y consecución de bibliografía para este tema.

Tal es el reclamo de las erinias a Apolo en *Las euménides* de Esquilo: los dioses antiguos, las diosas subterráneas protectoras de la familia, se enfrentan a Apolo, al «dios joven», protector de los hombres, de la ciudad. Este enfrentamiento da lugar al conflicto trágico, desatado, en este caso, por la acción de Orestes, que ha dado muerte a su madre, Clitemnestra, en venganza del asesinato de su padre, Agamenón. La acción humana desata la disputa entre dos poderes que reclaman para sí, y con justas razones, el mismo derecho. Tal es la manera como Hegel, en sus *Lecciones sobre la estética*, definirá la clave del conflicto trágico.

Ahora bien, lo originariamente trágico consiste en el hecho de que en el seno de tal colisión [la colisión entre potencias desatada por la acción humana] ambos aspectos de la oposición, tomados para sí, tienen legitimidad, mientras que, por otra parte, pueden llevar sin embargo a cumplimiento el verdadero contenido positivo de su fin y de su carácter solo como negación y *violación* de la otra potencia, igualmente legítima (LE, p. 857).

La colisión desatada por la acción humana pone en evidencia el enfrentamiento entre las dos potencias de lo ético. *Antígona*, de Sófocles, será el ejemplo preferido de Hegel en sus escritos de madurez, pero esta característica de lo trágico puede verse también, y muy claramente, en *Las euménides* de Esquilo³. Más aún, en lo que sigue del análisis de lo trágico en las *Lecciones sobre estética*, es justamente a esta última tragedia, mucho más claramente que a *Antígona*, a la que Hegel parece estar haciendo referencia.

3 D. Bremer sostiene esta importancia de la tragedia de Esquilo en los análisis hegelianos sobre lo trágico, aunque las referencias explícitas se hagan la mayoría de las veces a la *Antígona* de Sófocles (véase Bremer, 1986, p. 239). Para Bremer, es la estructura dibujada por *Las euménides*, más que la de cualquier otra tragedia, la que determina la interpretación hegeliana de lo trágico en sus escritos de madurez (véase Bremer, 1986, p. 227). Yo no quisiera llegar tan lejos: lo que me interesa más bien es mostrar cómo la estructura de *Las euménides* determina una concepción de lo trágico como un proceso particular de reconciliación, que es característico de la manera como el Hegel joven concibe el movimiento de la realidad en sus distintos momentos (individual, político e histórico).

Tan legítima como el fin y el carácter trágicos, tan necesaria como la colisión trágica, es también, por consiguiente, *en tercer lugar*, la solución trágica de esta discordia. [...] Lo verdaderamente sustancial que tiene que lograr una realidad efectiva no es la lucha entre las particularidades, [...] sino la reconciliación, en que sin trasgresión ni oposición se activan consonantemente los determinados fines e individuos. Lo que por lo tanto se supera en el desenlace trágico es solo la particularidad *unilateral* que no ha podido encajar en esta armonía (L.E, p. 857).

Mucho más que en *Antígona*, es en *Las euménides* donde la puesta en escena de la tragedia incluye claramente la resolución del conflicto, resolución que se da, en efecto, como una *reconciliación*, propiciada por Atenea, entre los nuevos dioses, protectores de los ciudadanos, y las diosas subterráneas, que serán ahora llamadas *euménides* (el prefijo en griego denota el cambio en la valoración de las diosas: de concebirlas como poderes despreciables, serán ahora diosas bondadosas, acogidas y veneradas en la ciudad). Así, dice Atenea, dirigiéndose a las erinias:

Tú tendrás una sede honrosa junto a la morada de Erecteo, y conseguirás de las procesiones de los varones y las mujeres lo que jamás podrías lograr de otros mortales. Tú en cambio no arrojes contra este país piedras de afilar que arrastran consigo la sangre. [...] ¡Que la guerra sea solo exterior! (Esquilo, 1986, p. 531).

Más allá de eso, la tragedia culmina con la constitución de la ciudad griega, con la fundación del Areópago y del derecho legítimo por parte de los ciudadanos a someter a juicio las acciones humanas y darse sus propias leyes.

En lo sucesivo y para siempre el pueblo de Egeo contará con este tribunal para sus jueces. [...] Aquí, el respeto de los ciudadanos, y su hermano el miedo, los disuadirá de cometer injusticia. [...] Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituya ni anarquía ni despotismo, y que no expulsen de la ciudad del todo el temor. [...] Establezco este

tribunal insobornable, augusto, protector del país y siempre en vela por los que duermen (Esquilo, 1986, pp. 524-525)⁴.

Las euménides, en efecto, es un caso especial dentro de la tradición dramática griega: uno de los pocos casos en los que se conserva la trilogía completa (es la última de las tragedias que componen la *Orestíada*) y un caso característico de esta puesta en escena de la reconciliación, de la superación de las unilateralidades, de la que habla Hegel en sus *Lecciones*. Más importante aún para lo que me interesa mostrar aquí, la tragedia esquiliana determinará una interpretación particular de los conceptos de *destino* y *tragedia* en los escritos hegelianos de juventud.

La reflexión sobre la tragedia griega en estos escritos se transforma, más bien, en una visión y un pensamiento trágicos. Lo trágico se presenta en ellos como una metáfora para hablar de la estructura de la realidad, de la relación del hombre con el mundo, con los otros y con la historia. Como lo afirma Pöggeler, la meta de Hegel no es simplemente analizar la tragedia griega, sino, más allá de ello, comprender lo trágico en su estructura, para después preguntarse hasta qué punto ello nos permite interpretar el mundo (véase Pöggeler, 1973, p. 109).

¿Por qué la tragedia? Aquí Hegel recibe inevitablemente una influencia directa de los trabajos de sus compañeros de Tubinga, Schelling y Hölderlin⁵. La tragedia griega –independientemente de

4 Esto, por lo demás, es importante, porque mientras la tragedia de Esquilo señala la fundación y constitución de la ciudad, *Antígona*, tal y como es analizada, por ejemplo, en la *Fenomenología*, señalará el momento de ruptura que genera la caída y la desaparición de la bella totalidad ética griega. No es una diferencia pequeña y dice mucho de la evolución del pensamiento hegeliano el que *Las euménides* sea el modelo trágico utilizado en sus escritos de juventud y la tragedia de Sófocles el modelo predilecto de sus escritos de madurez.

5 Schelling es realmente el primero de los tres en hablar de tragedia griega en un sentido especulativo (como imagen y puesta en escena del problema de la libertad humana y de la realización del absoluto), en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, escritas en 1795. Paralelas a las reflexiones de Hegel sobre lo trágico en «El espíritu del

que su interpretación al respecto fuera o no acertada— reunía dos características esenciales, dos elementos que jugaban un papel fundamental en la búsqueda filosófica —y poética, en el caso de Hölderlin— de los tres amigos: por un lado, la tragedia reúne, pone en escena, recupera el espíritu de la Grecia antigua. La nostalgia, como bien lo han señalado autores como Taminiaux (véase Taminiaux, 1993, pp. 74 ss.)⁶, jugó un papel fundamental en las reflexiones tempranas de estos tres pensadores, una nostalgia que, como la misma palabra lo indica (*nostos*: regreso, *algos*: sufrimiento), no es un anhelo sin más del retorno de lo griego, sino una conciencia dolorosa de su pérdida, una mirada que busca recuperar para la Modernidad, y frente a las dualidades características de la Ilustración, una unidad *de* o *en* medio de las diferencias⁷. La tragedia juega, así, el doble papel de imagen e imposibilidad misma de la nostalgia: en su puesta en escena manifiesta la necesidad de reconciliación, una reconciliación que solo puede verse como dolorosa y ajena desde el punto de vista moderno.

Esto lleva directamente al segundo elemento de lo trágico: la tragedia funciona también como imagen de la situación escindida moderna, en la que el individuo se siente desconectado de su comunidad, en la que la libertad se muestra como la cara opuesta de

cristianismo y su destino», se encuentran los textos de Hölderlin sobre lo trágico en relación con su proyecto del *Empédocles* (1797-1799).

- 6 Sin embargo, Taminiaux (1967) trabaja el tema con más detalle en *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand: Kant et le Grecs dans l'itinéraire de Schiller, Hölderlin et Hegel*. La Haye: Martinus Nijhof, y se refiere en especial a la nostalgia de Grecia del joven Hegel en su introducción a su traducción del *Sistema de la eticidad* (*Système de la vie éthique*. Paris: Payot, 1976).
- 7 Aquí hay una diferencia fundamental en los pensamientos de Schelling, por un lado, y de Hölderlin y Hegel, por el otro. Mientras el primero busca, en sus escritos de la época, una unidad anterior a toda diferencia, primigenia y originaria (inmediata, como le criticará Hegel en la introducción a la *Fenomenología*), Hölderlin y Hegel se concentrarán en buscar modelos para conseguir una unidad *en* la diferencia, similar a la unidad heracliteana del *en diápheron eautoi* mencionada por Platón en el *Simposio*, diálogo leído y estudiado cuidadosamente sobre todo por Hölderlin, pero también por el joven Hegel (véase Bremer, 1986, p. 228).

la naturaleza y en la que la razón parece oponerse a la sensibilidad. Contra un racionalismo optimista de la Ilustración, tal y como lo conciben Schelling, Hölderlin y el joven Hegel en sus primeros escritos, la imagen de lo trágico griego, en la que el destino debe ser tomado seriamente y la necesidad no representa simplemente un poder oscuro sobre el que la libertad debe imponerse, sino el enemigo con el que es necesario reconciliarse para dar lugar a una verdadera libertad humana (véase Innerarity, 1991, pp. 244 ss.), parece abrir una alternativa de apreciación y resolución de la situación moderna, frente a la que Kant y Fichte se quedaron cortos.

Sin embargo, más allá de la relación que tiene con la reflexión de sus dos amigos sobre lo trágico, el pensamiento del joven Hegel cobra una originalidad que lo distancia de las interpretaciones de Hölderlin y Schelling. Esta originalidad tiene justamente que ver con el hecho de que la estructura de lo trágico sea obtenida de *Las euménides*, y no, como sucede en los casos de Schelling y Hölderlin, de las tragedias de Sófocles. Para el joven Hegel, la tragedia es un proceso que culmina en la reconciliación definitiva de dos fuerzas puestas en juego. Dicha reconciliación no puede ser el resultado de la muerte del héroe, de que el héroe sucumba frente al destino. Tal es la crítica que le hará Hegel al *Wallenstein* de Schiller por los mismos años⁸, y es lo mismo que sucede en el análisis de la tragedia de Schelling en la última de las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* y con el héroe de Hölderlin en sus planes para el *Empédocles*⁹. La reconciliación es el resultado, más bien, de un enfrentamiento con el destino que culmina en su *reconocimiento*, en su integración a la totalidad de la vida, a la unidad que se había puesto en juego con el conflicto. Tal y como se pronuncian las euménides al final de la tragedia, hay un acuerdo de Zeus y la Moira,

8 «Vida contra vida; pero solo la muerte se yergue contra la vida e ¡increíble!, ¡abominable!, ¡la muerte vence sobre la vida! ¡Esto no es trágico, sino espantoso!» (W, p. 436).

9 Dieter Henrich presenta un análisis muy interesante de la influencia de Hölderlin sobre Hegel, pero también de las diferencias entre sus concepciones de la tragedia a raíz del papel de la muerte. Véase Henrich, 1987, pp. 11-35.

de Apolo y las erinias, de las potencias enfrentadas que, a través del perdón de la acción de Orestes, y no de su muerte, ven surgir la unidad reestablecida.

Así, la tragedia en el joven Hegel se presenta ligada a una lógica del *reconocimiento*¹⁰, de una puesta en juego de un proceso que no se contenta con desatar el conflicto, sino que debe traer consigo necesariamente su propia resolución. Volviendo al epígrafe que utilicé para abrir esta conferencia, la tragedia se le presenta a Hegel, en sus primeros intentos por formular un pensamiento propio que aún no encuentra los términos adecuados para definirse, como uno de esos «conceptos inconcebibles» que permiten aprehender, al menos metafóricamente, una realidad en permanente movimiento, que no se deja definir en términos estáticos, sino que necesita de un lenguaje, de imágenes, de conceptos que designen procesos antes que momentos aislados. Si la realidad se comporta como una tragedia, debemos, entonces, pensar trágicamente: solo así, en la reflexión determinada por un movimiento que surge y se lleva a cabo en medio de las contradicciones, y con el único fin de buscar en medio de ellas una reconciliación, puede ser que se revele, aunque sea en imágenes, la estructura de lo real.

Cuando se habla de tragedia en el joven Hegel, se habla, pues, más allá del género literario, o de un análisis filosófico de dicho fenómeno, de una *visión trágica del mundo*, de un pantragicismo que caracteriza el pensamiento del joven Hegel (véase Hyppolite, 1991, p. 255)¹¹, y que ha sido calificado por algunos de sus intérpretes como el «corazón» del pensamiento hegeliano (véase Hyppolite, 1983, p. 49), como su estructura esencial (véase Bremer, 1986, p. 228) y una de las mejores maneras de aproximarse a su pensamiento (véase Pöggeler,

¹⁰ Así será también en la *Fenomenología*, aunque el contexto y el modelo hayan sufrido algunas transformaciones. Véase Díaz, 2005, pp. 10 ss.

¹¹ Allí también se menciona el término «pantragicismo», que viene en realidad de Glockner. Solo conozco la referencia citada por Bourgeois : «Esta filosofía de la tragedia es la cosa más profunda que Hegel haya pensado jamás. Ella forma el contenido de su visión pantrágica del mundo» (Bourgeois, 1986, p. 448).

1973, p. 109)¹². Más allá de la dimensión estética, e incluso independientemente de esta (en lo que se refiere al menos al Hegel joven), se encuentran en sus menciones de la tragedia las dimensiones antropológica, política, histórica y, por supuesto, en cuanto que todo va a estar a la larga relacionado con el movimiento del absoluto, ontológica. Es a la existencia del hombre en el mundo, a los conflictos que le impone su libertad, a su pertenencia a una comunidad y a la historia a lo que se refiere lo trágico en los escritos hegelianos. El movimiento que reproduce lo trágico en todos estos niveles constituye el esbozo de lo que será traducido en términos de *dialéctica* en la *Fenomenología* (por poner solo un ejemplo: el tomarse seriamente el destino puede entenderse aquí como la primera formulación de la importancia del papel de lo negativo)¹³. Dicho movimiento irá de la

12 Véase también Schmidt, 2001, p. 83: «Uno no comienza a entender a Hegel y al movimiento de la dialéctica hasta que no ve cómo el pensamiento hegeliano en su totalidad emerge de la reinención de la pregunta por lo trágico».

13 Aunque esto compromete, por supuesto, una determinada interpretación de la dialéctica hegeliana, y aunque no excluye que en el cambio de lo trágico a la dialéctica se introduzcan también diferencias significativas, son muchos los autores que defienden esta posición. Por nombrar algunos: Bertrand: «En los escritos de juventud un cierto sentido de lo trágico y de destino determina el sentido, la forma y el movimiento de la dialéctica, y, con ello, el desarrollo completo del sistema» (1940, p. 166). Bremer: «El concepto hegeliano de la tragedia en el sentido de una reconciliación del conflicto, es decir, como superación de la diferencia, deja ver ya el método de su dialéctica» (1986, p. 241). Hyppolite: «Podemos, pues, sostener que es precisamente una cierta concepción de lo trágico lo que se encuentra a la base de la dialéctica hegeliana» (1983, p. 49). Pöggeler: que habla de la filosofía en Hegel como la «heredera de la tragedia» (1973, p. 97). Schmidt: «La tragedia sirve quizás como el modelo preferido de Hegel para presentar y clarificar la dialéctica del espíritu en general» (2001, p. 120). Este paso de la tragedia a la dialéctica es un tema que merece una consideración mucho más detallada que la que se puede ofrecer aquí: es problemático pensar qué se conserva y qué cambia en lo que Hyppolite denomina el paso del pantragicismo al panlogismo hegeliano (véase Hyppolite, 1991, p. 254), y creo que el cambio que ya he mencionado más arriba de *Las euménides* a *Antígona* como modelo predilecto de Hegel al hablar de lo trágico da muchas luces sobre las transformaciones en el papel que juega la tragedia en el sistema (véase Caputo, 2004, pp. 282 ss.):

mano, a la vez, de la configuración progresiva del pensamiento hegeliano en un pensamiento esencialmente histórico¹⁴ y le permitirá proponer, en medio de dicho proceso, una lectura muy interesante, original y digna de ser estudiada del espacio de lo político bajo el concepto de la tragedia de lo ético.

La tragedia constituye, por consiguiente, en la configuración del pensamiento hegeliano, 1) el primer paso hacia la conceptualización de la dialéctica, 2) la introducción de la historia concebida, como se verá, a partir de *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, como historia del absoluto y 3) un análisis de lo ético a partir de la estructura del reconocimiento y la reconciliación, que no solo se revela como el primer esbozo de sus análisis futuros en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho*, sino que puede verse incluso como una alternativa distinta para leer la propuesta política hegeliana (la reconciliación trágica no es, al menos no del todo, la *Aufhebung* hegeliana¹⁵: ello dejará lugar para concebir lo político a partir de una relación de reconocimiento que deja un espacio suficiente a lo irreconciliable). La relación de la imagen de la tragedia con todos estos elementos es lo que me propongo señalar en la segunda parte de esta conferencia.

Segunda parte

Del concepto de destino histórico a la historia del absoluto: tragedia, dialéctica e historia en los escritos hegelianos de juventud

Recojamos primero lo dicho hasta ahora: en la primera parte he intentado mostrar, a grandes rasgos, por qué la tragedia puede

la reconciliación, en el Hegel maduro, como lo mencionó también Carlos Rondón en su exposición, no es ya parte de la tragedia, sino la superación de la misma (más que en las *Lecciones sobre estética*, esto se ve claramente en los análisis sobre lo trágico presentes en la *Fenomenología* e incluso en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* a partir del ejemplo de Sócrates).

¹⁴ Käte Nadler ofrece un análisis interesante de la conexión necesaria entre la introducción de un pensamiento dialéctico y la configuración de un pensamiento esencialmente histórico. Véase Nadler, 1941, pp. 361 ss.

¹⁵ Para una distinción entre la *Auflösung* trágica y la *Aufhebung* dialéctica, véase Menke, 1999, p. 21.

ser un elemento fundamental para comprender el desarrollo del pensamiento hegeliano en sus escritos de juventud anteriores a la *Fenomenología*. El análisis de la reflexión hegeliana sobre lo trágico, que se transforma, como decía, en una visión trágica del mundo, cumple así el papel de introducir al pensamiento del joven Hegel, que debe, por supuesto, valorarse desde dos perspectivas igualmente válidas: primera, por sí mismo, como un pensamiento, que está intentando por primera vez abrirse camino a través de un lenguaje metafórico y que trae consigo todo el entusiasmo y la fuerza de una filosofía que busca erigirse como crítica a lo que la precede y como propuesta filosófica futura –desde esta perspectiva, es sobre todo valiosa la propuesta de la tragedia de lo ético, como intentaré enfatizar más adelante–, y, segunda, como un camino hacia el Hegel maduro. En este último sentido, como mencionaba anteriormente, la introducción del análisis del movimiento trágico como metáfora de un movimiento espiritual que aún no está definido del todo constituye el esbozo del movimiento dialéctico, a la vez que le permite a Hegel formular su pensamiento como esencialmente histórico. La dialéctica aparecerá propiamente en la *Fenomenología del espíritu* como concepto desarrollado, método y contenido del sistema (es decir, como el movimiento y esencia del concepto, tal y como la definirá Hegel más adelante en la *Ciencia de la lógica*). Sin embargo, es innegable que tal concepción que describe, para el momento de la *Fenomenología*, el movimiento de la conciencia, es decir, el movimiento que traza el saber absoluto en su proceso de recuperación y conocimiento de sí mismo, encuentra sus primeros esbozos en el concepto de tragedia desarrollado por el joven Hegel. Concentrar la mirada por un momento en aquellos lugares en los que habla por primera vez de la tragedia, en los que analiza el concepto de espíritu de un individuo, de un pueblo histórico, de una religión o de la vida ética a partir de la idea de destino es una manera de encontrar un acceso al momento en el que se forja el método hegeliano: uno tiene la impresión, como lo afirma Bertrand, de estar asistiendo al nacimiento de la dialéctica hegeliana y del sistema en su totalidad (véase Bertrand, 1940, p. 171).

Como no hay tiempo de analizar y trabajar esto con más detalle, he optado, como decía al principio, por hacer una reconstrucción breve de la presencia de la tragedia y los conceptos relacionados con ella (destino, resolución trágica, reconciliación) en los escritos de juventud. En el proceso se verá cómo, en cada momento, la imagen de lo trágico le sirve a Hegel para configurar, aclarar, dar forma y sentido, pero sobre todo para *pensar* aquello para lo cual no encuentra palabras del todo adecuadas. El pensamiento sobre lo trágico, que es, como ya lo he anunciado, más bien un pensamiento trágico del mundo, va de la mano de un desarrollo de las reflexiones hegelianas, y, más allá de ello, me atrevería a decir que transforma dichas reflexiones, conduciéndolas poco a poco a lo que será su formulación definitiva bajo la imagen de la tragedia del absoluto.

Recorreremos, pues, tres momentos de esta transformación del pensamiento hegeliano en y a partir del análisis y la utilización de la tragedia.

En primer lugar, en «El espíritu del cristianismo y su destino», escrito entre 1797 y 1799, la tragedia aparece por primera vez y se presenta desde el principio como la metáfora de un movimiento entre opuestos que buscan su propia reconciliación. El destino, entendido como el destino de un individuo, y transportado a la vez a la concepción del destino de un pueblo histórico, revela e introduce así un primer esbozo de un movimiento dialéctico que se traduce, en la historia, en el comportamiento de los pueblos históricos particulares. Aquí me referiré sobre todo a la dialéctica del criminal y su destino, lugar en el que Hegel expone con más claridad sus ideas sobre la tragedia. (Esta dialéctica entre el criminal y su destino aparecerá nuevamente, bajo la imagen sobre todo de la tragedia de *Macbeth*, en el *Sistema de la eticidad*, texto al que, por cuestiones de tiempo, no me referiré aquí).

En segundo lugar, al revisar algunas de las partes de *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, la imagen de lo trágico aparecerá como el movimiento que describe y articula la eticidad (*Sittlichkeit*), la vida de un pueblo particular, histórico, y la manera como en el interior de los pueblos se consiguen las reconciliaciones políticas necesarias para la realización de una totalidad

ética. El movimiento dialéctico esbozado a partir del concepto de destino se proyecta aquí sobre el espacio de lo político, espacio, por lo demás, propio de la tragedia griega.

Finalmente, en tercer lugar, en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, a partir de la introducción de algo que Hegel denominará la «tragedia del absoluto», se pueden ver ya las consecuencias del pensamiento histórico hegeliano, de la atribución al absoluto de un protagonismo en la historia, y la manera como el joven Hegel, descubriendo la insuficiencia de la vida política como representación de la reconciliación absoluta, dirige su mirada ahora a la historia universal como la realización, una y otra vez fallida, del absoluto en pueblos particulares. En el paso a la concepción de la resolución ética como reconciliación incompleta, no solo cambia el concepto de tragedia, sino que se da lugar a un movimiento que, en la puesta en juego de las oposiciones, no encuentra ya como suficiente un acuerdo entre los dos lados de la contradicción, sino que requiere la formulación de una nueva figura en la que pueda tener lugar una superación reconciliada de la pugna en la que queda la figura anterior.

Así, al final podrá verse cómo del destino de individuos y pueblos particulares Hegel pasa a hablar de la tragedia de lo ético, para terminar leyendo la totalidad de la historia, el conjunto de todas estas eticidades de pueblos particulares, como la tragedia del absoluto, como el movimiento del absoluto a través de la historia universal. Ya para entonces el Hegel joven está a un paso de convertirse en el Hegel maduro, el Hegel que comienza con la *Fenomenología del espíritu*.

Como la idea es dejar que los textos sean los que hablen, e indicar con ello la presencia y transformación que se han señalado anteriormente, lo que sigue será una recopilación de citas sobre la tragedia, acompañadas de un comentario que las haga más o menos comprensibles. La mayoría de los textos son muy difíciles de entender, sobre todo los que corresponden a *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, por lo que mi labor será básicamente la de una traducción –no del todo desinteresada, por supuesto– de los términos que ya han sido introducidos.

De la tragedia del individuo a la tragedia de los pueblos históricos particulares (*Volksgeist*): «El espíritu del cristianismo y su destino» y la introducción de la perspectiva historicista

En «El espíritu del cristianismo y su destino», después de un análisis de algo que Hegel denomina «el destino del pueblo judío», y que no es otra cosa que el intento de definición del espíritu del pueblo judío tal y como se introduce en la historia, Hegel concluye: «La tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega; no puede suscitar ni temor ni compasión, pues ambos surgen únicamente del destino del yerro necesario de un ser bello» (EC, p. 302). Estas palabras resultan enigmáticas en el momento en que han sido introducidas. No sabemos a qué se refiere Hegel con el concepto de tragedia ni por qué está interesado en contrastar algo así como una tragedia del pueblo judío con una tragedia griega. Hegel hará lo mismo, además, con el espíritu del cristianismo, mostrando cómo tampoco puede considerarse su movimiento como el movimiento de una verdadera tragedia (esto es, la tragedia griega). Hay que preguntarse, pues, en primer lugar, qué es la tragedia para Hegel y en qué tipo de tragedia está pensando, para entender cómo el concepto le servirá como punto de referencia, en el ensayo, para ilustrar el movimiento que llevan a cabo pueblos particulares en la historia, en una búsqueda (fallida en los dos casos ejemplificados) por resolver sus contradicciones internas.

Es en «El espíritu del cristianismo y su destino» donde queda claro por primera vez cómo el movimiento de la tragedia no es otra cosa que el punto de partida y el primer paso para la conceptualización de la dialéctica hegeliana. La tragedia, como un concepto unificador que designa un movimiento, un proceso, es el primer medio que Hegel utiliza para presentar una relación entre opuestos que dejan de verse como contradictorios y excluyentes, para descubrirse como los dos lados de una misma y única totalidad, y, por consiguiente, como un movimiento que debe buscar su propia reconciliación. Es importante, por supuesto, recordar en qué tipo de tragedia está pensando Hegel y de dónde retoma la imagen: quedará claro, por otras citas que veremos a continuación, que la tragedia que Hegel tiene en mente cuando asegura que la esencia

de una verdadera tragedia es la reconciliación es *Las euménides* de Esquilo.

El movimiento entre los dos poderes en cuestión (dioses nuevos y dioses antiguos) puede ser entendido bajo los mismos términos que utiliza Hegel para presentar la relación entre el criminal y su castigo, entendido este último como destino, y no como imposición externa de una ley ni como imposición interna de un imperativo (vale la pena mencionar aquí que Hegel está formulando ya, de alguna manera, y bajo las imágenes del judaísmo y del cristianismo, sus críticas al legalismo de Hobbes y a la moralidad kantiana, tal y como lo hará nuevamente, de manera más explícita, en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*). En esta parte del texto, cuyos momentos principales he intentado recoger en algunas citas, Hegel hace explícito el significado de ese concepto de tragedia y destino del que ha estado hablando a lo largo del ensayo. A partir de la dialéctica –o movimiento trágico– entre el criminal y su destino, nos explica cómo puede ser alcanzada una verdadera reconciliación, como aquella de la tragedia griega (*Las euménides*), en oposición a tragedias como las del pueblo judío y el cristiano.

En el momento en el que el criminal siente la destrucción de su propia vida o se reconoce como destruido, comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está; este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está (EC, p. 323).

Y dice Hegel nuevamente:

El destino tiene una ventaja frente a la ley y a su castigo en cuanto a la posibilidad de reconciliación, porque actúa dentro del ámbito de la vida, mientras que un crimen que cae dentro del dominio de la ley y de su castigo está en el ámbito de las oposiciones insuperables, [...] y la vida puede volver a curar sus heridas, la vida separada y enemiga puede volver a sí misma y cancelar este artefacto del crimen que es la ley y el castigo (DN, p. 323).

El movimiento que se introduce cuando el otro, lo opuesto, es entendido como destino, y no como algo completamente externo, como es el caso de la ley, es un movimiento trágico, dice Hegel, porque instituye la posibilidad de la reconciliación. El criminal entiende que su acto, inicialmente comprendido como una trasgresión frente a otro, no es más que una trasgresión frente a sí mismo, frente a la unidad de la vida, que pone en juego inmediatamente un anhelo de recuperación de la unidad, de restauración de la justicia.

La destrucción de la vida no conduce a un no-ser de esta, sino a una separación; la destrucción consiste en que se la transformó en enemiga. Ella es inmortal, y al ser inmolada aparece como su temible fantasma que reivindica todas las ramas de la vida y da rienda suelta a sus euménides. [...] El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí. Lo que ha destruido ha sido solamente lo que la vida tenía de amistoso: ahora lo ha transformado en enemigo. Así, pues, solo se ha creado una ley, cuya dominación comienza ahora; esta ley es la unificación de la vida dañada, aparentemente ajena, y de la vida propia, cuya autonomía se ha perdido ahora (EC, p. 323).

En el movimiento frente al destino hay solo una ley que se pone en juego: la *ley de la unificación*. Aquí comienza a verse con claridad el papel de lo negativo hegeliano bajo la imagen del destino: la negación de la vida no es un mero no-ser, una mera oposición, sino una *negación determinada*, como dirá Hegel en la *Fenomenología*, resultado de aquello que se niega, la vida misma, y parte de ella. La tragedia es, por consiguiente, el movimiento por medio del cual cualquier división, cualquier separación, es entendida como separación de la totalidad, es sentida como una disrupción del orden del todo que debe ser recuperado. Pero esta recuperación debe llevarse a cabo, y esto es la clave, dentro del todo mismo, entre los opuestos que, en su movimiento (en su relación, dirá Hegel), se reconcilian mutuamente en el *reconocimiento* de su mutua necesidad y su mutua pertenencia a la misma totalidad.

Para el Hegel de «El espíritu del cristianismo y su destino», influido, como ya se había mencionado antes, por el discurso de Diotima en el *Simposio* de Platón, esta reconciliación estará representada por el concepto del amor, que reunifica la vida perdida y la restaura en la totalidad: «La posibilidad del destino está en esto: en que lo enemigo se siente también como vida. [...] Esta sensación de la vida que se reencuentra a sí misma es el amor, y en él se reconcilia el destino» (EC, p. 324). No puedo extenderme aquí sobre el concepto del amor y la importancia que adquiere para los escritos de juventud de Hegel. Lo importante aquí es, en todo caso, entender que el amor es el lugar clave de la reconciliación, porque Hegel aún está pensando en la figura de la religión como la representación más clara del espíritu de un pueblo. La religión es esa búsqueda de unidad con lo infinito y de realización de lo divino en el mundo.

Para que lo divino aparezca, el espíritu invisible tiene que estar unido con lo que es visible, para que todo sea uno, para que conocimiento y sensación, la armonía y lo armonioso sean uno, para que exista una síntesis completa, una armonía perfecta. De otra manera queda, frente a toda la naturaleza divisible, un impulso que es demasiado exiguo para la infinitud del mundo, demasiado grande para su objetividad, y que no puede ser saciado; queda la inapagable e insatisfecha sed de Dios (EC, p. 374).

El amor, como representante en este caso de la religión predicada por Jesús –es el destino del cristianismo trasladar esta figura del amor a un reino prometido, por lo que la reconciliación queda siempre como una promesa nunca realizada–, no es más que la representación de ese concepto de vida del que habla en la dialéctica del criminal y su destino: es la vida que se ha recuperado para sí misma, que ha pasado a través de la escisión y la ha superado en un sentido ya plenamente hegeliano. Todos estos son conceptos que anuncian ya la concepción del absoluto, que entrará muy pronto a jugar un papel en los escritos de Hegel. La religión en estos primeros escritos se relaciona con la experiencia más evidente de lo especulativo en un pueblo histórico, cuya conciencia

religiosa proporciona, a la vez, los fundamentos de la vida en comunidad. Son estos dos elementos los que la hacen fundamental a los ojos de Hegel.

Queda aún por destacar la conexión entre toda esta reflexión de la tragedia y la introducción de una perspectiva que comienza a ser histórica, en la medida en que se concentra en entender la historicidad de los pueblos particulares. La tragedia es utilizada por Hegel, tanto en su forma «verdadera» como en sus formas «fallidas», como la metáfora que conduce a su pensamiento a comenzar a pensar y a dar alguna explicación del movimiento de la historia en general. Es justamente a partir del concepto de destino como Hegel introduce la idea, tan particular y que tanta resonancia tendrá sobre su filosofía de la historia madura, del espíritu de un pueblo (*Volkgeist*). Y es justamente por la relación que se establece entre un pueblo y su destino como Hegel explica la introducción y el movimiento de este espíritu en la historia (aún, claro, no concebida del todo como historia universal, sino como historia de pueblos y espíritus particulares).

La historia de un pueblo comienza con la acción voluntaria de un individuo (Abraham, Jesús). Como lo será también en la exposición de la tragedia de la eticidad en la *Fenomenología* y en la presentación de la tragedia griega en las *Lecciones*, la acción humana suscita un destino, desencadenando con ello todo el proceso de confrontación. Este destino, que comienza siendo el destino de un individuo, es heredado a continuación, como espíritu, por un pueblo. La confrontación de este pueblo con este destino heredado es lo que le da movimiento a todo el proceso histórico inaugurado por su fundador¹⁶.

Así, aunque no tengamos todavía lo que será explícito en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (esto es, la historia como la tragedia del absoluto, desarrollándose en y a través de los momentos históricos particulares), la tragedia sirve ya, en Hegel, como explicación de lo que da movimiento a los diferentes

¹⁶ Acerca de esta «generalización» del destino particular en un destino histórico y como un destino histórico, veáse Harris, 1990, p. 251.

momentos históricos particulares, a cada pueblo y a su manifestación en la historia de la humanidad.

**La tragedia como movimiento de la eticidad (*Sittlichkeit*):
*Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural,
la perspectiva política y la reconciliación absoluta en lo ético***

Hago referencia primero a estas dos citas de *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, para luego, con cuidado, entrar a dilucidar qué significan y representan en el contexto en el que se sitúan.

La imagen de esta tragedia, más exactamente determinada con relación a lo ético, constituye el desenlace de aquel proceso del pueblo de Atenas a las euménides –en cuanto los poderes del derecho, que permanecen en la diferencia– y a Apolo –el dios de la luz indiferente–, en relación con Orestes ante la organización ética. El pueblo de Atenas, de manera humana, como Areópago de Atenas, depositó en la urna de los dos poderes iguales votos, reconociendo el existir de ambos, uno al lado de otro; solo que con ello no dirimió la disputa, ni se concretó ninguna relación ni ninguna proporción entre ellos; sin embargo, a la manera divina, como la Atenas de Atenea, le restituyó al dios [Apolo] el implicado [Orestes]; y con la separación de los dos poderes, que estaban ambos interesados en el delincuente, emprendió también la reconciliación, de suerte que las euménides fueran honradas por este pueblo como poderes divinos, obteniendo su sitio en la ciudad, ubicado de manera que su salvaje naturaleza gozase –y se aplacase con ello– con la visión de Atenea, entronizada en lo alto del burgo, enfrente de su altar, erigido en la parte baja de la ciudad (DN, pp. 75-76).

Esta es la interpretación hegeliana de la tragedia *Las euménides*, de la que he hablado en la primera parte de la conferencia. Hegel proyectará como metáfora la misma estructura sobre la conformación de lo que él denomina «eticidad» o «bella totalidad ética», que no es otra cosa que la conformación del espacio de lo político, el resultado del movimiento de la tragedia en lo ético.

A través de esta superada mescolanza de principios, y de la constituida pero consciente separación de los mismos [Hegel está hablando aquí de dos de los estamentos que conforman lo político, el nobiliario y el burgués], cada uno logra su derecho y solo se lleva a cabo aquello que debe ser: la realidad de la eticidad como indiferencia absoluta [primer estamento] y, simultáneamente, la de esta misma como la relación real en la oposición existente [segundo estamento], de modo que lo último es sometido por lo primero, y que este mismo sometimiento se indiferencia y se reconcilia; reconciliación que, justamente, consiste en el reconocimiento de la necesidad y en el derecho que la eticidad otorga a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos, en tanto que les cede y les sacrifica una parte de sí misma; pues la fuerza del sacrificio consiste en la intuición y en la objetivación del enredarse con lo inorgánico, gracias a cuya intuición se diluye este enredo, se separa lo inorgánico y, reconocido como tal, se asimila por lo mismo en la indiferencia; lo viviente, empero, a la vez que reconoce el derecho de aquello inorgánico, pone en él mientras tanto lo que sabe que es como una parte de sí mismo, y lo sacrifica a la muerte, pero simultáneamente se purifica en ello (DN, p. 74).

La tragedia se muestra aquí como la representación del movimiento de los opuestos que se ponen en juego y configuran la vida ética de un pueblo. Hegel está retomando lo que había expuesto ya como «espíritu» y «destino» de los pueblos históricos en «El espíritu del cristianismo y su destino», pero ahora se concentra en entender cómo ese movimiento se da fundamentalmente en la vida política de un pueblo, que incluye, por supuesto, el concepto de religión, pero que está supeditado ahora a la eticidad: la vida, en su totalidad y en todas sus formas, de un pueblo histórico particular. Examinemos las citas con cuidado.

Las euménides, los «poderes subterráneos», son uno de los estamentos de la eticidad en su totalidad. Ellas representan para Hegel, en el ensayo, la vida económica, la naturaleza inorgánica, y esto es importante, porque viene a ser uno de los elementos que lo conducen a tener que renunciar del todo a la imagen de Grecia

como modelo de lo político para la Modernidad. Son las antes llamadas erinias, las diosas antiguas, que protegen a la familia y que desean vengar en Orestes el asesinato de su madre, Clitemnestra. Por otro lado está Apolo, el «dios de la luz indiferente», que representa, en este caso, la vida política, el Estado, la naturaleza orgánica. Apolo pertenece a los «dioses nuevos», a los dioses de la ciudad, y protege a Orestes, pues fue él mismo quien le aconsejó matar a su madre para vengar la muerte de su padre, Agamenón. Lo que está en conflicto son las oposiciones dentro de un Estado: lo económico frente a lo político, el derecho de lo privado o la legalidad de lo económico frente al derecho público o las leyes que protegen a la ciudad, lo inorgánico que busca un lugar dentro de la totalidad de la vida política, orgánica, del Estado.

La vida económica aparece, así, como destino de la vida política, aquello ante lo cual el Estado y la vida política deben enfrentarse como ante un destino trágico y entrar en una lucha de reconocimiento para alcanzar, en este enfrentamiento, una reconciliación. Al final, la naturaleza orgánica (Apolo y la vida política) debe reconocer el derecho de la naturaleza inorgánica que se le contrapone (las erinias y la vida económica) y darle un lugar en la totalidad de lo ético, sacrificando una parte de sí misma, pero a la vez permitiendo por medio de este sacrificio la verdadera unidad de las oposiciones, la verdadera realización de la eticidad absoluta.

La tragedia consiste en esto: en que la naturaleza ética separa de sí y se opone a su naturaleza inorgánica como a un destino, para no confundirse con ella, y, a través del reconocimiento del mismo en la lucha, se reconcilia con la esencia divina como la unidad de ambos (DN, p. 76).

Así, *Las euménides* de Esquilo le sirve a Hegel, nuevamente, como una metáfora adecuada para poner en escena un movimiento que aún no se deja conceptualizar del todo, pero que es fundamental para entender la búsqueda de la superación de las escisiones. En este caso concreto, la imagen de lo trágico es el medio adecuado para representar una sociedad dividida, como la moderna, aunque

Hegel aún no parece hacer énfasis en ello (la lectura se sugiere más bien como válida incluso para la sociedad griega), entre la prioridad de la vida privada y la necesidad de una vida en comunidad. De este modo, *Las euménides* representan el intento de un pueblo de reconciliar sus propias contradicciones e instaurar, por medio de dicha reconciliación, una organización ética absoluta. La tragedia de lo ético es, en últimas, la imagen del mismo movimiento que se lleva a cabo en lo que se había presentado anteriormente como historicidad, pero esta vez supeditado al concepto de eticidad, de totalidad viva, política, de una comunidad.

Hegel aquí, más que filósofo de la historia, es un filósofo político, y la tragedia le sirve para esbozar los movimientos que habrán de quedar mucho más claros, más adelante, en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho*¹⁷. Es interesante, además, pensar en las posibilidades que esta concepción de lo ético como tragedia tiene para la lectura de la vida política: si bien la tragedia en Hegel implica reconciliación, esta reconciliación viene dada en el reconocimiento de las diferencias, en un «sentido especial de estar juntos» los estamentos, que no es del todo una superación absoluta de los dos y que no debe pasar desapercibido en la tarea de pensar, incluso hoy, la manera como la filosofía política se aproxima a la discusión. El debate, por ejemplo, entre comunitarismo y liberalismo adquiere aquí una nueva perspectiva. Si hay algo en esta exposición que pueda responder a la pregunta básica de cómo pensar a Hegel hoy, creo que tiene que ver con esta propuesta hegeliana de comprender las relaciones políticas a partir de la tragedia.

No puedo extenderme en este punto, pero me gustaría dejar al menos algunas indicaciones al respecto: ya he mencionado la diferencia destacada por Menke entre la resolución trágica y la *Aufhebung* hegeliana. Esto tiene un sentido también desde el punto de vista de la interpretación de la propuesta política hegeliana: en la resolución trágica lo que se manifiesta es la dificultad para «su-

¹⁷ Aunque, por supuesto, sin dejar de lado las diferencias antes mencionadas entre el joven Hegel y el Hegel maduro, entre la resolución trágica y la superación dialéctica que se pone en escena en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho*.

perar» las oposiciones. La tragedia de lo ético, dice Menke, es en últimas una representación de conflictos ético-políticos que no encuentran una solución definitiva, sino que se ven en la necesidad de permanecer en constante movimiento, en un reconocimiento mutuo que busca acuerdos permanentes (véase Menke, 1999, p. 17). La vida política en estos escritos hegelianos de juventud es, pues, un espacio que deja abierta la posibilidad a la contingencia, en la medida en que debe recurrir a un diálogo permanente entre las partes, a un equilibrio que no es aún una victoria absoluta, sino, como lo define Rosenstein, el «cuidadoso suelo común» entre el individuo y el todo (véase Rosenstein, 1970, p. 232).

Además de lo anterior, se abre la posibilidad de una interpretación del reconocimiento que no es, del todo, la dialéctica del reconocimiento descrita en la *Fenomenología*, cuyas críticas ha expuesto Carlos B. Gutiérrez en su conferencia: la reconciliación trágica no es, aún, reconciliación dialéctica, no está definida aún como identidad de la identidad y la no identidad, donde se puede correr el riesgo de que lo otro sea entendido y visto solo dentro de la misma esfera de lo propio (véase Taminiaux, 1985, pp. 20 ss.). Mantiene todavía como punto de partida la preexistencia, como en el caso de las euménides y Apolo, de los dos ámbitos distintos de lo ético, por lo que el otro, aunque debe ser visto como la otra parte de mí mismo, se mantiene en su alteridad: la relación es entre lo orgánico y lo inorgánico, y no del todo la relación entre las partes de una totalidad orgánica que produce sus propias diferencias. Finalmente, vale la pena rescatar aquí la insistencia por parte de Hegel en la originariedad de las potencias de lo ético: en el movimiento de la tragedia de lo ético son las relaciones intersubjetivas, comunitarias, las que aparecen como originarias frente a la vida individual (véase Nowak-Juchacz, 1999, p. 123). Habría que preguntarse si esta noción de la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda subjetividad, tan clara en el joven Hegel y tan pertinente en el debate contemporáneo, se mantiene en el Hegel maduro.

Volviendo al texto de Hegel, y retomando las nociones de historia e historicidad que se ponen en juego en estos escritos hege-

lianos, puede decirse que, hasta aquí, Hegel aún se concentra en un sentido de historia más cercano al de «El espíritu del cristianismo y su destino»: la eticidad, la vida política de un pueblo particular, se muestra aún como el último estadio en la reconciliación del absoluto. La tragedia es todavía la tragedia de cada pueblo particular, por lo que el conflicto se presenta como un conflicto eterno que se repite una y otra vez, con independencia de su momento y de las circunstancias históricas particulares. La historia, desde este punto de vista, es así el conjunto de diferentes desarrollos de la tragedia de lo ético, que se resuelve y encuentra su reconciliación una y otra vez a lo largo del tiempo en diferentes pueblos particulares. Tal y como sucede en *Las euménides*, la reconciliación final es, de hecho, la reconciliación absoluta, en la que la unidad de los dos poderes contrapuestos se da de manera completa y definitiva. No en vano escoge Hegel, como se señalaba anteriormente, justamente esta tragedia de Esquilo, donde la reconciliación se lleva a cabo en la misma resolución de la tragedia y no mediante la muerte o el castigo del héroe, sino mediante el reconocimiento mutuo de los poderes en contradicción. Todavía para Hegel la eticidad, la vida política, es el ámbito donde se resuelven las contradicciones de manera definitiva, y la tragedia esquiliana, que exalta precisamente esta realización de la vida absoluta en la eticidad de un pueblo, va de la mano con ello. Es posible, sin embargo, ver en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* esta concepción de la eticidad y de la tragedia de lo ético, combinada con otro tipo de tragedia, lo que conducirá al Hegel político a convertirse, como lo anuncia Bourgeois, en el Hegel filósofo.

«La tragedia que eternamente juega el absoluto consigo mismo»: la historia como el movimiento trágico de lo absoluto y la introducción de la perspectiva histórico-sistemática

Después de presentar el movimiento de lo orgánico a lo inorgánico, característico de la tragedia de lo ético, Hegel introduce la siguiente afirmación:

No se trata de otra cosa que de la representación en lo ético de la tragedia que eternamente juega el absoluto consigo

mismo –puesto que se produce eternamente en la objetividad– entregándose, en consecuencia, en esta figura suya al padecer y a la muerte, y de sus cenizas se eleva a la majestad (DN, p. 74).

La tragedia de lo ético, tal parece, solo es una puesta en escena, una representación, una reproducción de algo otro. Hay algo que trasciende la reconciliación alcanzada en la vida política de cada pueblo, hay algo que se mueve allí y que no queda del todo resuelto en tal movimiento. Hegel parece descubrir aquí que, más allá de los conflictos internos de la vida política, aún quedan contradicciones que trascienden lo ético. Estas contradicciones tendrán, así, que trasladarse a otro espacio, más allá de las historicidades particulares: al espacio de la totalidad de la historia, que comienza a su vez a ser concebida, entonces, como historia universal¹⁸.

A partir de la introducción de la imagen de la tragedia del absoluto, a partir, pues, de una traspolación del movimiento trágico a un ámbito distinto, ya anunciado de alguna manera, pero aún no del todo claro, en «El espíritu del cristianismo y su destino», el movimiento de la historia se traslada del interior de lo ético al proceso histórico universal. Ya no puede ser descrito, por consiguiente, como el movimiento de lo orgánico frente a lo inorgánico en el interior de un pueblo, sino que ahora debe explicarse de otra manera, cada vez más cercana a la visión del Hegel maduro. El movimiento

¹⁸ Tengo aquí una discusión pendiente con J. A. Díaz. Según su interpretación, esta mención de la tragedia que juega eternamente el absoluto consigo mismo no es, o al menos no únicamente, el paso a una concepción de la historia universal, sino un ir más allá de la historia. Hegel se estaría refiriendo aquí a una revelación absoluta de lo absoluto, es decir, una revelación que sobrepasa lo que la historia tiene de finitud, su temporalidad, que la condena a ser una constante repetición de lo mismo. Es el tipo de revelación que Hegel encontrará en el arte, la religión y la filosofía. No encuentro aún claramente señales de algo así en el texto de Hegel, por lo que me limito aquí a presentar pruebas de mi interpretación, sin pretender que esta sea definitiva. Creo que, en todo caso, el Hegel de *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* ya está muy cerca al de la *Fenomenología*, por lo que la interpretación de J. A. Díaz es bastante probable.

es ahora el del «espíritu del mundo» (el término es utilizado por primera vez por Hegel en este ensayo) frente a sus objetivaciones, en las que siempre permanece una no-coherencia del absoluto con su figura, por lo que el primero debe seguir trascendiendo, buscando nuevas concreciones que lo acerquen cada vez más a una verdadera y completa objetivación.

Esto asegura, por un lado, y explica, por el otro, el progreso a lo largo de la historia, la concatenación de un destino particular con el siguiente (cosa que se sugería, pero no quedaba del todo clara en «El espíritu del cristianismo y su destino»), la necesidad que une a cada espíritu de un pueblo con el siguiente. Todo queda explicado y determinado por esa búsqueda por parte del absoluto de sí mismo a lo largo de la historia. El absoluto, y ya no los pueblos particulares, termina siendo el verdadero protagonista de la historia, su destino es el destino universal de la historia del mundo, en la que debe una y otra vez intentar encontrar sus propias objetivaciones.

Una figura del absoluto muere porque otra debe vivir. Todo lo que se presenta en la historia con pretensiones de permanencia envejece, las leyes de un pueblo se vuelven caducas frente a las costumbres que no dejan jamás de cambiar y de moverse. Es el movimiento que de alguna manera ya estaba también anunciado en *Las euménides* de Esquilo, aunque Hegel no la utilice para ilustrarlo. Las antiguas leyes, las leyes de la familia, matriarcales, se enfrentan a las nuevas, a las de la ciudad, a través de la imagen del enfrentamiento de las erinias y Apolo. Sin embargo, mientras en *Las euménides* el conflicto no conduce aún a una nueva figura del espíritu, mientras en la tragedia de Esquilo no es necesaria la muerte como paso hacia una reconciliación, ahora, desde la perspectiva de la tragedia del absoluto, parece mostrarse como más adecuada la *Antígona* de Sófocles y el análisis que de ella presentará Hegel en la *Fenomenología*. La tragedia de lo ético ya no encuentra su resolución sino en la renuncia a su antigua figura, en el paso del absoluto a una nueva objetivación.

La tragedia termina siendo, finalmente, la historia en su totalidad. Así como en el concepto de historia como historia uni-

versal las oposiciones empiezan a ser representadas por diferentes momentos históricos que deben poder ser reconciliados, si se entienden como oposiciones trágicas, así también la tragedia del absoluto busca una reconciliación a lo largo de la historia del mundo. El destino, por lo tanto, ya no es el destino particular de cada uno de los pueblos, sino el destino universal del absoluto frente a sus figuras. El absoluto es ahora el protagonista de la tragedia, de su propia tragedia, al ser él mismo el autor consciente de su propio sacrificio. Y la tragedia es la historia misma, el recorrido del absoluto a través del tiempo, en su eterna necesidad de concreción, en su permanente búsqueda de sí mismo a través de sus objetivaciones. El sacrificio del absoluto posibilita la historia, y esta, a la vez, posibilita la vida del absoluto como espíritu del mundo. La tragedia del absoluto es el inicio, realmente, de la filosofía madura hegeliana. Gracias a ella, el pensamiento de Hegel se traslada (aunque conservándolo, como en un movimiento en sí mismo dialéctico) de lo político a la historia, y su visión del mundo, y no solo del hombre, queda determinada por esa imagen de lo trágico. Ahora es el mundo, la historia en su totalidad, y no solo los hombres y cada pueblo en particular, el escenario donde las contradicciones a las que la filosofía hegeliana se enfrenta deben buscar su reconciliación. Gracias a ello, además, la historia –la de cada individuo, la de cada pueblo histórico– cobra sentido: cada momento se libra de la condena de repetir el mismo movimiento y pasa a hacer parte de un proceso de revelación y realización del absoluto. El reconocimiento de la pertenencia a dicho proceso será, para Hegel, a la vez, la historia de la libertad humana.

¿Hay al final una reconciliación definitiva? ¿Es la historia un sistema que debe cerrarse, necesariamente, como se cierra el proceso en la tragedia de lo ético? ¿O hay aquí, acaso, un cambio en la noción de lo trágico? La cita de la tragedia del absoluto parece dejar estas preguntas aún sin responder: pareciera que el juego del absoluto consigo mismo fuera un juego eterno, como dice Hegel. En este sentido, el pantragicismo hegeliano no sería, aún, el panlogicismo del sistema maduro. Este último –aunque esto también está en discusión entre los intérpretes contemporáneos

de Hegel— describiría un círculo cerrado en el que el movimiento del absoluto tiene una meta: la filosofía como expresión acabada y definitiva del concepto. Así, el cambio de protagonista ha traído también consigo (o quizás ha sido suscitado por él) un cambio paralelo en la concepción de lo trágico. Si la tragedia aparece ahora como un movimiento que no puede resolverse de manera definitiva, es ya la imagen de lo trágico de la *Fenomenología*, pero entonces ya no sirve (ya no del todo) como representación de lo que será el movimiento dialéctico. Será necesario estudiar aquí el paso a la formulación del método en la *Fenomenología*, para intentar resolver este problema, que por lo tanto dejo, por ahora, apenas formulado.

La visión trágica del mundo determina en Hegel, en todo caso, y eso era lo que me interesaba mostrar aquí, esa comprensión tan particular y tan sistemática de toda la realidad humana bajo un solo y el mismo sentido: la realización y consumación de la filosofía, del pensamiento, de lo ideal, en la historia. Pero, valga la pena aclararlo, esta idea de la realización del pensamiento en la historia no puede entenderse como algo separado y por encima de la libertad del hombre. La filosofía de la tragedia en Hegel, como se ha visto, no es solo una filosofía de la escisión, de la caída sin retorno al abismo, sino, a la vez, una filosofía de la reconciliación que busca retornarle al hombre el lugar que le corresponde en el mundo y encontrar en la historia un sentido más allá de nuestro propio destino individual.

Bibliografía

- Bertrand, P. (1940). Le dens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 165-186.
- Bourgeois, B. (1969). *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourgeois, B. (1986). *Le droit naturel de Hegel: Commentaire*. Paris: J. Vrin.
- Bremer, D. (1986). Hegel und Aischylos. *Hegel Studien*, Beiheft 27, 225-244.
- Caputo, R. (2004). De la tragédie grecque à la tragédie moderne: Généalogie du tragique dans la philosophie de Hegel à Iéna. *Hegel Jahrbuch: Glauben und Wissen*, 280-285.

- Díaz, J. A. (2005). Antígona en la *Fenomenología del espíritu*: Consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público. En I. Abello (Comp.), *Hacer visible lo invisible: Lo privado y lo público*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Esquilo. (1986). *Las euménides*. Madrid: Gredos.
- George, T. (2002). Community in the idiom of crisis: Hegel on political life, tragedy and the dead. *Research in Phenomenology*, 32, 123-138.
- Harris, H. S. (1990). Hegel und Hölderlin. En Ch. Jamme & H. Schneider (Eds.), *Der Weg zum System*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. [EC] (1978). El espíritu del cristianismo y su destino. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [W] (1978). Comentario al *Wallenstein* de Schiller. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [DN] (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Madrid: Aguilar.
- Hegel, G. W. F. [LE] (1985). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Henrich, D. (1987). *Hegel en su contexto*. Caracas: Monteávila.
- Hölderlin, F. (1997). *Ensayos*. Madrid: Hiperión.
- Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil.
- Hyppolite, J. (1991). Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF.
- Innerarity, D. (1991). Las disonancias de la libertad: Destino, tragedia e historia universal en Hegel (I) y (II). *Anuario filosófico*, 23 (1), 24 (2), 79-98, 243-271.
- Menke, C. (1999). Ethischer Konflikt und ästhetische Spiel: Zum geschichtsphilosophischen Ort der Tragödie bei Hegel und Nietzsche. *Hegel Jahrbuch: Die Kunst der Politik - Die Politik der Kunst*, Teil 1.
- Nadler, K. (1941). Die Idee des Tragischen bei Hegel. *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 19, 354-368.
- Nowak-Juchacz, E. (1999). Die moderne Sittlichkeit bei Hegel: Antigone und Sokrates. *Hegel Jahrbuch: Die Kunst der Politik - Die Politik der Kunst*, Teil 2, 121-125.
- Pöggeler, O. (1973). Hegel und die griechische Tragödie. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Karl Albert.

- Rosenstein, L. (1970). Metaphysical foundations of the theories of tragedy in Hegel and Nietzsche. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 28 (4), 521-533.
- Schelling, F. W. J. (1993). *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmidt, D. (2001). *On germans and other greeks: Tragedy and ethical life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Taminiaux, J. (1967). *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Taminiaux, J. (1985). Hegel and Hobbes. *Dialectic and difference: Finitude in modern thought*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Taminiaux, J. (1993). *Poetics, speculation and judgment*. New York: State University of New York Press.
- Taminiaux, J. (1995). *Le théâtre des philosophes*. Grenoble: Jérôme Million.

Nudos: filosofía e historia de la filosofía en Hegel

Alfonso Correa

§ 1

EN ESTE TEXTO QUISIERA examinar una metáfora o imagen de la que Hegel se sirve dos veces en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. La imagen es la de los nudos. Con ella, nuestro autor pretende expresar la manera como se integran en una unidad una pluralidad de perspectivas. Examinaré primero la ocurrencia de esta metáfora en las *Lecciones sobre Platón*. Pasaré en seguida a la segunda y última ocurrencia que se encuentra en la introducción general. Antes de concluir, me permitiré ampliar los resultados obtenidos, basándome en otros textos de esa misma introducción.

§ 2

La metáfora del nudo aparece en el texto que conocemos con el nombre de *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Puesto que es de ahí de donde voy a extraer los elementos que me interesa resaltar de este pensador, quisiera primero decir algo sobre estos volúmenes.

Al igual que los tratados sobre estética y filosofía de la religión, las *Lecciones* no constituyen un libro preparado y editado por el mismo Hegel, sino un texto reconstruido a partir de los resultados de su práctica docente. Estos resultados son de dos tipos diversos y tienen un valor distinto en cuanto a su grado de autenticidad.

Están, por un lado, las notas hechas por Hegel, notas en las que eventualmente se superponen capas de trabajo correspondientes a distintos momentos de su cátedra. Están, por otro lado, los apuntes de clase de sus discípulos, tomados también en distintos momentos y bajo circunstancias diferentes.

La historia de nuestras *Lecciones* es particularmente intrincada. El cuaderno que Hegel había redactado desde la primera vez que enseñó historia de la filosofía en Jena (1805/06) y que había corregido y aumentado en sus cursos de Heidelberg (1816/17 y 1817/18) y Berlín (1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28 y 1828/29) no llegó hasta nosotros. De su puño y letra solo conservamos dos versiones (una incompleta de 1816 y otra completa, pero resumida, de 1820) de las sesiones de introducción general a los respectivos cursos. El legado de los alumnos, por su parte, es relativamente amplio (hay por lo menos nueve manuscritos parciales o completos de los distintos cursos disponibles), pero diverso en cuanto a su fiabilidad.

Hasta hace unos años, lo que se editaba con el nombre de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* era una mezcla en la que se superponían, sin ningún criterio filológico y a veces con poco sentido filosófico, materiales sacados de *todas* estas fuentes. Michelet, el editor, un antiguo alumno de Hegel, había efectivamente tenido a su disposición el cuaderno perdido de su maestro, pero, por considerarlo insuficiente, lo había complementado con sus propias notas de curso, además de las de algunos otros discípulos. Solo hasta 1940 se inició un trabajo de edición serio de las *Lecciones*, que culminó en 1988. Este supuso, primero, la publicación de las diversas versiones, completas e incompletas, de la introducción y su reconstrucción a partir de los apuntes de los alumnos (a cargo de Hoffmeister) y, finalmente, cuarenta años después, la aparición de las lecciones propiamente dichas, basándose solo en el legado correspondiente a los cursos pronunciados en Berlín durante el semestre de invierno de 1825 a 1826 (a cargo de Garidon y Jaeschke).

Para esta conferencia, me basaré esencialmente en las lecciones sobre Platón dadas durante ese mismo semestre académico, siguiendo el legado de von Griesheim, por una parte, y, por otra

parte, en la introducción general al curso reconstruida por Hoffmeister, en la que es posible distinguir lo que corresponde a ese mismo año de lo que Hegel dictó antes o después. De esta manera, espero asegurar de entrada, al menos, la unidad temporal de las tesis que quisiera examinar. Me apoyaré también, eventualmente, en el manuscrito hegeliano de las sesiones inaugurales de 1820. Aunque hay diferencias con respecto a lo que el filósofo sostuvo en 1825, no hay ninguna que implique propiamente contradicciones o asperezas entre las dos formulaciones. Se trata además, como ya dije, del único texto completo que conservamos de la mano de Hegel sobre la historia de la filosofía¹.

El platonismo como un nudo

§ 3

Las lecciones sobre Platón, donde se encuentra la primera ocurrencia de la metáfora del nudo que quisiera abordar, comportan dos grandes secciones. Una, que bien podríamos llamar «general» o «introdutoria», abarca temas como el valor de la filosofía del ateniense, su vida, las dificultades que implica su lectura, etc. (P, pp. 60-89). En la otra, que podríamos denominar «particular» o «específica», para demarcarla de la anterior, Hegel se sirve de la tripartición compuesta por la dialéctica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu (tripartición que él mismo había utilizado en su *Enciclopedia*), con miras a examinar, con algún detalle, las propuestas platónicas en dichos campos (P, pp. 89-135). Nuestra metáfora supone, como veremos, una valoración general de la fi-

1 El conjunto de lecciones, en la edición de Michelet, está traducido al español en tres volúmenes (1955) (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica). También hay una traducción (1961) (*Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: Aguilar) de las introducciones de la edición de Hoffmeister (1959) (*Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hamburgo: Felix Meiner). Citaré a partir de estos dos últimos volúmenes, distinguiendo la paginación de la edición alemana, EGPh, de la de su traducción, IHF. Las lecciones sobre Platón, en el legado de von Griesheim, fueron editadas y traducidas por J.-L. Vieillard-Baron (1976) (*Leçons sur Platon: Texte inédit 1825-1826*. Paris: Aubier). Citaré este texto anteponiendo la letra P al respectivo número de página.

losófia platónica y, consecuentemente, se encuentra en la sección introductoria.

Tras haber pasado revista a la vida del filósofo (de una manera un tanto ingenua, dada la poca fiabilidad de las fuentes en que se inspira este recorrido), Hegel expone una serie de problemas que dependen todos, al menos en parte, de la materialidad del *corpus* platónico. Como es bien sabido, lo que llegó hasta nosotros de este pensador fueron esencialmente diálogos, una forma más literaria que filosófica, en la que necesariamente se yuxtaponen los pareceres de más de un personaje. El primer bloque de problemas que plantea Hegel depende de esta polifonía esencial a la forma dialógica. El segundo bloque, del que no nos ocuparemos aquí, tiene que ver con las dificultades que implica el carácter literario de ella, en particular lo que Hegel llama la «forma mítica» en que se expresó Platón.

Podríamos formular el primer problema que surge de la polifonía así: dado que Platón nunca es uno de los personajes que participan en la discusión, ¿qué nos permite afirmar que una de esas voces es la suya propia? Este problema, por cierto bien real para algunas lecturas de Platón, es despachado en el caso de la lectura hegeliana con una enorme facilidad. Se trata, a sus ojos, de «una dificultad externa meramente aparente»; es, pues, un falso problema, incapaz de ocultarnos el hecho de que «[la] filosofía [de Platón] se muestra muy claramente a través de sus diálogos» (P, pp. 68-69). Más interesante le resulta a Hegel este otro problema que se ocupa de la naturaleza de la voz platónica. Ella misma, en efecto, se muestra de entrada como polifónica, en el sentido en que es posible identificarle una serie de tesis y procedimientos filosóficos de los que él no es propiamente el autor. ¿Cómo hay que entender esta situación?

Observen que el planteamiento de este segundo problema, tal y como yo lo entiendo, supone haber resuelto la primera dificultad, pero también implica admitir que esa solución debe afinarse. Si no pudiéramos identificar *una* propuesta platónica que resuene tras la polifonía a la que nos exponen sus diálogos, no podríamos, en efecto, formular una pregunta que busca precisamente entender

esa unidad. Pero una vez constatada o sentada la unidad, una vez resuelto el problema de la identidad de la filosofía platónica, Hegel observa que se trata de una unidad necesariamente compuesta. Es claro, no obstante, que esta multiplicidad que la compone no es exactamente la misma que se consideraba al comienzo. Primero, a esta altura habrá opiniones que, aunque estén plasmadas en los textos platónicos, no serán consideradas como propias de Platón y no deberán, por consiguiente, integrarse dentro de la pretendida unidad. Segundo, no se trata ahora de cualquier tipo de opiniones: la multiplicidad está compuesta solo por «filosofemas», como dice Hegel, por tesis filosóficas, no solo porque las sostuvieron filósofos, sino también y sobre todo porque implican, en sí mismas, una cierta perspectiva sobre la realidad. Hegel menciona, creo que sin ninguna pretensión de exhaustividad, tres ejemplos de esos filosofemas: ciertos planteamientos pitagóricos (y uno piensa en la estructura matemática del cosmos desarrollada por Platón en el *Timeo*), ciertas propuestas heraclíteas (que tal vez apoyen la caracterización platónica del mundo sensible como un mundo en continuo cambio en el *Fedón*, por ejemplo) y, finalmente, el método de los eleatas (sin ninguna duda la dialéctica del *Parménides*). Pero, y ese es el problema aquí, ¿cómo se integran, si es que acaso lo hacen, el pitagorismo, el heracliteísmo y el eleatismo en esa cosa distinta de cada uno de ellos que es el platonismo?

§ 4

Hegel presenta tres maneras de entender esta situación, de las que solo una es correcta a sus ojos. La primera es expresada por una frase bastante vaga, pero cuyo sentido es medianamente claro en este contexto: «No hay que concebir a los diálogos de Platón como si su propósito hubiera sido hacer válidas diferentes filosofías» (P, pp. 68-69). De acuerdo con esta versión, deberíamos suponer que el *Timeo*, el *Fedón* y el *Parménides*, para retomar los ejemplos de hace un momento, cada uno por su lado, buscarían poner en valor el pitagorismo, el heracliteísmo y el eleatismo, respectivamente. No habría, en principio, ninguna línea de continuidad clara entre ellos, no habría, pues, una unidad propiamente dicha de la filosofía

platónica. Esta lectura equivaldría, entonces, simple y llanamente, a negar la pertinencia del problema que nos ocupa. En la práctica, ella supondría tratar cada diálogo como un universo aparte e invitaría a evitar o posponer, por incorrectas o secundarias, preguntas que conciernan a las posibles relaciones entre esos mundos independientes.

Menos extrema, pero igualmente equivocada para Hegel, resulta la segunda solución: «Tampoco [hay que concebir] a la filosofía de Platón como si fuera una filosofía ecléctica que resulta [de esos filosofemas]» (P, pp. 68-69). Aunque en este caso no habría que hacer del *Timeo*, del *Fedón* y del *Parménides* una serie de universos paralelos, esta interpretación supondría que el pitagorismo, el heracliteísmo y el eleatismo contenidos en ellos se integran *solo* como conjuntos independientes dentro de un conjunto de mayor extensión que los contiene. Este último, el platonismo, sería, entonces, una especie de sumatoria, un todo cuyas partes no tendrían propiamente una determinación funcional específica. En un pasaje completamente análogo de la introducción general al curso (al que sin duda Hegel remite aquí), el eclecticismo es presentado, en efecto, como un tipo de composición que supone tratar a sus elementos como meros «remiendos de un mismo vestido» (EGPh, p. 130; IHF, p. 84). Si, entonces, la matematización pitagórica del cosmos está en el platonismo solo para tapar un hueco, primero, bien podríamos sustituirla por cualquier otra cosa que cumpla con esa función genérica y, segundo, no tendría nada que ver, por ejemplo, con la caracterización heraclítea del mundo sensible.

La filosofía de Platón no es, pues, ni una yuxtaposición para nada unitaria de universos paralelos ni una colcha de retazos. «Ella conforma más bien», nos dice Hegel, «el nudo en el que esos principios abstractos y unilaterales [a saber, los filosofemas pitagóricos, heraclíteos y eleatas] están ahora verdaderamente unidos de una manera concreta» (P, pp. 68-69). He aquí, por fin, la imagen del nudo que tanto había anunciado. En ella se condensan dos propósitos distintos pero complementarios. Por un lado, se reafirma la unidad del platonismo, amenazada por la posibilidad de la primera lectura que acabamos de presentar. Esa unidad, por otro lado, se

nos presenta ahora como una unidad sólida y consistente, a diferencia de la unidad difusa y arbitraria de la lectura ecléctica. La solidez y la consistencia son expresadas no solo por la imagen (se trata de un *nudo*), sino también mediante dos oposiciones que poseen, sobre todo la primera, un carácter técnico dentro de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, a saber, las oposiciones abstracto/concreto y unilateral/multilateral. Con su integración o por su integración al platonismo, concreto y multilateral, el pitagorismo, el heracliteísmo y el eleatismo dejan de ser, cada uno, abstractos y unilaterales. Pero ¿qué debemos entender por ese par de oposiciones?

Las líneas que siguen nos pueden dar ciertos elementos que deberemos complementar luego apelando a otros textos. En ellas, la discusión toma, no obstante, un carácter más general, en el sentido en que Hegel hace propuestas que no solo conciernen al platonismo y a los filosofemas contenidos en él, sino que involucran consideraciones sobre qué representan y cómo se conforman esos nudos o puntos nodales (*Knotenpunkten*), de los que la filosofía platónica es solo un ejemplo dentro de la historia de la filosofía. Sin mayores justificaciones (de seguro porque ya las ha dado), Hegel habla de esa historia en términos de progreso (*Fortgang*) y hace de lo concreto su medida. Los nudos, dado el carácter concreto que les acaba de atribuir, representan, pues, mojones dentro de la «línea del progreso de la cultura filosófica». A esos mojones, necesarios según el autor, se llega mediante al menos dos pasos distinguibles cronológicamente. En el primero de ellos, los principios o filosofemas que van luego a constituir el nudo son cultivados aisladamente. En el segundo paso, el que corresponde al nudo propiamente dicho, esos principios y filosofemas se unifican y lo hacen de manera tal que «[esa unidad] no los aniquila (*vernichtet*) ni los deja de lado (*liegen lässt*), sino que los toma como momentos de su principio más elevado y profundo» (P, pp. 68-69). La imagen del nudo y de su conformación me parece que recoge perfectamente esos dos pasos. De dos o más filamentos separados debemos obtener una estructura unitaria. Una vez integrados dentro de ella, los filamentos siguen siendo filamentos, siguen siendo *esos* filamentos, solo que

ahora su razón de ser está determinada por su posición, o incluso su función, dentro de la estructura.

Hegel parece, entonces, estar llamando «concreto» y «multilateral» a aquello que, por un lado, integra elementos diversos y que, por otro, lo hace asignándoles una función sin que por ello pierdan su especificidad. Inversamente, lo abstracto y unilateral sería aquello que no posee una naturaleza integrante y que, por consiguiente, no admite que se lo considere como una estructura compleja. El pasaje análogo de la introducción al que aludí hace un momento, en el que también se habla de nudos y de la filosofía de Platón como un ejemplo de ellos, puede ratificar y afinar estos resultados.

Escepticismo, negaciones y nudos

§ 5

El contexto general de este pasaje es una discusión con una tesis escéptica. De acuerdo con ella, la diversidad, de hecho y de derecho, de filosofías (la diversidad de «verdades») es una prueba suficiente de que no hay una filosofía (una verdad) (EGPh, p. 123; IHF, pp. 75-76). Hegel pretende echar abajo esa inferencia escéptica, sin por ello rechazar la constatación de la que parte. De lo que se trata, pues, es de ofrecer una interpretación distinta a la del escéptico de la diversidad de filosofías. De entrada, sin embargo, le hace a su contrincante una concesión mayor: esa diversidad es una diversidad conflictiva, en el sentido en que incluye filosofías que refutan o pretenden refutar a otras. Ahora bien, puesto que la idea de refutación es indisoluble de la de negación (*negation*), el escéptico tendría el terreno abonado para obtener su conclusión: dadas las filosofías *F* y *no-F*, no es posible suponer, *prima facie*, que los principios de *las dos* sean verdaderos simultáneamente. Hegel no lo hace explícito aquí, pero para que este terreno sea del todo fértil para su contrincante habría que suponer también que no existe ningún criterio definitivo para decidir cuál de esas dos filosofías contrarias es la verdadera. Lo que sí hace nuestro filósofo es profundizar sobre la idea de negación con miras a articular una respuesta (EGPh, pp. 130-131; IHF, pp. 83-84). Veamos.

Una primera forma de negación es la que acabamos de presentar, completamente sometida al principio de no contradicción.

Debemos suponer, pues, que la filosofía *F* niega a la filosofía *no-F* considerándolas bajo un mismo aspecto y no pudiendo ser la dos verdaderas simultáneamente. Ejemplos históricos de esta forma de negación hay muchos: las tesis epicúreas sobre el valor ético del placer con respecto a las tesis estoicas sobre ese mismo objeto, la noción de sustancia en Spinoza confrontada a esa misma noción en Leibniz, etc. En todos esos casos, dado que una de las partes de la contradicción es insostenible, habrá que considerar que el resultado de esa confrontación entre principios filosóficos antitéticos es necesariamente unilateral.

Hegel presenta, no obstante, una segunda forma de negación, que califica de entrada como «más elevada» que la anterior. En este caso, tenemos que suponer que la filosofía *F* «niega» a la filosofía *no-F*, pero que alguna de las dos representa un todo y la otra una parte de ese todo. De entrada, pues, nos encontramos con filosofías que están en un nivel distinto y que no pueden, por tanto, ser comparadas bajo un mismo aspecto. Si esto es así, no hay por qué suponer que en este caso alguna de las partes de la «contradicción» sea insostenible. Las dos pueden ser verdaderas, aunque lo sean en sentidos distintos: una representaría algo así como *la* verdad; la otra, una parte de la verdad. Retomando los ejemplos del curso sobre Platón, que vuelven a aparecer aquí, el platonismo niega al eleatismo porque, siendo algo necesaria y esencialmente distinto de él, es una especie de no-eleatismo. Pero como esa forma de no-eleatismo contiene al eleatismo, las dos filosofías pueden y deben ser afirmadas simultáneamente.

Ahora bien, esta segunda forma de negación nos obliga a distinguir entre partes y todo, y una parte no es nunca coextensiva con el todo en el que está incluida. Volvamos a los ejemplos. El platonismo no puede contener solamente al eleatismo, si este es una parte de aquel. Tiene que contener otras partes. Ya vimos, sin embargo, que para Hegel también son partes suyas el pitagorismo y el heracliteísmo. Pero si tal es el caso, el platonismo es *también* una especie de no-pitagorismo y una especie de no-heracliteísmo, de acuerdo con esta forma de negación integradora. Su repetición o recurrencia, con respecto a distintas filosofías, da, pues, lugar

a un resultado único, pero necesariamente multilateral. Y en la medida en que es multilateral, será también concreto para Hegel. Ese resultado será llamado aquí, como en la lección sobre Platón, un «nudo». Al integrarse dentro de ese nudo, dentro de esa filosofía de segundo orden, ninguna de las de primer orden «subsiste por sí» (*für sich bestehen bleiben*) –de ahí, tal vez, la insistencia de Hegel en calificar a este proceso de «negación»–. Cada una de ellas será ahora «un momento, una determinación, un aspecto de la idea que es una (*der einen Idee*)» (EGPh, p. 130; IHF, p. 84).

Aparte de Platón, Hegel apela a la filosofía alejandrina (de seguro está pensando en Proclo) para ilustrar, sin ningún afán de exhaustividad, la producción de tales nudos. Lo interesante de este segundo ejemplo es que la filosofía alejandrina tiene como una de sus partes al platonismo. Se trata, pues, de un nudo que acoge dentro de sí al menos a otro nudo. Esto sugiere fuertemente que el proceso que el filósofo nos ha estado describiendo no es un proceso al que se le puedan establecer límites precisos. Hay que suponer, entonces, que lo concreto admite grados y que lo multilateral está abierto a recibir nuevas perspectivas. Además, puesto que la filosofía alejandrina representa aquí el todo y la platónica la parte, la primera debe ser más concreta que la segunda. El proceso es, pues, «perfectibilista», si me permiten la expresión: se dirige necesariamente hacia algo mejor, y esa mejora se medirá siempre en términos de mayor concreción y aumento de la multilateralidad. Pero ¿hasta dónde? ¿Existe para Hegel un final de la historia de la filosofía, donde lo concreto alcance su tope y lo multilateral se cierre? Nuestro texto no da ninguna pista para responder a tales preguntas, por lo que me limitaré a dejarlas abiertas.

Observen, más bien, que las dos formas de negación que acabamos de presentar pueden superponerse y explicar los dos pasos en la conformación de los nudos que distinguíamos hace un momento. La unilateralidad que resulta de las contradicciones propias de la primera forma de negación, vista desde la perspectiva de la historia de la filosofía tomada como un todo, es un momento inevitable y necesario. Este momento corresponde, en efecto, al primer paso en la formación de los nudos al que me refería hace

un momento. Sin una unilateralidad previa no puede obtenerse la multilateralidad esperada, así como sin cabos o filamentos no puede producirse un nudo. La idea aquí es que la formación de cada uno de los cabos abstractos puede ser un proceso complejo que involucra contradicciones y que esas contradicciones dependen a su vez de esta primera forma de negación. Ellas se superan con la segunda forma, que fue precisamente la que nos llevó a volver a hablar de los nudos. Lo novedoso aquí es que los dos pasos en su conformación, así como las dos formas de negación que los explican, se repiten una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía. El «progreso de la cultura filosófica» del que hablaba la lección sobre Platón es, entonces, una trama compleja en la que el último nudo en aparecer contendrá a los anteriores.

§ 6

Pero ¿de qué manera pueden articularse los anteriores elementos para darle una respuesta al escéptico? Recuerden que su posición implicaba negar la existencia de una verdad (de una filosofía) afirmando, por un lado, que hay pretendidas verdades que se contradicen y, por el otro, que no hay ningún criterio para establecer que alguna de esas pretendidas verdades es *la* verdad. Hegel admitiría sin ningún inconveniente la primera afirmación. Su primera forma de negación de hecho la explica. Pero nuestro filósofo tendría un recurso interesante para rechazar la segunda. Sí habría a sus ojos un criterio para determinar cuál de los dos términos de una contradicción es el verdadero, y ese criterio es el hecho de que la filosofía que constituye ese término, cualquiera sea, termine integrándose en un nudo. Los principios filosóficos que «sobrevivan» gracias a este dispositivo (que, insisto, se repetirá sucesivamente a lo largo de la historia) son los principios que constituirán *la* verdad.

Otra manera, sin duda más general, de presentar la respuesta al escéptico consiste en sostener que la crítica hegeliana ataca lo que antes llamábamos «la inferencia escéptica». El aparato conceptual que introduce este pasaje es, en efecto, suficiente para mostrar que de la existencia conflictiva, incluso contradictoria, de múltiples

filosofías no se puede inferir *necesariamente* la inexistencia de una verdad. La inferencia escéptica sería, por decir lo menos, prematura. Los nudos y la segunda forma de negación intervendrían dentro del argumento hegeliano para mostrar que *sí* es posible conservar la existencia de una verdad pese a la multiplicidad de verdades y pese a *cómo* se la puede obtener.

Pero esta respuesta, aunque apropiada desde muchos puntos de vista, no es suficiente para impugnar completamente la postura del escéptico. Una cosa es mostrar que su inferencia es prematura o no necesaria y otra cosa completamente distinta es poner en evidencia que es incorrecta o imposible. No creo que Hegel logre articular en su introducción a las *Lecciones* una respuesta del segundo tipo que sea del todo convincente. Cuando pretende justificar de manera definitiva que las cosas *tienen* que ocurrir como él dice, se ve en la obligación de apelar a fundamentaciones que no solo el escéptico podría echar abajo. Así, por ejemplo, poco antes del texto que acabamos de examinar, es el mismo Hegel el que incurre en inferencias prematuras al suponer que, dado que la historia de la filosofía es la historia de la razón, ella misma debe ser racional (EGPh, p. 122; IHF, pp. 74-75). El autor parece darse cuenta de la flaqueza de su postura, puesto que la califica de «creencia» (*Glaube*), por un lado, y la compara con una creencia que, obviamente, pertenece a otro ámbito de lo humano: aquella en la providencia divina. En la versión sucinta de 1820, por lo demás, ya se hablaba de «creencia» a este respecto, solo que se la tachaba de «racional» (EGPh, p. 36; IHF, p. 254).

§ 7

Ahora bien, el pasaje que acabamos de examinar muestra también que los nudos, además de contribuir a formular una respuesta al escéptico, tienen un claro papel programático dentro del curso que Hegel está proponiendo. Si nuestro autor concibe la historia de la filosofía como esa trama compleja pero unitaria que acabamos de describir, es claro que una buena parte de sus esfuerzos debe estar destinada a identificar esas unidades concretas y multilaterales que la constituyen y a mostrar cómo se conformaron y a qué dieron lugar. Eso es, precisamente, lo que anuncia aquí Hegel a

sus auditores y lo que hace de hecho, como vimos, en el caso de su revisión de la filosofía platónica. De esta manera, su discurso sobre la historia de la filosofía puede tener el carácter científico que él espera que tenga, puede adecuarse a su objeto y describirlo dándole ese sentido único y unitario que él supone que tiene.

En ningún otro lugar de la introducción o de las *Lecciones* vuelve a aparecer, hasta donde sé, la imagen del nudo. Creo, sin embargo, que lo que ella expresa admite al menos una extensión que vale la pena examinar antes de concluir. Esa extensión resulta de la íntima relación que Hegel supone entre la historia de la filosofía y la filosofía misma. Para decirlo brevemente, en los términos de la introducción de 1820, una y otra son lo mismo, pero se distinguen con respecto a su «modo de aparición» (EGPh, pp. 32-36; IHF, pp. 249-254). Mientras la historia de la filosofía es el desarrollo de la conciencia visto desde su «forma empírica» (es decir, dentro del tiempo y sometido a contingencias), la filosofía es ese mismo desarrollo abordado *solamente* desde las relaciones lógicas internas que tienen sus diversas etapas. El estudio de la historia de la filosofía es, pues, en un sentido de identidad fuerte, el estudio de la filosofía misma. Si los nudos, digo yo, tienen un claro papel en el primero, también lo tendrán en el segundo. Si los nudos, digo hablando yo, aseguran la unidad de la historia de la filosofía, también asegurarán la unidad de la filosofía.

Estas intuiciones mías se apoyan en un hecho que creo indiscutible: tanto en la introducción de 1820 como en la de 1825, la manera como Hegel describe el desarrollo del pensamiento (y la filosofía es, para él, el pensamiento) es muy semejante a la manera como presenta la conformación de los nudos. Examinemos esto un poco mejor, basándonos en el texto de 1825.

Los nudos del pensamiento

§ 8

Las semejanzas a las que acabo de hacer referencia se encuentran en la caracterización hegeliana del pensamiento, con la que comienza la introducción propiamente dicha (EGPh, pp. 96-100; IHF, pp. 46-50). Esta caracterización se basa en una tríada de

«determinaciones» (*Bestimmungen*) cuya definición depende casi completamente de las oposiciones que definían a los nudos, en particular de la oposición entre lo abstracto y lo concreto.

De acuerdo con Hegel, el pensamiento puede manifestarse ya sea como pensamiento puro (*der reiner Gedanke*), ya como concepto (*der Begriff*), ya como idea (*die Idee*). Cada uno de estos términos parece representar un estadio o momento de un proceso; ellos están, pues, concatenados. El pensamiento puro se caracteriza por su universalidad y consecuente abstracción. El pensamiento en tanto concepto, por su parte, supera esa abstracción volviéndose concreto. La idea, finalmente, se distingue del concepto solamente por tener un mayor grado de concreción que este. Hegel insiste una y otra vez en que el paso de un estadio al otro no constituye, de ninguna manera, un proceso en el que intervengan factores externos o que implique productos externos a él. El paso de la abstracción a la concreción y al subsecuente aumento de esta es siempre un movimiento interno del pensamiento en el que él se relaciona consigo mismo. El pensamiento tiene, por decirlo así, una vocación determinante que no necesita de ningún impulso externo para ponerse en marcha y que no lo lleva a producir algo distinto de sí mismo.

§ 9

Tratemos de aterrizar todo esto un poco sirviéndonos de un ejemplo que el mismo Hegel utiliza en otros pasajes. Cuando uno habla de «fruta» está utilizando una noción universal y abstracta, en el sentido en que se trata de algo unitario que recoge un rasgo en principio común a una multitud de cosas heterogéneas. Esa noción representa aquí, pues, un pensamiento puro. Si suponemos que nuestro conocimiento de las frutas se limita a la obtención y a la definición de ese rasgo común, estaríamos, de acuerdo con Hegel, en un error. Esto constituye solo un paso, el primero, además, en el proceso de aprehensión de esa realidad. Este paso debe complementarse con la sucesiva distinción de las especies y subespecies que integran el universal. Necesitamos, pues, distinguir, por ejemplo, entre frutas simples, agregadas y múltiples, y situar a los

plátanos, a las fresas y a los higos dentro de cada una de esas especies. Al hacerlo, estaremos enriqueciendo nuestro conocimiento de las frutas, y lo haremos *porque* estamos enriqueciendo el contenido del universal del que partimos. Eso denso y rico que resulta de la distinción de especies y subespecies es lo que Hegel llamaría «concepto». «Densidad» y «riqueza» equivaldrían aquí, pues, a «concreción». Volvimos concreto y múltiple, entonces, algo que en un comienzo era abstracto y unitario, y con ello pasamos del pensamiento puro de fruta a su concepto.

Hay ahora al menos dos posibilidades para entender, basándonos en este ejemplo, la noción de idea. Recuerden que lo que la distingue de la de concepto es solo un mayor grado de concreción. Si suponemos que esa diferencia consiste en que con la idea de fruta alcanzamos una descripción completa y definitiva de todas sus especies y subespecies, la noción de idea se nos volvería un límite factual. El concepto de fruta correspondería, correlativamente, a cualquier momento previo a la obtención de dicho límite. Pero también es posible concebir la noción de idea sin que ella implique que nuestro conocimiento sobre las frutas se acabó. Basta con suponer que se trata de una noción relativa y movable, determinada en función de la de concepto. De acuerdo con esta segunda caracterización, dado un concepto de fruta (dada una descripción determinada y limitada de las especies del universal en cuestión), llamaríamos «idea de fruta» a cualquier otra descripción de ese mismo objeto, posible pero aún no obtenida, que fuera más rica y concreta que el concepto dado. Una vez alcanzada alguna de esas descripciones, deberíamos nuevamente hablar de ella como de un concepto. La noción de idea sería, de esta manera, no un límite factual, sino todo lo contrario. Ella correspondería a la expresión del hecho de que nuestro conocimiento de las frutas no se ha acabado, precisamente porque la descripción de las especies y subespecies del universal «fruta» tampoco se ha agotado. Si se tiene una concepción del conocimiento en la que este representa, más que un resultado acabado, un proceso que se está llevando a cabo, la noción de idea, entendida de esta segunda manera, tendría un papel fundamental. Ella aseguraría, en efecto, tanto la puesta

en marcha como la continuidad de dicho proceso. Dado que todo indica que Hegel tiene una visión tal del conocimiento, pienso que esta es la manera correcta de entender su noción de idea. En estas páginas de la introducción se afirma a menudo, en efecto, y se tematiza incluso técnicamente (con un aparato conceptual que no vamos a considerar aquí) que el pensamiento es desarrollo (*Entwicklung*) y que está, por tanto, en continuo movimiento.

§ 10

Resumamos antes de seguir. De acuerdo con nuestro modelo, un ejemplo de pensamiento puro sería el término general «fruta», un ejemplo de concepto correspondería a cualquier descripción determinada de las especies de ese mismo término general y un ejemplo de idea correspondería a cualquier descripción posible de esas especies más rica y detallada que la del concepto. Este modelo (aunque, como dije, se inspira en afirmaciones de Hegel) tiene problemas serios, que si bien no voy a solucionar del todo, merecen al menos ser puestos en evidencia.

El primer problema consiste en que, como habrán observado, el modelo pretende explicar *el* pensamiento puro, *el* concepto y *la* idea a partir de lo que presumo que hay que entender por *un* pensamiento puro, *un* concepto y *una* idea. Esto solo es posible si suponemos, por un lado, que los segundos son instancias de los primeros y, por el otro, si admitimos que, al menos en los aspectos considerados aquí, lo que vale para las instancias vale también para sus respectivos tipos. Les pido que me admitan las dos suposiciones.

El segundo problema es mucho más complicado y tiene que ver con el contenido de nuestro modelo. Es difícil admitir de buenas a primeras que nuestro conocimiento de las frutas aumente *solo* porque estamos en condiciones de identificar especies del universal «fruta». Es difícil porque, primero, cualquier teoría «sensata» del conocimiento consideraría que esa identificación de especies está supeditada a la observación y, segundo, porque esa dependencia de los datos empíricos resulta de que el universal en cuestión es una clase natural, una clase que agrupa individuos cuya existencia no

depende de nuestras elaboraciones conceptuales. Nuestro modelo, entonces, parecería incumplir con uno de los rasgos más importantes del proceso de desarrollo del pensamiento de acuerdo con Hegel: no se trataría a primera vista de un proceso interno, exento de cualquier factor externo determinante.

Tenemos dos posibilidades excluyentes, si no para resolver el problema, sí al menos para seguir conservando nuestro modelo, con restricciones o no. La primera consiste en suponer que la teoría del conocimiento de Hegel es «insensata», en el sentido en que borraría cualquier frontera entre lo interno y lo externo, haciendo de nuestra aprehensión de las frutas algo idéntico a, por ejemplo, la demostración de un teorema. No se dejen engañar, sin embargo, por mi retórica: hay filósofos muy serios y sensatos que han desarrollado epistemologías de ese tipo. Si tal es el caso, podríamos conservar intacto nuestro modelo. La otra posibilidad consiste en reafirmar, en el caso de Hegel, esas fronteras y en sostener, por consiguiente, que nuestro ejemplo es solamente análogo al tipo de ejemplos que *realmente* habría que considerar aquí. Nuestro conocimiento de las frutas no sería propiamente un pensamiento, pero conservaría ciertos rasgos fundamentales de lo que lo es en verdad: nuestro conocimiento de cosas como lo uno, el ser, Dios, etc. Como soy perfectamente incapaz de decidirme por alguna de esas dos posibilidades, nuevamente apelo a su consideración para que, pese a las dificultades que implica, me admitan el modelo propuesto.

§ 11

Pese a los problemas gruesos que envuelve, espero, no obstante, que nuestro modelo sí deje ver cómo se relacionan esos tres momentos del desarrollo del pensamiento que distingue Hegel. Si, como supongo, este proceso es análogo al de la división en especies de un universal, el paso del pensamiento puro al concepto, unido a la noción de idea, daría lugar a una progresión en la que el término superior contendría siempre al inferior. Al acceder al concepto, no estaríamos, en efecto, aniquilando al pensamiento puro; el concepto sería, más bien, una elaboración de él. La idea, por su parte,

nos aseguraría que dicha elaboración, llevada a cabo desde adentro y sin implicar productos externos, puede y debe continuarse. Esto mismo podríamos decirlo sirviéndonos de un aparato conceptual que introdujimos anteriormente: el concepto *niega*, de acuerdo con la segunda forma de negación, al pensamiento puro, y la idea asegura y da continuidad a este proceso de negación.

Si tenemos en cuenta además que, como vimos, la elaboración del pensamiento puro no es otra cosa que su concretización, no creo estar forzando demasiado los textos al suponer que este proceso también puede ser descrito como la conformación de nudos. El concepto correspondería, así, al nudo de hecho en el que se volvería eso abstracto y unilateral que es el pensamiento puro; la idea, por su parte, sería el nudo de derecho al que el concepto puede dar lugar. El uso de la metáfora a este nivel se enfrenta, sin embargo, a una anomalía si lo comparamos con el que vimos en el caso de la historia de la filosofía. Mientras que allí, en efecto, partíamos de una multiplicidad para obtener una unidad, aquí comenzamos con una unidad que, en virtud de su diferenciación, se vuelve múltiple y rica. Para que esta anomalía no nos impida apelar a la metáfora, basta con suponer que los nudos, en el primer caso, están compuestos por cabos provenientes de cuerdas distintas, mientras que, en el segundo, se trata de un nudo que resulta de amarrar los cabos de una misma cuerda. Lo importante es que en los dos casos el resultado es el mismo: una unidad compleja y densa, capaz de enriquecerse aún más.

§ 12

Ahora bien, dado que Hegel identifica constantemente en su introducción el pensamiento y la filosofía, nada nos impide hablar de las tres determinaciones que nos han ocupado como de determinaciones de esta última. Nuestro autor admitiría, entonces, que la filosofía es un proceso de desarrollo, cuyos momentos corresponden globalmente al pensamiento puro, al concepto y a la idea. Si, además, hacemos metafóricamente del pensamiento una trama compleja que tiende continuamente a complejizarse en función de los nudos que aparezcan en ella, veremos a la filosofía como eso mismo.

Observen, finalmente, que esta concepción de la filosofía puede explicar, aunque no justificar, la «creencia racional» de la que hablamos hace un rato, esa creencia en que su historia es, diga lo que diga el escéptico, unitaria, determinada y con un sentido propio. Si Hegel plantea esa relación tan estrecha que evocaba al comenzar esta sección entre la historia de la filosofía y la filosofía misma, por un lado, y si, por el otro, supone que la segunda es ese proceso unitario que comporta globalmente los tres momentos que estudiamos, parece a primera vista sensato que nuestro autor concluya que la historia de la filosofía es también un proceso unitario. La sensatez de esta conclusión no basta, sin embargo, para mostrar su necesidad. ¿Qué nos asegura, por ejemplo, que los periodos distinguidos en la historia de la filosofía correspondan a los momentos del desarrollo de la filosofía? ¿Por qué no suponer de entrada que el proceso al que asistimos en el caso de la primera es más una involución que una evolución?

§ 13

Terminemos. Si me admiten esta última extensión, la metáfora de los nudos nos habrá hecho hablar de un problema hermenéutico de la filosofía platónica, para luego abordar la concepción hegeliana de la historia de la filosofía y, finalmente, tocar la noción de filosofía en nuestro autor. En el primer caso, la metáfora le permite a Hegel proponer una lectura unitaria del *corpus* platónico en la que cada uno de sus miembros (cada uno de los diálogos) encuentra un lugar dentro de un sistema que los contiene. En los otros dos casos, la metáfora es también un elemento que permite explicar y defender la unidad, solo que ahora se trata de las unidades de dos procesos distintos que, según Hegel, se corresponden en todo y por todo.

Ahora bien, hablar de nudos no es lo mismo que hablar de marañas o de mezclas. En estos tres casos se trata, sí, de unidades, unidades que pueden ser calificadas de complejas. Pero la complejidad que le interesa a Hegel es una complejidad ordenada (por lo que debemos dejar de lado a las marañas) y en la que cada uno de los elementos integrados conserva su especificidad (lo que descarta

a las mezclas). La imagen del nudo pretende, pues, rescatar esos dos aspectos. Las nociones técnicas de «lo concreto» y de «lo multilateral», con las que nos topamos cada vez que quisimos explicar la metáfora, los expresan en el vocabulario de Hegel.

§ 14

No quisiera terminar sin hacer una última observación sobre la «creencia racional» que albergaba Hegel en torno a las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía. No pienso que haya, hoy por hoy, mucha gente que admita una visión tan unitaria y sistemática de la historia de la filosofía. La tendencia, como en otros muchos campos, es a parcelar. Nos dedicamos a encontrar relaciones entre autores de un mismo periodo, restringiendo la noción de periodo a veces a unos lustros apenas, y evitamos a menudo preguntas que pondrían en relación a esos autores con otros de un periodo distinto. Es más, hay quien no se sonroja (aunque debería hacerlo) afirmando que, para ciertos problemas filosóficos contemporáneos, ninguno de los grandes nombres de la Antigüedad o de la Modernidad tendría nada que decir, simple y llanamente porque asume que esos grandes nombres no se los pudieron haber planteado.

Esta parcelación no solo es propia de nuestra visión de la historia de la filosofía. La noción misma de filosofía se ha vuelto cada vez más vaga. Si quisiéramos ser precisos, deberíamos más bien referirnos a «ética», «política», «filosofía de la mente», «lógica filosófica», etc. Si quisiéramos serlo aún más, deberíamos hablar de «teorías de la acción», «teorías de la democracia», «conciencia», «lógica de los nombres propios», etc. Hace mucho tiempo que ningún llamado «filósofo» ha tratado de abarcar todos estos campos y problemas. Con razón o no, se abandonó cualquier intento de sistematización para favorecer la especialización.

Si aparentemente nos quedamos sin *una* historia de la filosofía y *una* filosofía, la creencia de Hegel sobre la correspondencia entre esos dos objetos no parecería tener, hoy por hoy, nada de racional y ni siquiera de sensato. Sería, para manipular la propia comparación hegeliana, como la creencia en una providencia que

no tiene nada que prever. Hay, sin embargo, más de una manera para mostrar que una versión débil de esa creencia es de actualidad. Todos los llamados «filósofos» abordan sus parcelas, completamente o no, discutiendo con otros llamados «filósofos» que, a su vez, leyeron a otros llamados «filósofos» que, por su parte, criticaron o perfeccionaron los puntos de vista de otros llamados «filósofos», etc., etc. Esta serie, obviamente, implica variables temporales y puede eventualmente llevarnos, por ejemplo, a la Antigüedad. Podemos, pues, encontrarnos con llamados «filósofos» contemporáneos que apelan a Aristóteles o a Platón, ya positivamente, ya negativamente, para establecer sus posiciones. Al hacerlo, los contemporáneos están asumiendo sus propuestas como prolongaciones o correcciones de las de los antiguos. En el primer caso, además, dichas prolongaciones pretenden ser novedosas, es decir, conceptualmente más ricas y adecuadas. No es, asimismo, el mero despliegue de erudición ni la búsqueda de un principio de autoridad lo que los motiva a remontar hasta las fuentes. Es la creencia en que, pese a la distancia temporal y a las contingencias históricas, Aristóteles y Platón estaban hablando de *lo mismo* que ellos y en que eso que dijeron cuenta para lo que quieren proponer. Es, para decirlo de otra manera, la creencia en que su ejercicio filosófico necesita apoyarse, completamente o no, en la historia de la filosofía. Esta les muestra que Platón y Aristóteles ataron unos cabos con respecto a un problema o dentro de un área determinada. Ellos asumen que su trabajo, hacer filosofía, consiste en atar otros cabos más.

Bajo esta versión débil, que admite la fragmentación que caracteriza nuestras concepciones de la filosofía y de la historia de la filosofía, la creencia racional de Hegel sigue siendo albergada por quienes practican la filosofía hoy. Bajo esta versión débil, sus nudos adquieren un carácter menos necesario y determinista, pero siguen siendo nudos. Tal vez, pues, ninguno de los filósofos actuales sienta nostalgia por los absolutos de los que Hegel habló, simple y llanamente porque cada uno, más modestamente y sin llamarlos «absolutos», piensa dentro de ellos y gracias a ellos.

Bibliografía

Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. [EGPh] (1959). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. [IHF] (1961). *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: Aguilar.

Hegel, G. W. F. [P] (1976). *Leçons sur Platon*. Paris: Aubier.

Hegel y la religión

Jorge Aurelio Díaz

Introducción

PRESENTAR EN UN CURSO de extensión el tema de la religión dentro del pensamiento de Hegel tiene algo de paradójico. Por una parte, se trata de un tema de la mayor importancia dentro de su propuesta filosófica. Más aún, puede decirse que se trata de uno de los puntos cardinales de su pensamiento, de tal manera que no parece posible comprender su filosofía sin comprender a su vez el papel que en ella desempeña no solo la religión en general, sino el cristianismo en particular, y este en su versión específicamente luterana. Pero, por otra parte, el tratamiento que Hegel hace de la religión resulta hoy en gran medida anacrónico, y utilizo la palabra en el sentido más estricto, tal como lo define el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*: «Incongruencia que resulta de presentar algo como propio de una época a la que no corresponde». Este anacronismo es, además, doble, porque si bien es cierto que la filosofía de la religión es un tema que ha venido despertando nuevo interés en los últimos años (después de que durante largo tiempo se hubiera visto relegado a un lugar casi insignificante dentro de la discusión filosófica, como consecuencia, en gran medida, de

los radicales ataques que recibiera por parte de pensadores como Nietzsche, Marx y Freud, entre otros), sin embargo, considerar a la religión como núcleo central y clave de la reflexión filosófica se halla muy lejos de nuestra manera actual de pensar.

Ahora bien, a esto se añade un elemento adicional que, en el caso de Hegel, hace que su tratamiento de la religión resulte aún más «ofensivo a los oídos filosóficos» de nuestros contemporáneos, y es el hecho de considerar que su sistema filosófico, con el que se propone coronar el desarrollo de la cultura occidental cristiana, tiene su fundamento en la revelación de Dios a los hombres en Jesucristo.

No se trata, entonces, de que la religión como fenómeno cultural ocupe un lugar central en su pensamiento, lo que podría muy bien entenderse cuando se concibe a la filosofía, tal como lo hace Hegel, como el trabajo para comprender al ser humano en toda su compleja realidad histórica. Nadie pone en duda que la religión ha sido un elemento de la mayor significación en el devenir de las sociedades, ni se trata tampoco de que el cristianismo haya sido objeto de su particular interés, dado el papel innegable que había jugado y seguía jugando –y continúa jugando hoy, por supuesto– en la configuración cultural e histórica de la Modernidad. La intención de Hegel es mucho más atrevida: considera que en las doctrinas fundamentales del cristianismo –la Trinidad, la Encarnación y la Redención– se hallan las claves para la comprensión racional de la realidad, es decir, para el logro del propósito que ha venido orientando la reflexión filosófica desde sus orígenes en Grecia. Y esto de tal manera que la realización plena de la libertad, como meta que ha orientado a todos esos siglos de búsqueda y de luchas incansables, viene a lograrse en su plenitud precisamente en la medida en que la comprensión luterana del mensaje cristiano logre convertirse en guía para la organización de la sociedad. En otras palabras, que la eticidad, como llama él al momento supremo del espíritu objetivo, es decir, la configuración de una sociedad de sujetos libres dentro de un Estado de derecho, tiene como sustancia o como fundamento interior a la religión cristiana.

A este propósito, vale la pena referirnos a la nota que acompaña al § 552 de la *Enciclopedia*, que me voy a permitir citar por extenso,

porque considero que, como ha dicho Margaret Wilson de Descartes, el mejor comentarista de Hegel suele ser Hegel mismo.

La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, y este es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético y este sobre el religioso. En tanto la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, [resulta que todo] lo que ha de valer como justicia y derecho, como ley y obligación, o sea, [todo] lo que ha de valer como *verdadero* en el mundo de la voluntad libre, solamente puede tener valor en tanto cuanto tiene *parte* en aquella verdad, está *subsumido* bajo *ella* y *de ella* se sigue (ENZ, § 552, nota).

Sin entrar a analizar los detalles de esta larga cita, lo que resulta muy claro en ella es que la eticidad constituye la sustancia del Estado y que la religión constituye, a su vez, la sustancia de la eticidad, de modo que todo el edificio del espíritu objetivo, es decir, el derecho, la moralidad y la eticidad, con sus tres grandes momentos de la familia, la sociedad burguesa y el Estado, vienen a descansar sobre la conciencia religiosa. Hegel señala a continuación que para que esto se haga efectivo es necesario que la religión posea un concepto adecuado de Dios, porque:

[...] la eticidad es el espíritu divino como inabitante [término tomado directamente de la teología] en la autoconsciencia, en el presente efectivamente real de esta como presente de un pueblo y de sus individuos. [...] Ambas cosas son inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y otra ética, que se distingan entre sí según su haber y su contenido (ENZ, § 552, nota).

Si la organización social se halla de tal manera determinada por la religión, esto significa que solo una sociedad realmente cristiana puede llegar a ser una sociedad de sujetos verdaderamente libres. De ese tamaño es la pretensión de Hegel acerca de la religión en general y del cristianismo luterano en particular.

Ese doble anacronismo, que consiste en considerar a la religión como la clave para comprender la filosofía y al cristianismo como la clave para comprender la Modernidad, es el que me propongo exponer hoy en esta conferencia. Mi tarea consistirá en indicar, de la manera más clara posible, aunque sin duda muy somera, cómo concibe Hegel a la religión en general y al cristianismo en particular, para terminar con unas consideraciones finales sobre algunos de los problemas que ello plantea. Esto permitirá, espero, corregir algunos malentendidos y orientar una posible confrontación con los textos de Hegel, teniendo en cuenta lo que cabe esperar de los mismos para una elaboración realmente filosófica de ese fenómeno tan extraño, sin duda, pero a la vez tan significativo, como lo es la religión, y en particular el cristianismo.

En todo caso, debo dejar muy en claro que, dada la complejidad del tema por las múltiples conexiones que tiene dentro del sistema y por la diversidad de aspectos que Hegel busca integrar con una minuciosidad «germana», lo único que puedo pretender es señalar algunas claves generales para la lectura de los textos y precisar los elementos que considero más significativos para su adecuada comprensión y crítica.

Comenzaré, entonces, con algunas consideraciones generales sobre la forma en que me propongo exponer el lugar de la religión dentro del sistema, analizando la estructura general del mismo tal como aparece en los tres silogismos con los que culmina la *Enciclopedia*. Procederé luego a exponer cómo aparece la religión en cada uno de los tres momentos del sistema (el objetivo, el subjetivo y el absoluto). Y, finalmente, terminaré con algunas consideraciones de carácter general.

La filosofía según la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*

Cuando se trata de abordar un tema de tanta significación para la filosofía como estima Hegel que es la religión, la forma más adecuada de hacerlo es, a mi parecer, siguiendo la dinámica misma del sistema, tal como la resume Hegel en los tres párrafos finales de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§§ 575-577). Allí

nos dice que la filosofía se desarrolla siguiendo tres silogismos, es decir, tres procesos o dialécticas diferentes. Recordemos que para Hegel la estructura del silogismo, que consiste en conectar dos términos extremos mediante un término medio, es la misma estructura de toda mediación y, por lo tanto, de todo proceso, porque una mediación consiste en que algo se distingue de sí y se identifica consigo a través de eso otro. Por ejemplo, un niño sale de sí mismo para volverse un adulto, y es mediante ese su ser otro que él llega a ser más él mismo, que se realiza como tal.

La filosofía, entonces, dice Hegel, se despliega siguiendo tres movimientos o silogismos diferentes, cada uno de los cuales presenta su propia perspectiva, dependiendo del término que desempeña el papel de término medio. Los tres términos en cuestión corresponden a los tres grandes momentos del sistema total, es decir, lo lógico (L), lo natural (N) y lo espiritual (E). Tenemos, pues, los tres silogismos que presenta Hegel en esos párrafos finales de la *Enciclopedia*:

1. L - N - E 2. N - E - L 3. E - L - N

Como en todo silogismo es el término medio el que determina su carácter, es decir, el carácter de la mediación, tendremos, entonces, tres formas de dialéctica, como las llama Hegel, o tres formas como se despliega la reflexión filosófica. Así, cuando lo natural ocupa el término medio, se trata de un proceso exterior y objetivo de *sucesión* espacio-temporal (*Übergehen*), de una historia que la conciencia contempla discurrir frente a sí hasta llegar a su plena manifestación como fenómeno espiritual. Esta es la forma que caracteriza a los llamados «Cursos de Berlín», donde la estructura básica del texto parte del concepto del objeto en cuestión (lo lógico), por ejemplo, el concepto de historia, o de arte, o de religión, y luego muestra su despliegue a través del tiempo (lo natural), para culminar con su realización plena como realidad espiritual (lo espiritual). La *Fenomenología del espíritu*, en cambio, se rige por el segundo silogismo, donde el elemento mediador es la conciencia o lo espiritual (E), que parte del estado natural de esa misma conciencia (N) para elevarla, mediante la reflexión, hasta el

saber absoluto (L). En ella todo el proceso es *reflexivo* (*Reflexion*), de modo que toma como punto de partida la exterioridad para apropiarse de ella y descubrirle su estructura lógica. Finalmente, tenemos la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la que se expone la totalidad del sistema desde el punto de vista especulativo o absoluto, siguiendo el tercer silogismo, cuyo término medio es lo lógico (L) que se *desdobla* (*Sich-Urteilen*) en lo natural (N) y lo espiritual (E) como los momentos de su propia manifestación.

La filosofía se despliega, así, en tres visiones complementarias. Una objetiva o exterior, donde el objeto de estudio (por ejemplo, la historia, la religión, el arte, etc.) se muestra como un proceso histórico mediante el que el concepto respectivo despliega su esencia a lo largo del tiempo, para mostrarse así como un fenómeno espiritual, como una manifestación exterior de la idea o *logos* eterno. Así proceden los llamados «Cursos de Berlín». La segunda visión es subjetiva o reflexiva, y en ella el objeto en cuestión se presenta como un acontecimiento propio de la conciencia humana, como una experiencia de la misma, de modo que, partiendo de su posición natural o exterior, se llega a la apropiación del objeto por parte del sujeto, para descubrir en él su estructura lógica. Esta es la forma como procede la *Fenomenología del espíritu*. Finalmente, tenemos la visión especulativa o absoluta, tal como la presenta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la que el despliegue objetivo y la reflexión subjetiva de los dos silogismos anteriores vienen a ser comprendidos como momentos del devenir del concepto que, saliendo de sí, retorna de nuevo a sí, para convertirlos en momentos de su propia manifestación.

Podemos, entonces, resumir estos tres silogismos diciendo que mientras los «Cursos de Berlín» presentan una visión *objetiva* del tema en consideración, la *Fenomenología* nos ofrece la experiencia *subjetiva* y la *Enciclopedia* su exposición *absoluta*, especulativa o estrictamente conceptual. De modo que, en el caso concreto que nos ocupa, es decir, en el caso de la religión, podemos ver cómo las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* comienzan por determinar el concepto de religión, que es el momento lógico, para analizar luego cómo las diversas religiones a lo largo de la historia no han

hecho sino realizar ese concepto desde sus diversas perspectivas, que es el momento natural, hasta alcanzar la religión revelada o religión absoluta, en la que se llega a la plena manifestación del concepto, que es el momento espiritual. Esa visión objetiva de las *Lecciones* se ve luego complementada y corregida por la consideración subjetiva de la *Fenomenología*, donde la religión es vista primero a través de la fe en un más allá incognoscible y luego como la experiencia suprema de la conciencia colectiva, o del espíritu, antes de elevarse al saber absoluto o saber especulativo. Pero si la realización objetiva o histórica de la religión es solo un fenómeno suyo, como lo es también su interiorización por la conciencia tanto individual como colectiva, una y otra son a su vez posibles precisamente en la medida en que se las comprende como manifestaciones unilaterales y negativamente complementarias de la verdad, es decir, del espíritu absoluto tal como este se hace presente a la representación y al sentimiento. En otras palabras, en una visión especulativa, la religión es vista en su sentido último como la revelación de Dios que se hace presente, por una parte, en la historia, tanto en la de Jesús como en la de su Iglesia, y, por otra, en la experiencia subjetiva de cada creyente y de la comunidad.

El movimiento dialéctico, tal como lo concibe Hegel, es claro: se trata de descubrir en cada uno de los términos opuestos –en este caso, el de la religión como fenómeno objetivo, histórico y cultural, y como experiencia subjetiva de la conciencia– la insuficiencia que lo caracteriza y la necesidad de integrar a su otro, para, de ese modo, comprender que provienen de una unidad originaria que se hace real y se manifiesta en cuanto se desdobra en ellos para llegar a ser ella misma. La religión como fenómeno objetivo y la religión como fenómeno subjetivo vienen a ser los dos momentos mediante los que el espíritu absoluto se manifiesta y se hace real, siendo él quien tiene la iniciativa del proceso. De esta manera, Hegel busca superar la rígida lógica del entendimiento, que solo comprende de manera externa diferencias y comparaciones entre dichas diferencias, para llegar a entender el sentido último del proceso real. Pero Hegel se propone hacerlo sin renunciar a mantener un control racional sobre el pensamiento. Para el caso concreto de la religión, Albert

Chapelle formula muy bien cuál es la intención que persigue Hegel, refiriéndola a la contraposición que se da entre la religión y su comprensión racional. Lo que se propone Hegel, nos dice Chapelle, es «poner en evidencia esa no identidad interna del pensamiento en la que el carácter filosófico de la representación religiosa revela de manera correlativa la dimensión religiosa del pensamiento especulativo» (Chapelle, 1964, p. 10).

Ahora bien, para entrar a exponer esa triple consideración hegeliana sobre la religión –subjetiva, objetiva y absoluta–, vamos a proceder siguiendo el orden cronológico de las obras en las que Hegel ha expuesto su pensamiento, comenzando, entonces, por el momento subjetivo o reflexivo, tal como se presenta en la *Fenomenología del espíritu*.

La religión en la *Fenomenología del espíritu*

Dado el carácter de experiencias de la conciencia que desarrolla esta obra, nos encontramos, en primer lugar, con la fe religiosa –que Hegel distingue muy bien de la religión– cuando el camino de las experiencias de la conciencia pasa del mundo ético, cuyo modelo es el mundo griego, al mundo de la cultura y su consiguiente experiencia de alienación: «Tal como se presenta aquí la religión –porque es claro que de ella se trata–, como la fe del mundo de la cultura, ella no se presenta todavía tal como es *en y para sí*» (Ph, p. 377; F, p. 312), porque la fe, como experiencia de la conciencia, es, en primer lugar, un fenómeno cultural de adhesión no razonada a una ortodoxia que se impone por autoridad y de manera extrínseca. Por eso, después de describirnos la cultura (*Bildung*) como «el mundo del espíritu alienado», es decir, como un proceso de desintegración de todos los referentes seguros que poseían los seres humanos para su orientación vital, la fe se muestra, junto con la «pura intelección», como las dos formas opuestas que asume la conciencia como resultado de esa alienación. Se trata de dos maneras complementarias y contrapuestas de escapar a la insatisfacción que ofrece el mundo de la cultura: la fe y la «pura intelección», a la que, en aras de simplificar, podemos llamar la Ilustración. Mientras que la primera, la fe, huye

de la realidad hacia un más allá indeterminado e indeterminable, la segunda, la Ilustración, se aferra a su puro interior mediante una metafísica del entendimiento incapaz de comprender al absoluto, al que busca, sin embargo, con denuedo. Una y otra, en realidad, son víctimas de la misma alienación de la que pretenden escapar, ya que buscan la verdad por fuera de lo real, pero a su vez chocan entre sí de manera frontal.

No entraremos a analizar la forma y los resultados de esta interesante confrontación entre la fe y la Ilustración, de la que podríamos extraer aportes muy valiosos para la comprensión de nuestra situación actual. Digamos que, en cuanto a la fe, su carácter de huida ante la realidad se encuentra presente, en el momento en que Hegel desarrolla su pensamiento, tanto en el objetivismo propio de la doctrina católica, cuya fe se halla puesta en objetos concretos ajenos a la conciencia (culto a los santos, peregrinaciones, etc.), como en el sobrenaturalismo bíblico de la ortodoxia luterana, que coloca la verdad en la obediencia a mandatos que la razón no está en condiciones de juzgar. En realidad, como lo señala Lorenz Dickey, eran tres los grupos protestantes adversarios de Hegel: una neoortodoxia luterana liderada por E. Hengstenberg, un neopietismo cuyo representante era A. Tholuck y la teología del sentimiento religioso propuesta por Schleiermacher. Pero todos ellos coincidían, aunque de maneras diferentes, en proyectar el objeto de la creencia más allá de la razón. Nos dice André Léonard:

En la situación precisa en la que Hegel la describe, la fe se halla circunscrita como aquella experiencia de una conciencia intelectual que, presa del mundo alienante y alienado de la cultura, no estima poder encontrar otro recurso a su malestar sino la huida del mundo efectivo y la transposición de la organización inestable al elemento tranquilo del pensamiento positivo de la esencia absoluta. Marcada por esta *huida* de las realidades mundanas, por esa *reflexión* acerca de la extrañeza de un mundo despreciable, la fe no es, entonces, la autoconciencia de la esencia absoluta tal como ella es *en y para sí*; en una palabra, ella no es la religión, tal como la describe el capítulo VII de la *Fenomenología* en la absolutez manifiesta de su despliegue *en y para sí*. Por ello el absoluto de la fe

aparece a la conciencia creyente bajo los trazos de un más allá sin referencias, que se le impone a ella con tanta autoridad que ella no puede dar razón de él (Léonard, 1970, p. 167).

Es cierto que la fe *fiducial*, tal como la concibe la tradición luterana, con su sentido de confianza irrestricta en la palabra revelada, presenta un esbozo de la seguridad que otorga la religión en su camino hacia el saber absoluto, ya que este último sí comprende la identidad dialéctica entre el propio sí mismo y el sí mismo del espíritu. Pero el carácter de mera confianza que supone la fe conlleva un momento de alienación de la conciencia, ya que esta, como dice Léonard, «es por completo *ignorante* de la identidad dialéctica que podría existir entre su esencia absoluta y el sí mismo de la intelección» (Léonard, 1970, p. 168), es decir, entre su propia autoconciencia y la autoconsciencia divina.

Por eso, cuando la *Fenomenología* entra a considerar el momento de la religión con sus diversas figuras, el panorama cambia por completo, porque no se trata ya de la actitud de la conciencia que, huyendo del mundo que la acongoja, proyecta su esencia en un más allá incognoscible, sino de la «autoconsciencia del espíritu», es decir, que asistimos ahora a la manifestación del espíritu para sí mismo en la conciencia humana, de manera incoativa en la conciencia de cada creyente y de manera plena en la conciencia de la comunidad creyente. Esta forma, sin duda extraña, de expresarse debe ser tomada en toda su atrevida significación: en la religión, desde el punto de vista de la conciencia, asistimos al proceso de revelación del espíritu absoluto, es decir, del sentido último de todo lo que existe, tal como este sentido se revela para sí mismo en la conciencia de los creyentes, tanto en la conciencia singular como en la colectiva. En otras palabras, en la religión, viene a decir Hegel, es Dios mismo el que, a través del tiempo, va tomando conciencia de sí, y lo hace al ritmo del desarrollo de la cultura humana. «Hegel no concibe la religión como *una* dimensión del hombre al lado de otras –dice Mariano de la Maza–, sino más bien como la síntesis suprema de todas aquellas experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad» (Maza, 1999, p. 249).

Encontramos una formulación en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que, a pesar de hallarse en una perspectiva diferente, nos explica muy bien cuál es la intención de Hegel: «Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano, y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano *en* Dios» (ENZ, § 564, nota).

Al comenzar a exponer la religión, que viene a ser el quinto y penúltimo paso en el devenir de la conciencia hacia el saber absoluto, el texto señala que ya antes la religión se había hecho presente en las figuras de la conciencia, precisamente en aquellos momentos en los que esta se veía abocada a proyectar más allá de sí un referente incognoscible. Era el caso del entendimiento, que apuntaba hacia un interior de las cosas de carácter suprasensible, a ese *ignotum quid* o sustancia, a la que había hecho referencia Locke, era también el caso de la conciencia desventurada, que proyectaba su propia esencia en un absoluto más allá inalcanzable, y era también el caso de la figura de ese mundo inferior donde reinaba el más oscuro *fatum*, tal como aparecía en el análisis de la eticidad. Pero ahora, en el momento de la religión, esa conciencia de lo absoluto viene a ser el objeto mismo de la consideración fenomenológica, porque se trata de las formas en las que el espíritu se manifiesta como tal, es decir, como el sentido último. Por eso en la religión, como autoconsciencia del espíritu, se hace presente todo aquello que una cultura considera como lo más verdadero, como lo más valioso, como lo más significativo.

Esa revelación del espíritu sigue un desarrollo progresivo, ya que se muestra primero, en las religiones de la naturaleza, como la sustancia de todo lo real, lo que corresponde al momento de la conciencia. Eso lleva a la divinización de los objetos como tales y pertenece a las formaciones culturales anteriores a la aparición del mundo griego. En este último, en cambio, asistimos a la religión del arte, cuya figura ejemplar se halla en Grecia, y que constituye, a los ojos de Hegel, el momento anterior a la religión revelada. Siguiendo el paralelismo con las figuras de la conciencia, viene a corresponder a la autoconsciencia. Es bueno señalar que, reflejando

bien la conciencia religiosa de su momento, Hegel parece no haber logrado establecer con suficiente claridad la relación del cristianismo con la religión judía, de modo que esta última viene a ocupar lugares diferentes en sus reflexiones sobre la religión.

Como saber de sí del espíritu ético o espíritu verdadero, tal como se caracteriza al mundo griego, la religión del arte se muestra, dice Hyppolite, como «el espíritu sustancial de una ciudad humana que ha superado el carácter salvaje de la naturaleza, pero que no ha logrado aún alcanzar la abstracción y el dolor de la subjetividad» (Hyppolite, 1967, p. 528). Ese mismo carácter sustancial es el que dará pie a su superación, porque la sustancia social de Grecia viene a escindirse en potencias contrapuestas que terminan por destruirla: por un lado, el saber y, por otro, el no saber; por un lado, la lucidez de la conciencia y, por otro, la oscuridad del destino. Dice Hyppolite:

El paso de la conciencia feliz a la conciencia desventurada, el fin y la decadencia general del mundo antiguo, constituyen los presupuestos históricos de la religión cristiana, en la que finalmente el espíritu va a saber de sí mismo bajo la forma de espíritu. La religión del arte nos ha conducido así del saber del espíritu como sustancia al saber del espíritu como sujeto (Hyppolite, 1967, p. 537).

Es precisamente con la Encarnación de Dios en Cristo como se hace presente de manera inmediata la identidad sustancial de la naturaleza humana y la divina, y por ello su conocimiento no es solo el de un hecho histórico significativo, sino que configura la revelación de Dios mismo al ser humano.

Esa Encarnación [*Menschwerdung*] de la entidad divina, o el que ella tenga de manera esencial e inmediata la figura de la autoconsciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella la entidad llega a ser sabida como espíritu, o ella es la conciencia que tiene de ser ella misma espíritu. Porque el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación; la entidad que consiste en el movimiento de mantener la igualdad consigo misma en su ser otro (Ph, p. 528; F, p. 439).

Ahora bien, como revelación del contenido del saber especulativo, la figura sensible del Dios-hombre debe desaparecer para dar lugar a la fe de la comunidad, en la que él resucita trasfigurado. De esta manera, mientras que el sí mismo singular se aliena para elevarse hasta la esencia divina, esta, a su vez, deja su carácter abstracto para identificarse con el sí mismo singular. De ahí la importancia que Hegel le otorga al culto religioso, en el que la conciencia del creyente vive la experiencia de ese doble desasimiento. La comunidad creyente se presenta, así, como una forma imperfecta de la razón, en cuanto que, a pesar de constituir la presencia real del espíritu como espíritu, sigue proyectando fuera de sí, en el pasado histórico o en el futuro escatológico, la verdadera identidad de la autoconsciencia humana con la divina.

De ahí que si la fe se mostraba en un primer momento como huida de la realidad hacia un más allá, en la religión esa huida se convierte en la renuncia inevitable que debe sufrir la singularidad para abrirse, por una parte, a la revelación del absoluto como espíritu y, por otra parte, a la comunidad creyente en la que dicha revelación se hace realidad. Esa revelación la ve resumida Hegel en la Encarnación, a la que considera como la verdad suprema de Dios, ya que en ella, como lo expresa con mucha claridad Valls Plana, «es donde se revela la sustancia como sujeto, y revelarse como sujeto es revelarse como subjetividad que se realiza enajenándose» (Valls Plana, 1994, p. 352). En otras palabras, si Dios es espíritu, debe llegar hasta el total y absoluto desasimiento, debe estar en capacidad de sobrellevar su total alienación, para recuperarse a sí mismo desde ese su ser totalmente otro. Por eso la Encarnación, muerte y Resurrección de Cristo viene a ser la demostración más fehaciente de que Dios es realmente espíritu absoluto.

Sin embargo, como ya lo hemos señalado, la comunidad creyente no alcanza la transparencia especulativa en la que se lleva a cabo la identidad dialéctica entre la conciencia finita y la infinita, es decir, la identidad que mantiene su diferencia, porque dicha comunidad proyecta fuera de sí esa identidad mediante la representación, situándola en el pasado histórico de la vida y muerte de Jesús o en el futuro escatológico de la salvación y otorgándole de

esa manera a esta última el carácter de un hecho gratuito. Será, entonces, el saber absoluto el que llevará a cabo la superación de esa exterioridad representativa, para elevar la conciencia hasta su identidad dialéctica con el sí mismo del absoluto. Dice Hegel:

Esta forma de la representación constituye la determinación en la que el espíritu, en esa su comunidad, toma conciencia de sí. Ella no es aún la autoconsciencia del mismo que se ha desplegado hasta su concepto como concepto [el saber absoluto]; la mediación es aún incompleta. [...] El *contenido* es el verdadero, pero todos sus momentos, al estar puestos en el elemento de la representación, tienen el carácter de no haber sido conceptualizados, sino que se muestran como aspectos por completo autosuficientes que se relacionan entre sí de manera *externa* (Ph, p. 532; F, pp. 442-443).

Por eso lo que Hegel anuncia con el saber absoluto es que ese futuro escatológico y ese pasado histórico, que en la religión cristiana se muestran como elementos separados y ajenos a la conciencia, vienen a condensarse en el presente que ha sido hecho posible mediante el desarrollo de los acontecimientos políticos a partir de la Revolución francesa. En otras palabras, la organización de un Estado de derecho viene a ser la realización de la salvación predicada por la religión cristiana.

La religión en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*

Cuando se pasa de la *Fenomenología del espíritu* a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, el panorama especulativo cambia de manera significativa. Como tuvimos ocasión de señalarlo en la primera parte de nuestra exposición, el ritmo dialéctico que siguen los «Cursos de Berlín» obedece al silogismo de la exterioridad o de la objetividad, de modo que aquí la religión se nos presenta como aquel proceso histórico mediante el cual su concepto va desplegándose en el tiempo hasta alcanzar su plena realización como sustancia espiritual. Bástenos para confirmarlo presentar el esquema general o los grandes momentos del texto de las *Lecciones*, tal como aparecen en la organización original del manuscrito hegeliano que

ha sido rescatada por Albert Chappelle (véase Chappelle, 1966). Recordemos que esas *Lecciones* fueron publicadas incluyendo los apuntes de algunos de sus oyentes, lo que condujo a que el esquema original de Hegel sufriera algunas deformaciones o se viera ocultado por la diversidad de los textos que le fueron integrados.

En la división tripartita de esas *Lecciones* se puede ver claramente la estructura silogística que hemos señalado: de lo lógico se pasa a lo natural, y de este, a lo espiritual.

- I. Concepto general de religión (L)
- II. Religión determinada o finita (N)
 - i. Religiones naturales
 - ii. Religiones de la sublimidad y la belleza
 - iii. Religión de la finalidad inmediata
o del entendimiento
- III. Religión plena o manifiesta (E)

Se comienza por determinar el concepto general de religión, o el aspecto lógico (L). Se examina luego la realización de ese concepto en la llamada, de manera muy general, «religión determinada» o «religión finita», figura que corresponde a las religiones no cristianas, cosa que configura el momento natural u objetivo (N). Este, en efecto, se despliega en el tiempo en tres grandes etapas: en primer lugar, de manera inmediata, en las religiones naturales; luego, de manera reflexiva, en las religiones de la sublimidad y la belleza, que corresponden a las religiones judía y griega respectivamente; y, finalmente, en una segunda reflexión de retorno a lo real, en la religión de la finalidad inmediata y del entendimiento finito, que no es otra que la religión de los romanos. Por último, tenemos la religión plena o manifiesta, que corresponde a la religión cristiana y que constituye el momento espiritual (E) de conciliación entre la exterioridad del concepto de Dios y la interioridad del culto religioso, realizando así a plenitud el concepto mismo de religión.

De esta manera, si en la *Fenomenología* el propósito era mostrar cómo la experiencia de la religión cristiana constituía el paso necesario y último para acceder al saber especulativo o saber absoluto, es decir, a la filosofía tal como Hegel la concibe, en las

Lecciones, en cambio, el propósito es mostrar cómo en la realidad histórica es también la religión cristiana la que configura la realización plena del concepto de lo religioso como manifestación del espíritu absoluto bajo la forma de la representación, es decir, de manera accesible a todos los seres humanos.

No es posible detenernos a considerar en detalle los pasos que desarrollan las *Lecciones* a propósito de cada una de esas diversas religiones, en las que se examinan de manera sucesiva su respectivo concepto de Dios, luego la representación del mismo para la conciencia creyente y, finalmente, el culto. Este último, al que Hegel le otorga una significación muy especial, es entendido de manera muy amplia como la forma efectiva en la que la creencia se hace presente en la acción del creyente y abarca todas aquellas actividades orientadas a experimentar la presencia de lo sagrado. Se trata, una vez más, del mismo ritmo silogístico que ya conocemos: de una cierta determinación objetiva de Dios como un ser con tales y tales determinaciones, que corresponde al momento lógico, se avanza al aspecto subjetivo de un saber en el que ese Dios se muestra como algo ajeno o exterior a la conciencia, que corresponde al momento natural, para llegar, finalmente, a la reconciliación entre la subjetividad del creyente y la objetividad de Dios en el culto, que corresponde al momento espiritual.

El interés de este ritmo silogístico viene a ser doble. Por una parte, da razón del carácter de exterioridad recíproca y sucesividad entre los momentos estudiados, no solo en las diversas religiones, sino de manera particular en el cristianismo, de modo que esa exposición resulta sin duda verdadera y necesaria, aunque unilateralmente sesgada. Así, mientras que en la reflexión de la conciencia que se lleva a cabo en la *Fenomenología* el mundo aparece solo como el escenario donde se desarrolla un drama interior, aquí, en las *Lecciones*, ese mismo mundo constituye su realización objetiva y temporal, en la que se conjugan la experiencia histórica con la revelación del Dios que se entrega generosamente a la comunidad de los creyentes.

Por otra parte, ese mismo ritmo enfatiza la concepción típicamente luterana que Hegel tiene de la Iglesia, a la que considera como

el reino de la subjetividad espiritual, más allá de toda estructura jerárquica, haciendo así que en la fe de la comunidad creyente llegue el espíritu a su plena revelación. Conviene, sin embargo, señalar que las páginas en las que Hegel analiza de manera más específica el acontecimiento histórico de la Reforma protestante y su significado se hallan en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

En las primeras, Hegel considera que el gran mérito de Lutero fue haberle abierto los ojos al mundo cristiano para que comprendiera el verdadero sentido de la reconciliación realizada por Dios en Cristo, reconciliación en el más amplio sentido de la palabra, porque al haber reconducido a la conciencia a su interioridad efectiva la identificaba con la presencia misma del espíritu. Dice Hegel:

La principal revolución se llevó a cabo mediante la *Reforma* luterana, con la cual el espíritu, desde la duplicidad infinita y la terrible disciplina sufrida por el testarudo carácter germánico, y por la cual este tuvo que pasar, llegó a la conciencia de la reconciliación consigo mismo, y precisamente de tal manera que esta debe llevarse a cabo en el Espíritu (PhR, p. 49).

Con ello se alcanza la verdadera libertad, tal como la había proclamado Lutero en el conocido escrito acerca de *La libertad del cristiano*: con un total sometimiento a Dios, es decir, mediante su más completa servidumbre, el ser humano se libera de sí mismo y de toda otra sujeción terrena. Tenemos, así, el bien conocido esquema hegeliano según el cual la verdadera libertad solo la alcanza quien ha sufrido a fondo la experiencia de la servidumbre. Además, con ello se logra desterrar la exterioridad que caracteriza al catolicismo romano: no más culto eucarístico idólatra, no más distinción entre sacerdotes y laicos, no más liturgia en una lengua extraña. Se trata de que todo en la religión y en el culto sea reconducido al principio de la subjetividad, es decir, de la libertad.

Otro tanto podemos encontrar en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Fe y goce (*Genuss*) son los términos que resumen allí el descubrimiento protestante de la interioridad y

de la intimidad, sentimientos que se deben a que la exterioridad de las obras y el peso de la autoridad eclesiástica, que caracterizan al cristianismo romano, se han visto suplantados por una auténtica subjetividad libre, propia del espíritu presente a sí mismo y característica de los pueblos germanos.

La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*, que el ser humano natural no es como debe ser, que tiene que superar su naturalidad mediante su espiritualidad interior, que lo que media entre el ser humano y la esencia de su espíritu, Dios, no puede ser un aquende sensible, y que por tanto la subjetividad infinita, es decir, la espiritualidad efectiva, Cristo, no está en manera alguna presente y es real de forma externa, sino que, como lo espiritual en cuanto tal, solo es accesible en la reconciliación con Dios –en la fe y el goce–. Estas dos palabras lo dicen todo (PhWG, p. 878).

Sin embargo, Hegel ve también un grave peligro en el subjetivismo formal del dogmatismo luterano de carácter pietista, ya que desprecia de manera unilateral los contenidos objetivos del dogma, privándolo así de su profundidad especulativa. En este punto le reconoce un valor a la teología católica de herencia medieval, por haberse conservado fiel en la salvaguarda de la doctrina. Esa desviación subjetivista la atribuye a la influencia del calvinismo y del protestantismo liberal, que conceden un valor excesivo a la convicción subjetiva de cada individuo, cayendo así en un individualismo peligroso. La apelación efectiva a la interioridad tiene que ser orientada por una especulación racional, que caracteriza a los pueblos germanos, y que, a los ojos de Hegel, no resulta posible para la mentalidad latina del catolicismo.

Hegel considera, sin embargo, que es necesario ir más allá de Lutero, ya que la misma exigencia de su doctrina tiene que desembocar en aquel saber por completo autónomo, propio de la filosofía. Este saber, por el momento, solo puede vislumbrarse en el horizonte como el anhelo del entendimiento abstracto que caracteriza a la Ilustración y que se expresa en su metafísica de la reflexión y su llamado a pensar por sí mismo, el conocido *sapere aude* de la exhortación kantiana.

La religión en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*

El lugar que ocupa la religión en la estructura general del sistema, tal como aparece en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, es muy significativo: constituye la segunda forma de manifestación del espíritu absoluto, es decir, el momento subjetivo, confrontado, por una parte, a la exterioridad objetiva del arte y, por otra parte, a la unidad especulativa de la filosofía. Ahora bien, si consideramos que estos tres momentos del espíritu absoluto (arte, religión, filosofía) conforman un silogismo, debemos decir que el momento mediador lo desempeña propiamente la filosofía, que se desdobra en la exterioridad del arte y la interioridad de la religión, para recuperarse en la unidad especulativa del saber. Sin embargo, desde la perspectiva del avance del conocimiento, la religión es el paso intermedio entre la exterioridad dispersa de la belleza en el arte y la interioridad unificadora del saber en la filosofía. Como paso intermedio, la religión se caracteriza por la reflexión que desdobra y separa sus opuestos, propia de lo que Hegel llama la representación (*Vorstellung*), y se sitúa entre la inmediatez de la intuición y la doble mediación del concepto.

Ahora bien, para una mayor claridad, y teniendo en cuenta que las consideraciones sobre la religión se llevan a cabo en la *Enciclopedia* dentro de la esfera del espíritu absoluto, conviene precisar qué entiende Hegel por ese concepto y, en primer lugar, por el concepto más general de *espíritu*.

Cuando en el § 377 Hegel se propone explicar el concepto de espíritu, comienza citando la conocida inscripción en el templo de Delfos: «conócete a ti mismo», indicando que no se trataba, ya entonces, «de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, sus inclinaciones o debilidades, sino que su significado era el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, de la *esencia* misma como espíritu». La formulación merece examinarse con atención. Espíritu es lo propiamente humano, pero teniendo muy en cuenta que lo humano no se agota en sí mismo, sino que apunta más allá de sí. En otras palabras, lo humano por su misma

naturaleza se trasciende para encontrar su esencia más allá de sí mismo.

Según esto, espíritu subjetivo y espíritu objetivo vienen a ser los dos momentos de aquello que es propio de los seres humanos: por una parte, en cuanto a su interioridad consciente y, por otra parte, en cuanto a su configuración intersubjetiva. Ahora bien, la manifestación suprema de lo espiritual en cuanto meramente humano se halla en la historia universal, en la que los Estados particulares sucumben a su carácter particular o natural, al ser consumidos por su propia negatividad en un proceso que Hegel califica con un juego de palabras tomado de Schiller: *Weltgeschichte-Weltgericht*, historia universal-juicio universal. Dicho en otros términos, el espectáculo de la historia como la realización suprema de los seres humanos es la prueba de que el sentido de los mismos debe ser buscado más allá de ellos, en una realidad que sea capaz de perderse a sí misma saliendo fuera de sí, pero de tal manera que, al hacerlo, se recupere a sí misma en ese su ser otro. Esto, a los ojos de Hegel, solo puede hacerlo a cabalidad el espíritu propiamente tal, es decir, el espíritu absoluto. Por eso, si el último momento del espíritu objetivo es la historia universal, esta da paso al espíritu absoluto como unidad dialéctica del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. André Léonard lo ha expresado en forma muy clara:

La historia universal, que una y otra vez suscita y abandona los espíritus nacionales particulares, es el proceso por el cual el espíritu pensante se libera de sus límites, rompe sus últimas ataduras que lo ligan a la naturaleza, rechaza lo que puede contener todavía de contingente y de arbitrario, para elevarse al saber de su universalidad concreta y absoluta (Léonard, 1970, p. 329).

De allí que, haciendo referencia a la manera como Hegel comprende el paso que va de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu, donde los animales, que mueren a su singularidad para dar continuidad a la universalidad de la especie, anuncian con ello la aparición del espíritu como la única entidad capaz de sobrevivir a su propia negación. Continúa Léonard:

Así como, al sucumbir mortalmente bajo el peso de la universalidad del género, la individualidad animal designa, en la infinitud del espíritu, el más allá verdadero de la vida, así también la incesante ingratitud de la historia con respecto a los pueblos que actualizan su progreso proclama que, más allá del saber de sí de los espíritus nacionales particulares, se halla el saber del espíritu absoluto «como la verdad eternamente efectiva en la cual la razón que sabe existe libremente para sí, y donde la necesidad, la naturaleza y la historia no son sino los instrumentos de su revelación y los receptáculos de su gloria» [Enz, § 552] (Léonard, 1970, p. 329).

Ahora bien, cuando Hegel examina el concepto de religión como segundo momento del espíritu absoluto, en ese análisis especulativo ya no entran en consideración ni las experiencias que han llevado a la conciencia a comprender que su esencia se halla más allá de sí en el saber especulativo, como era el caso de la *Fenomenología*, ni las figuras religiosas que a lo largo del tiempo han ido realizando de manera efectiva el concepto de religión, como vimos en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ya que unas y otras se han mostrado como «fenómenos», como manifestaciones de una realidad que se hallaba más allá de ellas en el saber absoluto, en el caso de la conciencia, o en la religión manifiesta, en el caso de las religiones. De modo que ahora se trata de comprender precisamente cómo se relacionan entre sí esas dos realidades: la religión revelada y el saber absoluto.

Cabe recordar que la clave para comprender esa relación se halla en la diferencia que establece Hegel entre la representación (*Vorstellung*) y el concepto (*Begriff*), ya que él considera que la tarea de la filosofía consiste en elevar, hasta la transparencia del concepto, la representación que tiene el cristianismo acerca de la revelación de Dios. Es ahí donde la propuesta hegeliana para comprender la religión suscita los problemas más agudos, a la vez que las cuestiones de mayor interés. Es cierto que, en una primera aproximación, bien puede decirse que la representación, como un paso intermedio entre la inmediatez de la intuición y la completa mediación del concepto, se presenta como una mediación incom-

pleta, en la que los términos se diferencian unos de otros y se relacionan entre sí sin alcanzar su verdadera unidad. La conciencia reflexiva, que comienza por establecerse como tal frente al mundo de los objetos, los conoce en la medida en que establece diferencias frente a ellos y entre ellos mismos, fija dichas diferencias y, de esa forma, le otorga un orden al desorden de sus percepciones inmediatas. De esa manera, tanto los objetos como sus diferencias se le aparecen a la conciencia como algo dado, como algo que está ahí y que ella simplemente constata. Pero, al hacerlo así, la conciencia olvida que la realidad es un continuo devenir, un proceso incontenible, de modo que tales diferencias no pueden ser más que momentos pasajeros o relativos de la unidad dinámica que los constituye como tales. Comprenderlos así, en tanto que momentos, es lo que puede hacerse de manera adecuada solo desde la unidad dialéctica del espíritu, desde esa realidad que, como lo enseña el dogma cristiano de la Trinidad, sale eternamente de sí para recuperarse a sí misma en su completo ser otro.

Pues bien, la idea de Hegel es que el concepto adecuado de espíritu nos ha sido revelado por el cristianismo y que la tarea de una auténtica filosofía es comprender ese concepto, porque en la religión cristiana el espíritu se manifiesta solo como algo dado a la conciencia, como un acontecimiento histórico: la vida, muerte y Resurrección de Jesús, que deberá tener su cumplimiento definitivo en el *eschaton*, es decir, al final de los tiempos.

Lo absoluto es el espíritu; he ahí la definición suprema de lo absoluto. Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido puede decirse que ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; solo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal. La palabra y la *representación* de espíritu [subraya Hegel] fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. La tarea de la filosofía es captar en su propio elemento el concepto, eso que estaba ahí *dado* a la representación y que es *en sí* la esencia; tarea que no se ha cumplido de manera verdadera e inmanente, mientras el concepto y la libertad no sean su objeto y su alma (ENZ, § 384, nota).

Tal vez el mejor comentario a esta nota lo encontramos en otra larga nota al § 573 de la *Enciclopedia*, donde Hegel busca explicar «la relación de la filosofía con la religión» y donde señala que «se trata, en definitiva, de la distinción entre las formas del pensamiento especulativo y las formas de la representación y del entendimiento reflexivo». Lo que se discute, visto a la luz de la lógica especulativa, es «que el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo», si se prescinde de otros elementos que no pertenecen a la religión como tal. «Ahora bien –dice–, la religión es la verdad *para todos los seres humanos*; la fe descansa en el *testimonio del espíritu*, que, en cuanto testifica, es el espíritu en el ser humano». Esto justifica que la religión se valga de «las representaciones sensibles y de las categorías finitas del pensamiento», pero explica también que el espíritu «retenga firmemente en contra de ellas su [propio] contenido, que, siendo religioso, es esencialmente especulativo, [de modo que] las violenta y se comporta de manera *inconsecuente* a su respecto». Esa lucha del espíritu por corregir lo que tales representaciones y categorías tienen de insuficiente explica por qué «nada le es más fácil al entendimiento que encontrar contradicciones en la exposición de la fe y proporcionar así triunfos a su [propio] principio, o sea, a la *identidad formal*». Sin embargo –continúa Hegel–:

Si el espíritu cede a esa reflexión finita que se ha llamado a sí misma razón y filosofía (es decir, cede al racionalismo), vuelve finito el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La religión tiene entonces perfecto derecho a guardarse de esa razón y [de esa] filosofía, y declararse enemiga de ella. Pero es algo muy distinto si ella se pone en contra de la razón que concibe [es decir, que piensa en conceptos], y, en general, en contra de la filosofía, y precisamente en contra de una cuyo contenido es especulativo y por ende religioso (E, §573).

La confrontación se debe a que no se distingue el contenido de la forma, ya que esta en la religión es representativa y en la filosofía es especulativa.

Precisamente por causa de la forma –dice Hegel– la filosofía ha recibido reproches y acusaciones desde el lado de la religión, y,

a la inversa, por causa de su contenido especulativo los ha recibido de aquello que se llama filosofía, juntamente con la piedad vacía de contenido [es decir, del acendrado pietismo]; para la primera [la religión] tendría *poco* Dios, y para la segunda [el racionalismo], *demasiado* (E, § 573).

Esto nos deja ver cómo Hegel era muy consciente del punto donde se iban a concentrar los cuestionamientos de sus adversarios, tanto de quienes han considerado que las osadías de Hegel ponen en peligro el contenido del mensaje religioso del cristianismo como de quienes le reprochan no haber tenido la audacia de pensar hasta el fondo su propuesta de un radical inmanentismo y el consiguiente rechazo de la fe cristiana. Para los unos su pensamiento tiene *poco* Dios y para los otros sigue teniendo *en demasía*.

Consideraciones finales

Creo que no resulta difícil comprender que una interpretación de la religión en general y del cristianismo en particular tal como la que nos ofrece Hegel haya sido objeto de innumerables controversias y las siga suscitando hasta nuestros días. Como él mismo lo señaló, mientras que los creyentes le reprochan no encontrar en su filosofía al verdadero Dios de la revelación y el sentido adecuado de esta misma, los no creyentes consideran que no tuvo el coraje de sacar las consecuencias de su propia postura y que, como se dice vulgarmente, «mató el tigre, pero se asustó con el cuero». Los unos dicen que su filosofía no es cristiana, y los otros, que debería dejar de serlo.

Un recuento muy completo de tales controversias puede encontrarse en el libro de Michael Theunissen *La doctrina de Hegel sobre el espíritu absoluto como tratado teológico-político* y en la obra de Hans Küng *La Encarnación de Dios*. No podemos entrar aquí a considerarlas, ya que ello nos llevaría demasiado lejos. Tal vez unas palabras de Küng, que me voy a permitir citar en extenso, nos sirvan para determinar con precisión dónde se encuentra el punto central de la controversia, en el que coinciden, de una forma u otra, los críticos de uno y otro bando. Esto, por lo demás, debería concitar toda nuestra atención:

La cuestión fundamental podría decirse que es el problema de lo universal y lo particular, de lo abstracto y lo concreto, del objeto y del sujeto en *todas y cada una* de las innumerables etapas de la dialéctica hegeliana del espíritu, puesto que cada una de ellas ha de ser entendida como realización del proceso especulativo-concreto de diferenciación y sistematización del espíritu absoluto. Ahora bien, según la dialéctica avanza, se complica la problemática, que queda planteada en toda su agudeza bajo la forma de la «religión absoluta» y del “saber absoluto”. La cuestión puede plantearse aquí, tanto en el sentido ontológico como en el noético, como pregunta por la identidad entre la identidad y la no identidad del espíritu finito con el infinito, de Dios con el hombre (mundo). Y se concreta en los problemas teológicos del Dios trinitario y de su libertad, de la creación del mundo, de la Encarnación y de la consumación del universo. Sobre una determinada interpretación de Hegel venida del ala izquierda, que cree posible eliminar simplemente esos puntos fundamentales, Heidegger advierte en una nota, con ocasión del 80º aniversario de su nacimiento (1969): “Asistimos a un renacimiento de Hegel, porque difícilmente podemos sacar el pensamiento dominante del molino de la dialéctica. Pero es una rueda de molino que se mueve sin nada que moler, porque la posición fundamental de Hegel, que es su metafísica cristiano-teológica, ha sido abandonada; y solo en esta tiene su elemento y su apoyo la dialéctica de Hegel” (Küng, 1974, p. 555).

Una vez más nos encontramos con el problema central de todo monismo o de toda filosofía que pretenda pensar la realidad desde la unidad exigida por la razón: se corre el peligro de anular la diferencia, al verse absorbida por el totalitarismo de lo uno. Hay que subrayar, sin embargo, que Hegel fue muy consciente del problema y que trató de resolverlo de la única manera como consideraba que ello era posible: mediante la idea de espíritu tomada de la doctrina cristiana de la Trinidad: «tres personas distintas y un solo Dios verdadero». Porque no se trata únicamente de salvaguardar la realidad de lo otro, sino también de respetar la irrenunciable necesidad de lo uno. De ahí el valor que tienen para él

la vida y la muerte de Jesús, en las que el espíritu absoluto muestra de manera sensible, de manera intuitiva, que solo puede ser tal si se aliena hasta el extremo de lo totalmente otro para identificarse en ello consigo mismo. De esta manera, Hegel pensaba resolver el problema de la diferencia, al mostrar que era condición indispensable de la verdadera unidad. Solo en lo uno que tenga la estructura del espíritu resulta posible pensar la verdadera alteridad, sin tener que renunciar por ello a la unidad de la razón que constituye la condición *sine qua non* de toda comprensión y de toda comunicación entre los seres humanos. En otras palabras, solo la unidad del espíritu salvaguarda a la vez la indispensable unidad que exige la razón y la irrenunciable diversidad de lo efectivamente real.

En todo caso, como lo anota Laurence Dickey, si tomamos una visión más histórica y nos situamos en el momento concreto de la elaboración de su filosofía, podemos considerar la visión de Hegel «como una tendencia legítima dentro de la historia intelectual del protestantismo, más que como una expresión atea de una tendencia anticristiana dentro de la filosofía alemana» (Dickey, 1993, p. 315).

Voy a terminar mi exposición reproduciendo el diálogo con el que Umberto Eco pone fin a su conocida novela *El nombre de la rosa*, donde considero que se nos presenta en forma muy clara el problema central, tal como aparece a los ojos del protagonista, fray Guillermo de Baskerville, redomado nominalista, discípulo de Guillermo de Ockham. En otras palabras, se trata de mirar el problema desde la orilla opuesta a la hegeliana.

Es difícil aceptar la idea [dice el protagonista, Guillermo de Baskerville] de que no puede existir un orden en el universo, porque ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia. Así, la libertad de Dios es nuestra condena, o al menos la condena de nuestra soberbia.

Por primera y última vez en mi vida [comenta Adso de Melk, el novicio que le sirve de escribano] me atreví a extraer una conclusión teológica:

—¿Pero cómo puede existir un ser necesario totalmente penetrado de posibilidad? ¿Qué diferencia hay entonces entre Dios y el caos primigenio? Afirmar la absoluta omnipotencia de Dios

y su absoluta disponibilidad respecto de sus propias opciones ¿no equivale a demostrar que Dios no existe?

Guillermo me miró sin que sus facciones expresaran el más mínimo sentimiento, y dijo:

–¿Cómo podría un sabio seguir comunicando su saber si respondiese afirmativamente a tu pregunta?

No entendí el sentido de sus palabras:

–¿Queréis decir –pregunté– que ya no habría saber posible y comunicable si faltase el criterio mismo de verdad, o bien que ya no podríais comunicar lo que sabéis porque los otros no os lo permitirían?

En aquel momento un sector del techo de los dormitorios se desplomó produciendo un estruendo enorme y lanzando una nube de chispas hacia el cielo. Una parte de las ovejas y las cabras que vagaban por la explanada pasó junto a nosotros emitiendo atroces balidos. También pasó a nuestro lado un grupo de sirvientes que gritaban y que casi nos pisotean.

–Hay demasiada confusión aquí –dijo Guillermo–. *Non in commotione, non in commotione Dominus* [El Señor no se encuentra en la confusión].

Bibliografía

- Barth, K. (1981). *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, K. (1996). Hegel. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 68-69, 37-70.
- Beiser, F. (Ed.). (1993). *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapelle, A. (1964). *Hegel et la religion*. (Vol. I. *La Problématique*). Paris: Éditions Universitaires.
- Chapelle, A. (1966). *Hegel et la religion*. (*Annexes*). Paris: Éditions Universitaires.
- Dickey, L. (1993). Hegel on religion and philosophy. En F. Beiser (Ed.), *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Eco, H. (1982). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Hegel, G. W. F. [Ph] (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [F] (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [PhR] (1966). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. (Bände I und II). Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [Enz] (1969). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [GPh] (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. (Band III). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. [E] (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. [PhWG] (1968). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. (Band IV. *Die germanische Welt*). Hamburg: Felix Meiner.
- Hyppolite, J. (1967). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne.
- Küng, H. (1974). *La Encarnación de Dios: Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Herder.
- Léonard, A. (1970). *La foi chez Hegel*. Paris: Desclée.
- Léonard, A. (1971). La structure du système hégélien. *Revue Philosophique de Louvain*, LXIX, novembre.
- Léonard, A. (1990). La estructura del sistema hegeliano. *Universitas Philosophica*, 14.
- Maza, L. M. de la (1999). La religión como autoconsciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel. *Seminarios de Filosofía*, 12-13, 249-265.
- Theunissen, M. (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros: Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

**Cultura y arte:
una correspondencia en proceso.
El ideal del arte en Hegel, correcciones
a una interpretación establecida**

Javier Domínguez

QUIZÁ LO PRIMERO QUE debe tenerse en cuenta para abordar este tema en la filosofía del arte de Hegel es que el ideal es el arte mismo: no hay un ideal ubicado históricamente fuera del arte, respecto al que este debiera orientar su producción. Por su mismo concepto, el ideal es la realización de la idea en la historia, es la configuración en el arte de aquello que para nosotros constituye lo verdadero en sentido absoluto, es decir, que aunque sean contenidos de cultura humana que han tenido su origen en una experiencia histórica concreta y determinada, su relevancia mantiene abierto su significado para nosotros, a pesar de los cambios históricos, que también van influyendo en su concepción y, en el caso del arte, en sus configuraciones y prácticas. El interés de Hegel en el ideal del arte nada tiene que ver, por tanto, ni con una estética normativa ni con una historia del arte de concepción formalista, para determinar según ellas las formas intemporales y culminantes del arte. Es útil adelantar esta afirmación, pues la idea dominante sobre Hegel es que es un clasicista. Ello quiere decir, en primer lugar, que el arte en general culminó para Hegel con la belleza lograda en la escultura de los griegos y, en segundo lugar, que el arte precedente

fue una aspiración a esa belleza y que el arte posterior, incluido el nuestro, es su decadencia. En realidad, la teoría de Hegel sobre el ideal está ajustada a la concepción fundamental de su filosofía del arte, cuyo interés recae enfáticamente en la función histórico-cultural del arte, en que el arte ha de ser arte «para nosotros»¹. Hegel tuvo esta concepción del arte desde su juventud, y, sin abandonarla, la fue madurando hasta las *Lecciones sobre la estética* de Berlín, dictadas en cuatro ocasiones entre 1820 y 1829. El interés persistente de Hegel en la función histórica del arte es una buena muestra de su concepción del arte en el horizonte de la *praxis* humana. Esta preocupación la compartió con sus contemporáneos los románticos, pero, a diferencia de la resacralización del arte que muchos de ellos emprendieron, llegando incluso a demandar una estetización de la política, una especie de consagración de la nación a la gracia del arte y a su presunto poder renovador de la vida social², Hegel mantuvo su interés práctico por el arte en los

1 «En cuanto representación del ideal, el arte debe asumir en sí a este en todas las referencias a la realidad efectiva externa hasta aquí mencionadas, e integrar la subjetividad del carácter con lo externo. Pero, por mucho que pueda conformar un mundo en sí congruente y redondeado, sin embargo, como objeto efectivamente real, singularizado, la obra de arte no es *para sí*, sino *para nosotros*, para un público que contempla y disfruta la obra de arte. En la representación de un drama, por ejemplo, los actores no solo hablan entre sí, sino con nosotros, y deben hacerse entender en ambas vertientes. Y por ello toda obra de arte es un diálogo con cualquiera que se presente. Ahora bien, para todos es ciertamente inteligible el verdadero ideal en los universales intereses y pasiones de sus dioses y sus hombres; pero, puesto que lleva a sus individuos a la intuición dentro de un determinado mundo exterior de costumbres, usos y otras particularidades, de ahí se deriva la nueva exigencia de que esta exterioridad sea congruente, no solo con los personajes representados, sino también igualmente *con nosotros*» (LE, pp. 191 ss.).

2 Dos textos representativos enmarcan esta aspiración romántica. El primero es de Novalis (1799), publicado por F. Schlegel en 1826, titulado *La cristiandad o Europa* (véase Novalis, 2004, pp. 97-120). El segundo texto, de J. F. Overbeck, concebido entre 1830 y 1840, paralelo a la ejecución y entrega de la gran pintura que lleva su mismo título a la ciudad de Frankfurt am Main en 1840, se titula *El triunfo de la religión en las artes* (véase D'Angelo & Duque, 1999, pp. 164-172).

términos de «arte para nosotros» hoy, con lo cual quería decir arte para nosotros modernos, para nosotros con nuestra mentalidad, formación y cultura seculares³.

Según la tesis fundamental de Hegel, el arte realiza plenamente sus posibilidades cuando le trasmite al hombre una autoconsciencia histórica, cuando, en tanto concepción intuitiva del mundo, el arte le da al hombre una respuesta a sus necesidades de sentido y orientación en él. Esta función histórica, culturalmente omniabarcante, solo la logró el arte en el pasado en el mundo del Oriente, y del modo más sobresaliente en el mundo griego clásico, o sea, antes de que apareciera entre los griegos la inquietud racionalista que trajo consigo la sofística y cuyo debate tuvo consecuencias decisivas para la política, la religión, la educación y la filosofía. Fue el arte, o, como dice Heródoto, fueron Homero y Hesíodo, los poetas, los que le dieron a los griegos sus dioses⁴, su religión, y con ella su orientación ética y su tradición. Hegel denomina *Kunstreligion* a esta función histórica del arte, «religión-arte» o, como se ha impuesto en las traducciones, «religión del arte». La religión del arte fue el mundo de una humanidad histórica donde el arte, el culto y la cultura en general articularon el todo inseparable de su

-
- 3 En el amplio numeral 3 de la primera parte de las *Lecciones sobre la estética*, dedicado a «Lo bello artístico o el ideal», Hegel se ocupa expresamente de «La exterioridad de la obra de arte ideal en relación con el público» (véase nota 1) y retoma el tema en las lecciones sobre la poesía, en el aparte sobre la poesía dramática, bajo el título «Relación de la obra dramática con el público», seguido de «La ejecución externa de la obra de arte dramática» (véase LE, pp. 191-203, 842-846 y 846-854).
- 4 Heródoto, *Historias*, libro II, 53, citado por Hegel en varios pasajes de las *Lecciones sobre la estética* (véase LE, p. 327). Este motivo de Heródoto tuvo especial importancia desde Herder, en el *Sturm und Drang*, hasta F. Schlegel, en el temprano romanticismo de Jena. Este motivo estimuló en ellos la exigencia de una *nueva mitología* como correctivo ético-estético de la cultura racionalista de la Ilustración. Este pensamiento, común tanto para el romanticismo como para el idealismo alemanes en sus inicios, se va modificando con el incremento de la reflexión histórica y la coyuntura política y termina oponiendo a Hegel y a los románticos. Como propuesta para la cultura moderna, Hegel la abandona completamente, y pronto, pues ya no se concilia con la constitución de la sociedad civil y sus instituciones.

modo de vida. Tras el cristianismo y la cultura que este forjó durante la Edad Media, y en especial en el mundo moderno, donde el cristianismo se secularizó en sus instituciones, el arte ya no pudo cumplir más esta función orientadora omniabarcante, sobre todo ya no podía pretenderlo con la anterior inmediatez. El arte no pierde por ello su relevancia, y aunque desde el punto de vista del *ethos* de la cultura ella queda ahora limitada, el arte gana presencia en una dimensión cultural tan importante como la de lo estético, que en las culturas anteriores carecía de autonomía. Ello le restaba legitimidad a una cultura como la de la sensibilidad, cuya emancipación es tan característicamente moderna. En la mentalidad del mundo moderno, la necesidad legitimadora de la razón es un sobrentendido, y un modo de pensar intuitivo como el arte ya no se impone por sí solo. La reflexión, la moral y la legalidad son ahora las que orientan la acción humana, y si el arte aspira a ello, ya no puede ignorar la mediación crítica del juicio autónomo y reflexivo. La mediación del significado del arte para el hombre moderno requiere, según Hegel, del «conocimiento científico», y con ello se refiere tanto a la historia y a las ciencias del arte como a la filosofía, la teoría y la crítica del arte, cuyas disciplinas y prácticas cultivó con tanta competencia el propio Hegel. La tarea de estas ciencias es «acompañar la intuición» que es el arte, involucrarse en su cultura de la sensibilidad y en su historicidad para pensar con él. Para el mundo humano de la vida, el arte siempre tendrá una ventaja frente a la filosofía, pues esta, al igual que las ciencias, pertenece a la cultura del entendimiento. Entre esta cultura y la del arte, particularmente bajo la forma de la poesía, existe una gran diferencia: lo propio de la concepción poética o artística es demorarse en lo particular, en cambio a la cultura prosaica del entendimiento la apremia el paso a lo universal y general. La filosofía del arte no puede renunciar al pensamiento, pero debe acompañar sin precipitación esta demora del arte en lo particular (véase LE, pp. 708-713).

La razón de la filosofía en su interés por el arte es la función histórico-cultural que el arte cumple. La historia del arte gana por ello una importancia especial para la filosofía. Sin embargo,

la relación con el arte difiere en ambas⁵. La historia del arte es una disciplina científica de índole investigativa, y aunque para Hegel constituye un conocimiento necesario, la historia del arte, en razón de su objetividad, mantiene un carácter descriptivo que difiere del interés de la filosofía por el arte. Para la filosofía del arte, tal como la conocemos en sus *Lecciones sobre la estética*, la historia del arte es la historia de la repercusión de las obras de arte en la conciencia de los hombres en épocas y culturas determinadas. La filosofía del

-
- 5 La filosofía del arte de Hegel coincide en el tiempo con la consolidación de la historia del arte de corte romántico decimonónico, en particular con la «Escuela de Berlín», uno de cuyos fundadores es H. G. Hotho, el editor de las *Lecciones sobre la estética* de Hegel. Esta es la época, además, de la consolidación de los museos con un concepto historicista de exposición de las colecciones, en cuyo debate participó el propio Hegel, al menos para el caso del Museo Real de Berlín, construido por F. Schinkel e inaugurado en 1830. Aunque Hegel ubica su posición con respecto al concepto del arte entre el concepto «erudito», el de la historia del arte, y el especulativo de la idea, pero ya no en sentido platónico, sino en el suyo propio, la historia del arte estaba mucho más cercana a su filosofía del arte que en la actualidad. Hegel puede hacer todavía un elogio de esa disciplina que no casa ya con los estándares actuales de su metodología. Hegel formula así el elogio y la justificación de la historia del arte: «Cada obra de arte pertenece a *su tiempo*, a *su pueblo*, a su entorno, y depende de particulares ideas y fines históricos y de otra índole, por lo que la erudición artística requiere una gran cantidad de conocimientos *históricos* y al mismo tiempo muy *específicos* por cierto, pues la naturaleza individual de la obra de arte se refiere precisamente a lo singular y precisa de lo específico para su comprensión y elucidación. Esta erudición precisa, en fin, no solo, como todas las demás, de memoria para los conocimientos, sino también de una aguda imaginación para retener las imágenes de las configuraciones artísticas en todos sus diversos rasgos, y primordialmente para tenerlas presentes en la comparación con otras obras de arte» (LE, p. 16). La cultura artística histórica es necesaria, además, porque el juicio estético de gusto se queda cada vez más corto ante el cosmopolitismo que exigen las ciencias del arte. Propio de esta mentalidad no es el abandono de lo bello como criterio del arte, pero sí su diferenciación interna con el concepto de lo característico. Una importante consecuencia del paso de este concepto al primer plano del interés es el reconocimiento de lo caricaturesco y lo feo como categorías estéticas genuinas (LE, pp. 18-19). Planteamientos como estos, tan notorios en Hegel, desautorizan la usual caracterización de su estética como «clasicista» y, por lo tanto, como inactual.

arte no aborda, por tanto, las obras con la objetividad de la historiografía, sino como quien desde el presente responde a una pregunta o a una demanda de atención, así provenga del arte del pasado o de otras culturas. El lugar y la exposición de las obras, su representación o ejecución, su lectura, incluso la misma crítica de arte que se ocupa de ellas y que es tan decisiva en el proceso de la recepción deben animar el conocimiento histórico en aras de la actualidad de un arte para nosotros. La filosofía del arte en Hegel es recepción del arte, ella es un agente activo en el proceso de la formación o de la asimilación cultural en la que las obras mantienen actualidad y relevancia. En este sentido, su interés en el arte se diferencia del interés objetivante de la investigación historiográfica, de la que se sirve, pero a la que no se restringe. El objetivo de su interés en el arte es lograr la articulación del significado de las obras en el saber que podemos compartir, y que las legitima como prendas suyas, como logros intuitivos que valen de por sí. Esta reflexión no es, por tanto, especulación extrañadora, sino más bien una especie de exposición a la experiencia de las obras de arte, a la aplicación de sus pretensiones frente al público, frente a la época y frente a uno mismo, y debe por ello afianzarse en lo que en los tiempos de Hegel se denominaba «el sistema», y, en la actualidad, en el discurso de la filosofía.

Como filosofía, su papel frente al arte queda determinado por la necesidad de articularlo de modo sistemático e histórico. A esta necesidad responde el plan básico de las *Lecciones sobre la estética* de Hegel, o, como él mismo las entendía y prefería llamarlas, su filosofía del arte: una primera parte se dedica a la investigación conceptual de la esencia del arte, en cuyo centro está la determinación del ideal; una segunda parte se ocupa de la caracterización del arte como determinante de cultura, y en su centro está la doctrina de las formas universales del arte, la simbólica, la clásica y la romántica. Estas formas del arte no son categorías estilísticas, sino concepciones intuitivas del mundo, racionalidades históricas que determinan los contenidos y las formas de todo su arte. Hegel mantiene esta división bipartita hasta 1826, pero la atención al desarrollo de las artes particulares (arquitectura, escultura, pintura,

música y poesía) ha cobrado tal importancia y extensión en sus exposiciones que para las *Lecciones* de 1828/29, la última vez que las dictó, esta temática pasa a constituir una tercera parte del plan, y así lo edita Hotho en el texto que se ha convertido para nosotros en las *Lecciones* de Hegel. La primera edición se hizo entre 1835 y 1838, y la segunda y definitiva, en 1842. Esta edición recibió críticas de otros oyentes de Hegel, pero se impuso, y solo en la actualidad se le ha podido discutir su fidelidad de un modo documentado, gracias a la publicación de las notas del propio Hotho correspondientes al año de 1823 y a la publicación de notas de otros oyentes de las *Lecciones* de 1820/21, 1826 y 1828/29⁶.

El intento de actualización de la filosofía del arte de Hegel no es una estrategia meramente académica para compensar el esfuerzo de los nuevos investigadores, que ha deparado para sus *Lecciones sobre la estética* un inmenso aparato crítico y de archivo⁷. Es cierto que los materiales inéditos hasta hace poco le restan a la edición de Hotho la exclusividad que como fuente directa de las enseñanzas

-
- 6 Las notas de oyentes de Hegel publicadas hasta el momento son las siguientes: 1) De W. von Ascheberg, Berlin, 1820/21: Hegel, G. W. F. (1995). *Vorlesungen über Philosophie der Kunst*. H. Schneider (Ed.). Frankfurt am Main: Peter Lang. 2) De H. G. Hotho, Berlin, 1823: Hegel, G. W. F. (1998). *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. A. M. Gethmann-Siefert (Ed.). Hamburg: Felix Mainer. 3) De P. von der Pfordten, 1826: Hegel, G. W. F. (2004). *Philosophie der Kunst*. A. M. Gethmann-Siefert & J. -I. Kwon (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 4) De F. C. H. V. von Kehler, Berlin, 1826: Hegel, G. W. F. (2004). *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*. A. M. Gethmann-Siefert & B. Collenberg-Plotnikov (Eds.). München: Wilhelm Fink. Además, en diferentes archivos se conservan diez manuscritos numerados de otros oyentes de las lecciones sobre la estética de Hegel. Dos libros recogen en la actualidad la información de esta revisión y la integran en sus exposiciones de la filosofía del arte de Hegel: 1) Jaeschke, W. (2003). *Hegel Handbuch: Leben, Werk, Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler, y 2), el más importante y especializado en el tema de la estética, Gethmann-Siefert, A. M. (2005). *Einführung in Hegels Ästhetik*. München: Wilhelm Fink.
- 7 Esta es la apreciación de R. Bubner, representante de una de las interpretaciones establecidas de la estética de Hegel. Según Bubner, sobre Hegel ya está establecido el juicio histórico y nada sustancialmente nuevo puede cambiarlo: retoques estimulan la expectativa juvenil para justificar la carrera académica, mas no el conocimiento experimentado de los mayores.

de Hegel se le había reconocido desde 1842, cuando él consideró definitivo el trabajo de edición que emprendió con sus notas como oyente de las lecciones del maestro. Ante el hecho inmodificable de carecer de un texto directo de Hegel y de no disponer de las notas de otro oyente que tenga el orden y la envergadura del que editó Hotho, quiérase o no, su edición permanecerá como fuente referencial para marcar diferencias o para fortalecer las exposiciones y apreciaciones que puso en boca de Hegel. Este aspecto de la revisión actual tiene el interés crítico-filológico que hace parte de la disciplina científica que demanda la cultura filosófica en el trabajo de interpretación de sus textos. Lo importante en el asunto es que, en el debate filosófico de la estética, Hegel nunca se ha dejado excluir y que frente a los temas actuales de discusión en la filosofía del arte, la posición de Hegel reafirma su interés. La teoría del ideal, sujeto de debates polarizados casi siempre contra Hegel, representa uno de esos aspectos.

El pluralismo del arte actual parece colocar de entrada en el pasado una cuestión como la del ideal. La asociación inmediata que se hace frente a dicha noción es la de pretender volver a prescribir para el arte una práctica normativa, como si ese pluralismo fuese una ofuscación que debiera corregirse. Pero no es ese el sentido de la cuestión ni era ese tampoco el interés de Hegel en su época al poner en el centro de su filosofía del arte la cuestión del ideal. En una época de polarizaciones políticas y mistificaciones religiosas con el arte, como fue el periodo romántico, sobre todo en Alemania, al que la misma filosofía del arte le debe su origen y la distingue de la estética, que es de espíritu ilustrado y dieciochesco, el aporte de Hegel consistió en determinar para el arte en una cultura como la moderna su lugar y su función en el saber y las expectativas de su tiempo. El pluralismo actual del arte responde a las necesidades de la época, entre ellas algunas del arte mismo. Volver a mirar a Hegel no intenta corregir las realidades del arte hoy, sino disponerse, quizá mejor, a los modos como el arte pretende mantenerse relevante. Pero como la doctrina de Hegel ha sido tan desfigurada por la tradición interpretativa que se apoyó en el texto de la edición de Hotho y como hoy contamos con otras

referencias que en muchos puntos la cuestionan, una depuración de su doctrina del ideal desvela un Hegel renovado.

Teniendo en cuenta que para Hegel el ideal es el arte en sus realidades históricas, el marco de las *Lecciones sobre la estética* resulta ser la etapa final de una concepción filosófica que Hegel había madurado desde su juventud. Cómo realizar la razón y la libertad en la historia fue la preocupación constante de Hegel, para lo cual la dimensión política de renovación social e institucional que implicaba la Revolución francesa fue el estímulo juvenil (el estímulo filosófico y el ejemplo artístico provinieron de Kant y Schiller respectivamente). Lo primero fue el pensamiento kantiano de la belleza como símbolo de la moralidad, expuesto en el parágrafo 59 de la *Crítica del juicio*. A ello se anuda el giro que le da Schiller, que, por una parte, convierte la concepción de Kant del ideal de belleza en la figura humana como *moralidad* en lo externo (parágrafo 17) (véase Schiller, 1990, pp. 19 y 21): «Belleza no es otra cosa que libertad en la apariencia», y que, por otra parte, eleva esta idea a la meta histórica de un proceso de formación en la libertad y para la libertad, en el proyecto de una humanidad ideal, que Schiller bosqueja en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*⁸. El estímulo final e inmediato tiene que ver con un pensamiento del primer romanticismo, a cuya generación pertenece Hegel. Ese pensamiento es el de una *mitología de la razón*, sugerido por Herder y abrazado como programa y con verdadero entusiasmo en el círculo de jóvenes románticos reunidos en Jena en torno a la figura de Friedrich Schlegel. Hegel ubica en dicho marco su propia concepción juvenil: «Tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una

8 «El filósofo y el hombre de mundo dirigen expectantes su mirada hacia la escena política, donde en estos momentos, según parece, se está decidiendo el gran destino de la humanidad. [...] El que me resista a esta tentación, y anteponga la belleza a la libertad, no creo que tenga que disculparlo solo por mi inclinación, [...] sino que espero poder justificarlo valiéndome de principios. [...] Para resolver en la experiencia este problema político hay que tomar por la vía estética, porque es a través de la belleza como se llega a la libertad» (Schiller, 1990, carta III, pp. 119 y 121).

mitología de la *razón*» (EJ, p. 220). Este «monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte», tendría como objetivo la configuración de una *religión sensible* que uniría de nuevo al filósofo y al pueblo llano. Al transformar las ideas en «ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas», los ilustrados y no ilustrados podrían darse por fin la mano en un destino común (EJ, p. 220). Esta es para Hegel la primera concepción del ideal como la idea en lo concreto y la existencia: la idea realizada en la historia, la realidad como una mediación feliz de la razón y la libertad. Se trata de una concepción cifrada en una gran confianza en la man-comunidad del poder de la religión y el arte para una *educación del pueblo*, que Hegel todavía concibe de un modo comunitario y muy idealizante, pero es un pensamiento que no abandonará, sino que irá madurando hasta las *Lecciones sobre la estética*. Esta maduración consiste en una diferenciación racional y progresiva de los conceptos del saber y la historia. Los cambios más importantes con respecto al concepto de ideal tienen que ver con la concepción del saber como sistema y con la ubicación del arte y la religión en él, en una confrontación con la concepción del sistema en la filosofía de Schelling. Hegel culmina esta fase, en la *Fenomenología del espíritu*, en 1807. La reflexión histórica que acompaña el pensamiento del sistema de la filosofía lo obliga igualmente a separar el poder orientador de la religión y del arte en el mundo de la vida, en el gran cambio que hay entre la cultura antigua, la cultura medieval, todavía acuñada en su mentalidad por el cristianismo, y la racionalidad mundana que caracteriza la cultura moderna. Esta fase incluye la ubicación del arte en el sistema, tal como queda expuesto en la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) hasta el rompimiento de la reciprocidad entre el arte y la religión que ocurre en la cultura moderna a favor de la preeminencia de la filosofía como racionalidad definitiva de la época. Hegel procesa tardíamente este pensamiento en su sistema. Como saber de síntesis, la preeminencia de la filosofía no consiste en una superioridad que deslegitima formas del saber como el arte y la religión, que siguen satisfaciendo el ánimo, sino en que, debido a la libertad del concepto, el saber de la filosofía debe justificar lo verdadero por

explicaciones más vinculantes para la universalidad de la razón que las que proporcionan el arte y la religión, que se apoyan en la inmediatez de la intuición y la sensibilidad, en la representación y la creencia. La verdad del arte y de la religión es atendida de hecho en el saber de síntesis que es la filosofía, pero esta no sacrifica por ello la libertad de su pensamiento.

Las *Lecciones sobre la estética* de 1826 proporcionan un aporte considerable en la constatación no solo de la separación del arte y de la religión en el mundo de la vida del individuo moderno, sino en la constatación de la pérdida de sustancialidad en el alcance de ambas como poderes orientadores de cultura. De ser ejes del *ethos* común, como había sido en épocas anteriores, arte y religión pasan en la cultura moderna al ámbito de la formación o de la *Bildung*, lo que quiere decir que pueden mantener sus pretensiones en la esfera privada de la conciencia, pero que la legalidad se pone por encima de ellas en la esfera pública. En tal sentido, estas *Lecciones* de 1826 son una preparación de las correcciones que Hegel emprende en la reedición de la *Enciclopedia* en 1827, donde modifica la parte correspondiente a la doctrina del espíritu absoluto (§§ 556-563), que luego aplica con toda propiedad en las *Lecciones* de 1828/29. En ellas desaparece definitivamente la reciprocidad entre la obra del arte (*Kunst-Werk*) y la del Estado (*Staat-Werk*), que era una resonancia de la representación juvenil del ideal como mitología de la razón para la educación del pueblo. En la cultura moderna, la vida de la comunidad queda suplantada por la de la sociedad, una organización más abstracta, cuya configuración es impensable sin la del Estado y las instituciones. La sustancialidad del arte en la determinación de la cultura en estas condiciones es insostenible, y más insostenible aún es pretender que el poder del arte podía reforzarse si se ponía de nuevo al servicio de la religión. Esta es la posición que Hegel madura y defiende en sus *Lecciones sobre la estética* contra la política cultural promovida por los románticos, representada en la Universidad de Berlín por su colega teólogo F. Schleiermacher, que dictaba también lecciones sobre la estética, y era la posición que en la vida y en la opinión públicas defendía, entre otros, F. Schlegel. La sobria y en lúcida posición de Hegel sobre el ideal del arte es

que su tarea en la cultura y la sociedad, aunque imprescindible, es histórica y finita, pues siempre está referida a un contexto histórico cambiante (y como ideal, como arte del presente, él mismo cambia y tiene que cambiar). El arte perdería su relevancia cultural, sobre todo la relevancia crítica y de ilustración del juicio de los individuos, si, como pensaba Hegel, siguiendo aquí a Schiller, le diera a la época solo lo que aplaude, mas no lo que necesita⁹. Ni Alemania ni Europa estaban ya para la restauración del viejo orden político y religioso. A ello se debe el silencio de Hegel, en primer lugar, frente a la pintura devota de los nazarenos, que representaban el arte «nacional, cristiano y patriótico» que celebraba la Alemania de su momento; en segundo lugar, frente a la pintura de un artista tan distinto a ellos y tan alejado de las esferas del poder, ese sí un artista con un simbolismo profundamente religioso, como C. D. Friedrich, y, en tercer lugar, en cambio, su entusiasmo por una pintura del pasado y aparentemente inactual, como la recién descubierta pintura de los holandeses. Esta pintura era para Hegel un arte mucho más actual y moderno, en primer lugar, por colocar los ideales, el *ethos* común, en la vida burguesa del más acá, por abandonar la coacción del significado, tan apremiante en el arte de los románticos, como si el arte pudiera ser todavía la confesionalidad nacional, y, en segundo lugar, por ocuparse de la pintura misma como arte, en ese solazarse estético de los artistas holandeses en el dominio de los medios, sobre todo del color. Esto era para Hegel un arte con la conciencia de ser arte, y eso era un rasgo indiscutible de modernidad, mucho más cercano a las expectativas del presente con el arte, tan polarizadas en la política cultural de los román-

9 Véase Schiller, 1990, carta IX, p. 179, donde se habla del compromiso del artista y del arte con su presente: «Y para que la realidad no te imponga un modelo que tú has de darle, no te arriesgues entonces a aceptar su sospechosa compañía hasta no estar seguro de albergar en tu corazón un ideal que te sirva de escolta. Vive con tu siglo, pero no seas obra suya; da a tus coetáneos aquello que necesitan, pero no lo que aplauden. [...] Piensa cómo deberían ser si tienes que influir en ellos, pero piensa cómo son si pretendes hacer algo por ellos. Busca su aplauso apelando a su dignidad, pero mide su felicidad por su insignificancia».

ticos alemanes, contra la que Hegel se confrontó con toda decisión en sus *Lecciones sobre la estética*. Esta polémica es una de las motivaciones en su tesis tan discutida de que el arte en su máxima determinación era asunto del pasado. Hegel no estaba planteando que para nosotros el arte en general hubiera llegado a su fin, sino que lo que había llegado a su término era esa cultura en la que un arte sustancial podía determinar su orientación, su legitimidad y su autoestima. Ni ese arte ni esa cultura eran ya lo nuestro. Para nosotros el arte era ya otra cosa, sus funciones eran otras¹⁰.

Una relectura de las *Lecciones sobre la estética*

Las *Lecciones sobre la estética* de Hegel, tal como las conocemos en el estado en que Hotho las dejó en la segunda edición en 1842, deben ser releídas, y en particular su doctrina del ideal, pues no contradice los planteamientos de Hegel, pero les da una exposición que pone otros énfasis y lo debilitan como filósofo del arte, acercándolo más bien a una estética y a una crítica del arte de gusto clasicista y, por lo tanto, inactual.

10 «El arte ha dejado de procurar aquella satisfacción de las necesidades espirituales que solo en él buscaron y encontraron épocas y pueblos pasados, una satisfacción que, al menos en lo que respecta a la religión, estaba muy íntimamente ligada al arte. Ya pasaron los hermosos días del arte griego, así como la época dorada de la baja Edad Media. La cultura reflexiva de nuestra vida actual nos crea la necesidad, tanto respecto a la voluntad como también respecto al juicio, de establecer puntos de vista generales y de regular desde ellos lo particular, de tal modo que formas, leyes, deberes, derechos y máximas universales valgan como fundamento de determinación y sean el principal agente rector» (LE, p. 13). «Puede sin duda esperarse que el arte cada vez ascienda y se perfeccione más; pero (para nuestra época) su forma ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu» (LE, p. 79). No se le ha prestado la debida atención al hecho de que Hegel prologa la primera parte de las *Lecciones*, dedicada al ideal, con la siguiente consideración: «Posición del arte en relación con la realidad finita y con la religión y la filosofía». Es un diagnóstico sobre la sociedad, las instituciones y la cultura modernas, que, a pesar de lo prosaicas, son el ámbito del arte para su influjo en ellas. Ideal del arte y limitaciones para el arte marcan la cultura moderna (véase LE, pp. 71-80).

El pensamiento de que el ideal es el arte siempre queda consignado en la forma como él define la tarea del arte, que además constituye su fin sustancial superior en la historia y en cuya resolución el arte es y ha sido libre.

El arte está llamado a desvelar la *verdad* en forma de configuración artística sensible, a representar aquella oposición reconciliada (el mundo humano de las necesidades y la finitud, y el mundo del pensamiento y la libertad), y tiene por tanto su fin último en sí, en esta representación y este desvelamiento mismos (LE, p. 44)¹¹.

En la época de Hegel y el romanticismo, el ideal es la idea en cuanto lo bello artístico. No nos debemos dejar desorientar por esta prestancia de lo bello en la representación inmediata del arte, pues la presencia del término obedece más a una inercia de la estética dieciochesca, que sí se centraba en la belleza de las formas, que al propósito de los artistas o a la expectativa del público con lo bello en cuanto tal, que ahora se comprendía de un modo más interno, menos dependiente de la forma externa¹². Además, Hegel consigna la lógica propia del arte como forma del saber. Se trata de una lógica dentro de la particularidad de la intuición y la representación, más precisamente, la lógica de una cultura de la sensibilidad, diferente a la lógica metafísica de la idea en la universalidad discursiva de la cultura del pensamiento.

La idea en cuanto lo bello artístico no es la idea como tal que una lógica metafísica tiene que aprehender como lo absoluto, sino la idea en cuanto progresivamente configurada como la

¹¹ El paréntesis es mío, y alude a la exposición de Hegel que precede al pasaje citado.

¹² Hegel pertenece a un modo de pensar que ya no concibe el arte desde lo bello, sino lo bello desde el arte. El arte es tan diverso en las épocas y las culturas que la concepción de lo bello soporta diferenciaciones internas y extremas. Tampoco se encuentra en la filosofía del arte de Hegel una fundamentación del arte desde lo bello, sino que la necesidad del arte proviene de la naturaleza misma del espíritu como autoconsciencia: «La necesidad universal del arte, por tanto, es la racional, [...] la necesidad de libertad espiritual» (LE, pp. 27-28).

realidad efectiva y asociada a esta realidad efectiva en unidad inmediatamente correspondiente. Pues la *idea como tal* es ciertamente lo en y para sí verdadero mismo, pero lo verdadero solo según su universalidad todavía no objetivada; pero la *idea* en cuanto lo *bello artístico* es la idea con la determinación más precisa de ser realidad efectiva esencialmente individual, así como una configuración individual de la realidad efectiva con la determinación de dejar que la idea se manifieste esencialmente en sí. Con esto queda ya formulada la exigencia de adecuar completamente entre sí la idea y su configuración como realidad efectiva concreta. Así concebida la idea en cuanto realidad efectiva configurada conforme a su concepto es el *ideal* (Jaeschke, 2003, pp. 56-57).

Esta concepción del ideal como existencia de la idea, como idea viva y realizada en lo *sensible* como su apariencia para el espíritu, es lo que pierde perfil en la edición de Hotho cuando formula el ideal o lo bello artístico como «la *apariciencia* sensible de la idea» (Jaeschke, 2003, p. 85). La pérdida más drástica que esta formulación induce, porque desfigura el auténtico pensamiento de Hegel y porque ha sido una de las peores inercias que siguen pesando como un lastre sobre su filosofía del arte, es que la formulación de Hotho pone el énfasis en la dirección de la idea a la apariencia, mantiene, por lo tanto, una jerarquía platonizante entre idea y apariencia, insostenible en Hegel, e inhibe, en cambio, la novedad de su pensamiento sobre el arte, cuyo trabajo más genuino no consiste tanto en sensibilizar la idea cuanto en hacer de lo sensible apariencia y, en tal ocupación con lo sensible, en hacer de la apariencia verdad.

No puede pasarse por alto que en otros pasajes de la introducción a las *Lecciones* anteriores a la formulación de lo bello artístico como la apariencia sensible de la idea Hegel ha defendido ya el carácter de verdad de la apariencia del arte, de la apariencia que es el arte. Hegel hace dicha defensa para responder a una objeción que aún se hacía contra la filosofía del arte, en la que se alegaba una presunta indignidad del arte como objeto merecedor de la consideración filosófica. Según se afirmaba, por ser la apariencia

el medio del arte, la filosofía, cuya ocupación máxima es la verdad pura, desnuda y sin tapujos, no podía rebajarse a filosofía *del* arte. En contra de ese escrúpulo platónico y moralista en la concepción de la verdad, Hegel reivindica la necesidad de la apariencia para la esencia, enfatiza la peculiaridad de la apariencia en el arte como una apariencia producto ella misma de la actividad espiritual y, cuando el arte alcanza en una cultura su máxima determinación, cuando le da el sello a su *ethos* y la autoestima a su pueblo como autoconsciencia, solo en esa circunstancia del mundo y la cultura, equipara el arte a la filosofía y a la religión, las otras formas superiores del saber del espíritu (véase Jaeschke, 2003, pp. 9-14). Debe destacarse que la edición de Hotho consigna fielmente el pensamiento hegeliano de que en la apariencia del arte la alienación del espíritu en lo sensible no es en absoluto algo negativo, sino positivo, pues el espíritu está en ella en lo suyo, y en cuanto espíritu pensante, estando en lo sensible, sabe distinguirse y no se falsea (véase Jaeschke, 2003, p. 15). Finalmente, la sensualidad del espíritu en la apariencia del arte aparece también en pasajes donde Hegel elogia en obras de arte particulares esa elevación de lo sensible a pura apariencia, para que sea ella la que le cope a uno el ánimo y lo demore junto a la obra, admitiendo sin ningún remilgo que la seriedad de los significados pase a segundo plano, como ocurre muchas veces en la pintura (véase Jaeschke, 2003, p. 607), en la autonomía que logran la música instrumental, el canto y el mundo de la ópera (véase Jaeschke, 2003, pp. 688 ss.) o en la ejecución artística para el caso de los músicos y los actores de teatro (véase Jaeschke, 2003, pp. 691-693 y 864-865). Sin embargo, a pesar de su importancia, estos aspectos hegelianos tan genuinos y tan acordes con una disposición moderna, menos doctrinaria y más estética frente al arte, han sido pasados por alto ante el sobrepeso de la definición de lo bello artístico como apariencia sensible de la idea. Esta formulación, que es de Hotho, mas no de Hegel, ha determinado la desconfianza y las críticas usuales frente a su filosofía del arte: como apariencia sensible de la idea, el arte queda de entrada en desventaja frente a la filosofía. La superioridad de la filosofía no queda satisfecha si no somete la intuición del arte a la discursividad del concepto y, por la misma razón, la

necesidad del arte queda desvirtuada, cuando para Hegel el arte es una necesidad irreductible que tiene sus raíces en la racionalidad del hombre y a la le pertenecen constitutivamente la libertad y la fantasía (véase Jaeschke, 2003, pp. 31-32 y 233-234).

La revisión de la estética de Hegel llevada a cabo en la actualidad ha vuelto a poner en el primer plano la concepción del ideal como realidad, existencia y vitalidad de la idea o como la idea en concreción histórica y ha recuperado el planteamiento hegeliano de que el arte en sus realidades históricas cambiantes ha sido el ideal en acción, es decir, que tal acontecimiento no ha quedado reducido solo al arte de la forma clásica de los griegos, que ha sido otra de las persistentes desfiguraciones que ha padecido Hegel¹³. La necesidad de estas correcciones se ha manifestado confrontando las notas conservadas de los oyentes de Hegel, las más importantes de las cuales son las que el propio Hotho tomó del maestro en sus *Lecciones* de 1823, referenciales para su concepto de la edición posterior. Si uno se atiene a tales notas, en lugar de la fórmula de lo bello artístico como la «apariencia sensible de la idea», que Hotho consigna en la edición de 1835 (la fórmula tampoco aparece en ningún otro de los oyentes de Hegel), lo que enfatiza la exposición de Hegel es *la forma de aparecer la pura apariencia sensible* en el arte. Hegel desarrolla este planteamiento en la exposición que le dedica al destino que tiene el carácter sensible del arte: la obra de arte existe para el hombre, pero específicamente para su sentido, es decir, para su interior, para la sensibilidad que tiene que ver con su ánimo, su subjetividad o su espíritu, que es, en realidad, la sensibilidad gracias a la cual puede encontrarse como hombre en el mundo humano, no meramente como cosa en el conjunto de las cosas o de los objetos. Este «sentido» del hombre no podría estimularse y responder con subjetividad si la obra de arte no fuera también una cosa perceptible y distinguible y si esto sensible de

¹³ La *Introducción a la estética de Hegel* de A. M. Gethmann-Siefert es la exposición panorámica más representativa en este sentido en la actualidad (véase nota 6), fruto de una larga e intensa colaboración científica que no puede detallarse aquí. Para un inicio en español de esta nueva manera de exponer la filosofía del arte de Hegel, véase Vercellone (2004).

una obra de arte no apareciera con tal singularidad e individualidad que rebasara la mera respuesta de la percepción sensorial y demandara la del «sentido». La prestancia sensible hace que la demanda de respuesta sea «esencialmente para el espíritu; este debe encontrar una satisfacción mediante este material sensible» (PhK, p. 18). Ante lo sensible del arte tampoco respondemos con el deseo, con la necesidad de consumirlo o transformarlo, como ante un sensible particular y concreto, sino como pensantes. El interés del arte roza el interés de la inteligencia. En la consideración de los objetos, el arte los deja existir libremente, pero no con el objetivo de conocer en ellos lo universal de las cosas sensibles, como es el interés de la teoría: «El arte –dice Hegel– no hace esto, no pasa por encima de lo sensible que se le ofrece, sino que tiene como su objeto esto sensible como inmediatamente existe». (PhK, p. 20). Y en este punto Hegel sintetiza lo que estrictamente hay que hacer valer en su doctrina sobre el ideal y el carácter sensible del arte:

No nos queda nada más que decir, que la superficie sensible, *el aparecer de lo sensible en cuanto tal*, es el objeto del arte, mientras que la distribución externamente sensible de la materialidad concreta es para el deseo. Pero, por otra parte, el espíritu no desea el pensamiento, lo general, la estructuración de lo sensible, sino que lo que desea es lo sensible particular, abstraído de la armazón de la materialidad. El espíritu solo desea la superficie de lo sensible. De este modo, *lo sensible es elevado a apariencia* en el arte, y el arte está, por lo tanto, en el medio, entre lo sensible en cuanto tal y el puro pensamiento; lo sensible en él no es lo inmediato en sí autónomo de lo material, como piedra, planta o vida orgánica, sino que lo sensible es para algo ideal, pero tampoco lo abstracto ideal del pensamiento. Es *la apariencia sensible pura* y en forma más aproximada la configuración (PhK, pp. 20-21. Itálica mía).

De las notas de Hotho de 1823 a la edición de las *Lecciones* de Hegel en 1835 hay ciertamente ajustes exigidos por las labores de edición. Sin embargo, este planteamiento sobre el trabajo del arte en hacer de lo sensible pura apariencia permanece igual de contundente. El caso es que nunca se le prestó la atención debida, y en

lugar de ello el énfasis recayó siempre en la definición del arte como apariencia sensible de la idea. Quizá la ubicación del pasaje en el contexto de la revisión que hace Hegel acerca de lo que debemos aprovechar y lo que debemos revisar cuando nos proponemos determinar el concepto del arte le resta la prestancia con que se debió haber tomado, pues, por su alcance para comprender lo que es el arte y cómo procede como forma de la conciencia sensible, el planteamiento está a la altura de la doctrina del ideal. No es, por tanto, excusable que un planteamiento tan decisivo haya sido desatendido durante tanto tiempo por la interpretación establecida¹⁴.

La clave para entender el énfasis de Hegel en la forma de aparecer lo sensible en el arte es la concepción del arte como representación de una representación. La necesidad de concretizarla es

¹⁴ En la edición de las *Lecciones*, el texto reaparece reformulado de la manera siguiente: «Ahora bien, de esto se sigue que lo sensible debe por supuesto darse en la obra de arte, pero solo manifestarse como superficie y *apariciencia* de lo sensible. Pues el espíritu no busca en lo sensible de la obra de arte ni la materialidad concreta, la completud interna y la extensión empíricas del organismo que el deseo demanda, ni el pensamiento universal, solo ideal, sino que quiere presencia sensible, la cual debe, por supuesto, seguir siendo sensible, pero igualmente liberarse del andamiaje de su mera materialidad. Por eso en la obra de arte lo sensible, en comparación con el ser-ahí inmediato de las cosas naturales, es elevado a la mera *apariciencia*, y la obra de arte se halla *a medio camino* entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento ideal. *Todavía no* es pensamiento puro, pero, a pesar de su sensibilidad, *tampoco ya* mero ser-ahí material, como las piedras, las plantas y la vida orgánica, sino que en la obra de arte lo sensible mismo es algo ideal, pero que, no siendo lo ideal del pensamiento, al mismo tiempo se da exteriormente como cosa. Ahora bien, si el espíritu deja ser libres a los objetos sin descender a lo interno esencial suyo (con lo que dejarían por completo de existir para él exteriormente como singulares), entonces esta *apariciencia* de lo sensible se presenta ante él hacia fuera como la figura, el aspecto visible o el sonido de las cosas. [...] Pues estas figuras y estos sonidos sensibles aparecen en el arte no solo por sí mismos y su figura inmediata, sino con el fin de procurar con esta figura satisfacción a superiores intereses espirituales, ya que estos tienen el poder de provocar en el espíritu una asonancia y una resonancia desde todas las profundidades de la conciencia. De este modo, en el arte se *espiritualiza* lo sensible, pues en él lo *espiritual* aparece como sensibilizado» (L.E., p. 32).

lo que conmina al arte y al artista a representar perceptiblemente la apariencia de la vitalidad (sobre todo de la vitalidad espiritual o significativa que demande respuesta o interpretación por parte de los receptores), a hacer corresponder la apariencia sensible y el concepto y, para ello, a retrotraer las carencias de la naturaleza a la verdad, a lo que toca las inquietudes del espíritu, en una palabra, a que, frente a las representaciones que nos ofrecen los productos del arte, el espíritu se encuentre en lo suyo (véase LE, pp. 69-70). Lo notable en el pensamiento genuino de Hegel sobre el arte es que, gracias a su forma de saber sensible, el artista resuelve esta tarea del arte dentro de un modo de pensar y proceder que no abandona nunca la sensibilidad, y por ello se mueve de lo sensible a la apariencia de lo sensible, y no en la dirección descendente y pedagogizante de la idea a su sensibilización o ejemplificación en la apariencia sensible. Se está muy lejos de la metafísica platónica para pensar con tanta solvencia la apariencia del arte como la existencia de la idea, como la idea activa e influyente en la historia, como arte con reconocimiento e influjo en la cultura. Pues si el arte es una forma del saber, si en cuanto tal no puede darse sin otras y si cada una tiene su propia cultura y evolución, la cultura de la sensibilidad a la que pertenece el arte cambia con las otras y se ajusta sin perder actualidad. Justo aquí, en esta ubicación, es donde el perfil espiritual del artista resulta decisivo para la recepción, la producción y la transmisión de los contenidos y las formas del arte. Este proceso complejo del juego de los saberes en la historia de la cultura es el auténtico piso en que se apoya Hegel para explicar la historia de las formas universales del arte, la simbólica, la clásica y la romántica, como formas del ideal¹⁵.

15 La idea de que lo verdadero puede ser conocido de diversas maneras y de que los modos del conocimiento deben ser considerados solo como formas la desarrolla Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 24, nota 3. Esta misma idea la refiere Hegel al arte en sus *Lecciones* de 1826: el arte es «simplemente una forma (entre otras), por medio de las cuales el espíritu se trae a sí mismo al aparecer», y su característica es traerse al aparecer, al mundo y a la vida de la conciencia, como apariencia (véase Á, p. 3).

Las lecciones de Hegel sobre la pintura y su concepción del ideal

Dentro de las lecciones que Hegel le dedica a las artes particulares, las de la pintura son un ejemplo notable para ilustrar su concepción del arte como ideal. No solo documentan su atención al trabajo del arte en hacer de lo sensible apariencia, sino en ponerse siempre de nuevo a la altura de la época y de la cultura para, como arte, mantener en ella su relevancia. Su desarrollo histórico refina tanto la pintura como arte, que para la cultura moderna, en la que según Hegel su lugar por excelencia es una institución pública como el museo, «lo más conforme para el estudio y el goce pleno de sentido será por tanto una ubicación *histórica*» (LE, p. 632)¹⁶. Hoy ha perdido preeminencia este criterio de exposición museal, pero su interés en Hegel consiste en que en 1830, cuando se inauguró el Museo Real de Berlín, este era el criterio de avanzada, y Hegel había participado en los debates al respecto antes de la apertura del museo al público. Su convicción de que para más disfrute *estético* la colección debía estar expuesta con criterio *científico* estaba íntimamente ligada a la idea de que la historia de la pintura como arte era ante todo una historia de la cultura misma, una historia en la que se podía apreciar, por un lado, la función cambiante de la pintura en la sociedad y, por otro lado, la liberación moderna de la pintura hacia un arte con conciencia propia. Algo análogo a lo que ocurrió en el siglo xx con la pintura pura, cuando esta se redujo a sus medios básicos, el color y el plano, y la representación y la figuración se tornaron secundarias. El criterio de Hegel para la exposición de la colección en el Museo Real, pero también para la exposición del desarrollo histórico de la pintura en sus *Lecciones*, era el siguiente:

¹⁶ Refiriéndose a Hegel, James J. Sheehan logra formular una buena síntesis de la diferencia que hay entre el arte como factor de cultura en el mundo griego y en el moderno: para los griegos el arte era religión, para nosotros es impensable sin la mediación de la ciencia y la filosofía; los griegos se acercaban a sus estatuas con ofrendas, nosotros con monografías y manuales; los antiguos por el arte construían templos, nosotros para el arte construimos museos (véase Sheehan, 2002, pp. 135-137).

Se comienza con temas *religiosos* en una concepción todavía *típica*, con ordenamiento arquitectónico, simple, y una coloración sin elaborar. Luego el presente, la individualidad, la viva belleza de las figuras, la profundidad de la intimidad, el encanto y la magia del colorido van penetrando cada vez más en las situaciones religiosas, hasta que el arte se vuelve a la vertiente mundana, capta la naturaleza, lo cotidiano de la vida ordinaria o lo históricamente importante de acontecimientos nacionales del pasado y del presente, retratos y cosas por el estilo hasta lo más pequeño e insignificante, con el mismo amor que se había consagrado al contenido religioso ideal, y en esta esfera sobre todo alcanza no solo la más extrema perfección pictórica, sino también la concepción más viva y el modo más individual de ejecución (LE, p. 632)¹⁷.

Pero además del elogio de la apariencia sensible en el arte, el caso de la pintura ilustra también el modo como el arte, en cuanto él mismo es el ideal, al ir cambiando su apariencia según la cultura general y la cultura de la sensibilidad en ella, ha ido realizando a cabalidad su función histórica, precisamente poniéndose a la par con la cultura de su presente. El hecho de que en la cultura moderna el lugar óptimo para su función como factor de cultura sea la institución pública del museo, y no el palacio ni el templo, muestra claramente que el poder de orientación del arte en el *ethos* común de la cultura no ha desaparecido, pero se ha modificado. Al pasar la pintura de los lugares del poder político y religioso a un lugar público del patrimonio cultural para el disfrute general, el poder de orientación del arte ha dejado de ser determinante y de contenido. Tal función se ha restringido, pero el arte gana un lugar nuevo en

¹⁷ Aunque para la exposición del museo Hegel es partidario del criterio histórico, su explicación difiere del criterio histórico que defendía Alois Hirt, estrictamente ilustrativo y pedagogizante. Hegel estaba del lado de la concepción de K. F. von Rumohr, G. Waagen y W. von Humboldt, para quienes la exposición debía combinar lo histórico y lo estético. En la exposición de Hegel es muy clara esta concepción; su orden se refiere a la pintura bizantina, la italiana, la holandesa y la alemana, respectivamente. (véase Sheehan, 2002 y Pöggeler, 1996).

los modernos espacios de las libertades para el disfrute estético y el juicio reflexivo.

Hegel define la función histórica del arte en el mundo moderno como *formación formal* (*formelle Bildung*), como formador de cultura, en dos sentidos: como cultura, el mundo moderno es inconcebible sin el arte, pero, a la vez, el arte ya no puede demandar en ella la función orientadora determinante que antes tuvo y se le reconoció. Ya no es asunto del arte en la cultura moderna hacer de vocero o receptor de los contenidos de orientación histórica que deben regir la *praxis* del ciudadano moderno e ilustrado. Sin embargo, por su accesibilidad, en principio, para cualquiera, y en un sentido cercano a la concepción schilleriana de la educación estética del hombre, el arte sigue siendo un medio esencial de formación para la razón y la libertad. La restricción del arte, al pasar de ser el determinante de la cultura a ser solo un elemento de formación en ella, consiste en que la recepción del arte para el hombre moderno ya no es omniabarcante, indiscutida y de identificación, sin reflexión y apreciación, sino que las propuestas de orientación, de concepción y de intuición del mundo que aparecen en las obras de arte pasan por la confrontación autónoma, juiciosa o libre, y racional. Su función es motivar a la reflexión, no a inhibirla, como ocurre cuando el arte, el artista y los públicos son obligados a anexarse a un programa de política cultural dictatorial, sin más camino que la proclama de consignas en formas estatuidas. Estas situaciones chocan porque la idea de ilustración, que implica una concepción moderna de la sociedad y del Estado, riñe con la imposición de una misión de tal envergadura para el arte y el artista, para el que, por el contrario, en una cultura moderna, están abiertas todas las posibilidades de configuración, y para el arte, el riesgo del fracaso (véase Gethmann-Siefert, 2005, pp. 352-326).

Lo sublime y lo bello caracterizaron el ideal del arte de la forma simbólica y clásica. En el arte de la forma romántica, que para Hegel incluye lo que para nosotros hoy es el arte de la cultura moderna, el ideal del arte queda abierto y es una empresa riesgosa. Ya en Hegel se habla de este arte como arte de la disolución del ideal, pero no porque no lo tenga, sino porque el principio de este

arte es la subjetividad libre del artista, de modo que la determinación de los contenidos y las formas de la obra de arte quedan a su disposición, a la disposición de su humanidad con la humanidad: sublime, bello, no bello, ahora son opciones. Hegel criticó el principio de la ironía romántica, que sobre todo para las artes literarias era la poética o la estética de actualidad en su momento en Alemania, pero no lo criticó por la ironía en cuanto tal, que si no puede faltar en la vida, menos puede faltar en el arte. Les criticó el principio de la ironía a algunos teóricos del arte contemporáneos, como a los hermanos Schlegel, por plantearla como *el* programa artístico. Como programa, la ironía no solo involucra el arte en una tarea suicida, ya que una ironía programática banaliza la ironía misma, sino que, como principio hermenéutico programático, su estrategia resulta discutible para la comprensión e interpretación de las obras de arte, cuya singularidad requiere para cada cual una disposición diferente, en cuyo caso la ironía está fuera de lugar. Esto lo comprobaba Hegel en las interpretaciones del crítico literario y traductor L. Tieck, prácticamente el descubridor de Cervantes y Shakespeare para los alemanes. Tieck se había acogido al principio de la ironía de los Schlegel, pero él mismo la dejaba sin aplicación en las interpretaciones de las obras de Shakespeare. Hegel defendió, en cambio, un arte del *humor objetivo*, pues aunque en él prima el principio moderno de la subjetividad del artista, esta subjetividad del *humor objetivo* no es soberana ni se pone por encima de la humanidad, sino que participa de ella¹⁸.

Un debate como este pertenece a la preocupación genuina de Hegel por un arte confrontado con su época (tanto crítica como afirmativamente). Esta concepción no puede considerarse históricamente superada. Su gran fortaleza consiste, más bien, en

¹⁸ Para la crítica de Hegel al principio de la ironía de los románticos, véase LE, pp. 49-53. Para su planteamiento sobre el arte de la forma romántica como arte de la disolución del ideal, refiriéndose con ello al arte de su momento, véase LE, pp. 435-447. En el mismo aparte, al final, Hegel hace el elogio del arte del humor objetivo. Véase para ello el pasaje «El final de la forma artística romántica», LE, pp. 441-447.

mantener como ideal del arte esa solidaridad con las demandas espirituales para la humanidad de cada presente y en concebir una cultura de la sensibilidad, una auténtica cultura artística, gracias a la cual los artistas asumen con inteligencia e inventiva los contenidos y las formas del arte para acertar en su mentalidad y sus necesidades espirituales.

Bibliografía

- Bubner, R. (2001). Überlegungen zur Situation der Hegel Forschung. *Hegel Studien*, 36, 43-60.
- D'Angelo, P. & Duque, F. (Eds.). (1999). *La religión de la pintura: Escritos de filosofía romántica del arte*. Madrid: Akal.
- Gethmann-Siefert, A. M. (2005). *Einführung in Hegels Ästhetik*. München: Wilhelm Fink.
- Hegel, G. W. F. [Enz] (1970). *Werke in zwanzig Bänden*. (Band 8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*). Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. [EJ] (1984). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. [LE] (1989). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. [PhK] (1998). *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. [Ä] (2004). *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*. München: Wilhelm Fink.
- Jaeschke, W. (2003). *Hegel Handbuch: Leben, Werk, Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Novalis (2004). *Los aprendices de Sais. Cuento simbólico. La cristiandad o Europa*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pöggeler, O. (1996). Hegels Ästhetik und die Konzeption der Berliner Gemäldegalerie. *Hegel Studien*, 31, 9-26.
- Schiller, F. (1990). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Madrid: Anthropos.
- Sheehan, J. J. (2002). *Geschichte der deutschen Kunstmuseen: Von der fürstlichen Kunstkammer zur modernen Sammlung*. München: C. H. Beck.
- Vercellone, F. (2004). *Estética del siglo XIX*. Madrid: A. Machado.

Hegel y la «muerte» del arte

Rosario Casas

EN LA INTRODUCCIÓN A sus *Lecciones sobre la estética*, Hegel afirma que «considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros [...] algo del pasado» (LE, p. 14)¹. Esta afirmación, sin duda controversial, ha cobrado tal fuerza y tal independencia de su contexto original que, a mi modo de ver, ha impedido apreciar la reflexión hegeliana sobre el arte en su justa dimensión y en su justo lugar dentro de un sistema en el que desempeña un papel fundamental e irremplazable. Si tenemos en cuenta que Hegel ubica el arte dentro del espíritu absoluto, junto con la religión y la filosofía, como una de las prácticas mediante las cuales las comunidades dan cuenta de sus intereses sustanciales y actualizan su libertad, resulta sorprendente la larga y fructífera vida que ha tenido la idea de la «muerte» o «fin» del arte en el ámbito de la interpretación hegeliana.

La mayoría de las interpretaciones tradicionales tienden a ver

¹ En general, se citará la traducción al español de Alfonso Brotóns. Cuando hay discrepancias con la traducción al español, se incluye una traducción propia del original.

las afirmaciones de Hegel como una consecuencia indeseable de su pensamiento metafísico. Algunos, como Benedetto Croce, ven en las palabras de Hegel una «oración fúnebre» por el arte (véase Croce, 1992, pp. 302-303). Otros aceptan que Hegel no quiso decir que no se produciría más arte, pero sí que el arte había quedado relegado a un papel limitado y secundario en la Modernidad. Unos más solo ven en sus palabras una predicción acerca del arte del futuro, que se habría liberado finalmente del yugo de la filosofía y podría dedicarse a ser simplemente arte. En consecuencia, algunos creen que la filosofía del arte de Hegel carece absolutamente de relevancia hoy en día, mientras que otros, los que creen que es posible separar lo que está vivo de lo que está muerto en el pensamiento de Hegel, consideran que rechazar su metafísica no implica tener que rechazar su estética. Con esto, Hegel queda convertido en un historiador y crítico aceptable del arte, algunos de cuyos juicios pueden ignorarse por absurdos.

Pero la cuestión del carácter pasado del arte no es un elemento aislado, sino que constituye, más bien, el foco central de una constelación de problemas interrelacionados. Puesto que sería imposible tratar todo esto en el breve espacio de esta conferencia², mi propósito aquí, en el contexto de un curso cuyo objetivo es el de pensar a Hegel hoy, es ubicar la problemática dentro del campo de la interpretación tradicional de Hegel y abordar los textos que dieron origen al «mito» de la «muerte» del arte desde la perspectiva contemporánea de la llamada interpretación no metafísica de Hegel. Esta, al concebir el sistema de Hegel como un proyecto de autolegitimación de la Modernidad y continuación directa del proyecto crítico kantiano, nos permite pensar a Hegel hoy sin *nostalgia del absoluto* y abordar su filosofía del arte desde una nueva mirada que le haga justicia como disciplina filosófica de fundamental importancia.

La filosofía del arte de Hegel es a la vez la parte más conocida y menos comprendida de su sistema. Esta situación paradójica

2 De hecho, mi tesis de doctorado es precisamente un análisis de la filosofía del arte de Hegel desde la perspectiva de su polémica afirmación acerca del arte como cosa del pasado.

obedece, en parte, a la naturaleza del texto de las *Lecciones sobre la estética*, obra publicada póstumamente a partir de los cursos sobre el tema dictados por Hegel en Heidelberg (1817-1818) y Berlín (1823, 1826 y 1828-1829), que fueron editados por H. G. Hotho, discípulo del filósofo, y publicados por primera vez en 1835 como parte de las obras completas. Según algunos, el hecho de no haber sido redactado por el propio Hegel hace que el texto de las *Lecciones* haya sido considerado como más legible y comprensible que el resto de sus obras³. Pero su extensión ha conducido a que muchos se contenten con la lectura de la introducción, por lo que es notoria la tendencia a publicarla de manera independiente. Esta difusión de la introducción y las numerosas antologías que presentan fuera de contexto las afirmaciones de Hegel sobre un tema o género específico, como, por ejemplo, la tragedia, han contribuido a esa confusa situación de la que hablábamos.

Contribuye también a esta situación el hecho de que en la discusión filosófica actual predomine un uso selectivo de elementos de la filosofía del arte de Hegel. Esto quizá se debe, en parte, a la complejidad de sus planteamientos, a pesar de su aparente «sencillez», y, en parte, a ese prejuicio tan arraigado en nuestra época contra las grandes «narrativas», los sistemas y el concepto de totalidad. El problema es que en el caso de Hegel resulta imposible abordar el tema del arte sin tener en cuenta su proyecto global. Dicha tendencia a tomar, de manera ecléctica, algunos elementos de Hegel sin tener en cuenta el sistema como totalidad, o la misma filosofía del arte como totalidad, ha conducido a lo que Anne-Marie Gethmann Siefert ha llamado la fragmentación (*Zersplit-*

3 Esta tendencia no es nueva. Ya Glockner y Haym afirmaron en su momento que por ser la *Estética* una obra clara y legible, era recomendable como propedéutica para el estudio de la filosofía y que provocaba una reacción benéfica, comparada con la extrema dificultad de las demás obras de Hegel. Y, en nuestros días, Alfonso Llanos señala, en su prólogo al volumen 8 de su traducción de la *Estética*, que esta «no posee ni la ciclópea severidad de la *Lógica* ni la deslumbrante inspiración de la *Fenomenología*, pero sí el encanto y la gracia, la ductilidad y la elocuencia, la serena belleza que solo en fugaces instantes aparece en aquellos libros» (véase Hegel, 1985, p. 9).

terung) del sistema de la estética (véase Gethmann-Siefert, 1977, p. 128).

La interpretación tradicional de Hegel y la fragmentación del sistema de la *Estética*

Aunque dentro de la llamada interpretación tradicional o metafísica⁴ de la filosofía de Hegel hay posiciones bastante disímiles, a ellas las une su interpretación de Hegel como filósofo metafísico-religioso, es decir, como un filósofo que postula una entidad supra-sensible (Dios o una especie de mente cósmica) como fundamento último que se actualiza a lo largo de la historia a través de las mentes de sus criaturas, que le sirven de vehículo. Esto implica un sistema cerrado que desemboca en la declaración de varios «fines», como el fin de la historia y el fin del arte. Esta visión general de la filosofía de Hegel es compartida por sus críticos más influyentes, bastante disímiles entre sí: desde Marx, Kierkegaard y Heidegger hasta Gadamer, los pragmatistas norteamericanos y los postestructuralistas franceses. No obstante, algunos de los que aceptan esa visión tradicional del filósofo consideran que el pensamiento político y ético de Hegel, como también su pensamiento acerca del arte, puede ser apreciado independientemente de sus ataduras metafísicas⁵. Veamos algunos ejemplos.

-
- 4 El «renacimiento» de los estudios hegelianos en los Estados Unidos ha hecho que se vuelva estándar hablar de la visión tradicional o metafísica y de la visión no metafísica o postkantiana de Hegel. Véase, por ejemplo, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
 - 5 Robert B. Pippin resume así la visión tradicional de Hegel: «El punto esencial del Hegel “metafísico” siempre ha sido que Hegel debe entenderse como una especie de spinocista invertido, es decir, como un monista, que creía que los objetos finitos no existían “realmente” (solo existe la idea absoluta), que este Uno no era “sustancia” sino “sujeto”, es decir, mental (de ahí la inversión de Spinoza), y que no se trataba de un Uno parmenídeo, estático y eterno, sino que se desarrollaba en el tiempo, desarrollo este que de alguna manera es responsable de la forma y el curso de la historia política humana, así como de la historia del arte, la religión y la filosofía (todas estas formas del espíritu expresan el desenvolvimiento de la idea absoluta). Y, supuestamente, tal desarrollo solo es inteligible filosóficamente si se trascienden los

Charles Taylor, por ejemplo, describe el arte como uno de los tres «niveles» del espíritu absoluto, que define como «autoconocimiento de Dios por medio de los hombres» (Taylor, 1975, p. 470). Dichos niveles se hallan situados en orden ascendente, del menos adecuado (el arte) al más adecuado (la filosofía), en términos de ese autoconocimiento del espíritu. Así, para Taylor, la *Estética* es otra versión de la *Fenomenología*, solo que aquí se trata de la trayectoria del espíritu hacia el saber absoluto de sí mismo, comenzando por un conocimiento puramente intuitivo, es decir, el arte. Taylor toma como definición del arte la fórmula especulativa hegeliana según la cual el arte es «la manifestación sensible de la idea», con lo que este queda convertido en «vehículo» para lo que llama una «visión ontológica» (Taylor, 1975, p. 470). En cuanto a la afirmación acerca del carácter pasado del arte, Taylor sostiene que el mundo posterior a Hegel contradice su sistema, dado que para muchos de nuestros contemporáneos el arte ha remplazado a la filosofía como expresión de lo que es importante para ellos.

En su ensayo «The contemporary relevance of Hegel's Aesthetics», Dieter Henrich considera que los planteamientos de Hegel siguen siendo relevantes en cualquier reflexión acerca de la filosofía del arte, a pesar de lo que él ve como una contradicción entre las exigencias del sistema hegeliano (fin del arte) y las referencias del propio Hegel al futuro del arte. Así, Henrich afirma que en las lecciones de Hegel encontramos «una predicción acerca del arte del futuro que es estrictamente incompatible con la estructura sistemática de la estética de Hegel» (1985, p. 201), y cita como ejemplo un texto en el que Hegel sí prevé «una modernidad artística menos imponente que entroniza a un nuevo santo: “*humanus*”», que, según Henrich, consiste en:

[...] la forma de la humanidad que ya está en casa en su entorno, que ha superado la diferencia entre la experiencia subjetiva y el carácter coercitivo de las instituciones y que, a partir de esta conciencia, produce obras que ya no traen el mundo

límites de la lógica “reflexiva” y se adopta una lógica “dialéctica”, la lógica del flujo heraclíteo y aun de la contradicción» (Pippin, 1989, p. 4).

a la intuición, sino que emergen del conocimiento de lo que es actual (1985, p. 201).

Según Henrich, esto equivale a ver el arte reducido a lo que él llama el arte *Biedermeier*, un arte incidental, íntimo, producto del hecho de que Hegel no fue capaz de ser consecuente con las exigencias de coherencia del sistema, es decir, de condenar el arte de su época en cuanto «vestigio decadente del arte mismo» (1985, p. 201). Henrich concluye esto porque interpreta que, según Hegel, «no habrá arte alguno que pueda acomodar al mundo moderno en su forma» (1985, p. 200). No obstante, Henrich considera que aún no se ha llevado a cabo «la aclaración de la forma teórica del curso de su filosofía del arte, del potencial y de los límites de su marco conceptual» (1985, p. 204), tarea que sería importante no solo para contribuir a la superación de lo que Henrich describe como nuestra limitada comprensión de Hegel hasta el momento, sino para aportar a la reflexión sobre lo que una filosofía del arte debe ser y hacer.

Por su parte, Hans-Georg Gadamer entiende las afirmaciones de Hegel acerca del pasado del arte en el sentido de que en la Modernidad el arte ya no se entiende como la presentación evidente y no problemática de lo divino, como la habían entendido los griegos. Por el contrario, el arte parece requerir una justificación (véase Gadamer, 1986, p. 6), y la requiere porque en la época Moderna se ha perdido lo que Gadamer llama el mito, es decir, aquello que se puede narrar sin que suscite duda alguna, sin que nadie se pregunte si es cierto o no lo narrado (véase Gadamer, 1985, p. 68). Gadamer piensa que la atención que actualmente se le está prestando a la estética de Hegel es válida porque esta ofrece «lo que hasta ahora ha sido la única solución válida al conflicto entre la pretensión del arte de ser “supratemporal” y la singularidad histórica de la obra y del mundo, porque las piensa en su unidad y con ello convierte la totalidad del arte en “rememoración”» (Gadamer, 1989, p. 574). Aquí confluyen dos cosas, según Gadamer: el hecho que desde la aparición del cristianismo el arte haya dejado de ser la forma más elevada de la verdad y la manifestación de lo

divino, por lo cual el arte se ha vuelto reflexivo, y el hecho de que la etapa hasta la cual ha progresado el espíritu, es decir, la religión revelada y la filosofía, conducen a que el arte sea concebido a partir de ese momento exclusivamente como arte (véase Gadamer, 1989, p. 574). Es decir, para Gadamer, Hegel no logra liberarse de las ataduras metafísicas de la filosofía de la reflexión: el carácter cerrado de su sistema no puede hacerle justicia a la conciencia hermenéutica, porque concibe la experiencia en términos de algo que la supera, a saber, la ciencia. Gadamer interpreta la fórmula hegeliana del arte como «manifestación sensible de la idea» como su definición del arte y, en esa medida, como un rezago de platonismo, una «tentación idealista que no le hace justicia al hecho de que la obra nos habla en cuanto obra y no como portadora de un mensaje», cuyo significado solo puede ser recuperado en el nivel del concepto (véase Gadamer, 1986, p. 33). Aunque esto constituye para Gadamer una superación «peligrosa» del arte, señala que esa era precisamente la convicción de Hegel que lo llevó al problema del arte como cosa del pasado (véase Gadamer, 1986, p. 33). Por esto Gadamer concluye que, al definir el arte como manifestación sensible de la idea, Hegel no ha hecho más que revivir a Platón. Por eso la gran debilidad de su estética idealista consiste en su incapacidad para apreciar que el arte es precisamente una manifestación única de la verdad, cuya particularidad no puede ser superada (véase Gadamer, 1986, p. 37).

Finalmente, Arthur Danto, que parecería ser no un crítico, sino un continuador de Hegel, propone una versión de la tesis hegeliana del «fin» del arte que se ubica dentro de la línea tradicional de interpretación, ya que toma literalmente la supuesta declaración de Hegel sobre el fin del arte para desarrollar una teoría muy diferente. Danto parte de los que él llama los dos grandes movimientos de «deslegitimación» (*disenfranchisement*) de los que ha sido víctima el arte a manos de la filosofía: el primero consiste en el intento de hacer efímero el arte al considerarlo solo apto para producir placer, y el segundo consiste en la posición según la cual el arte es solo filosofía pero en «forma alienada» (Danto, 1986, p. xv). Los dos movimientos provienen de Platón. La posición y el proyecto de Danto

consisten en la «relegitimación», en contra de los dos movimientos antes mencionados. Así, Danto se dedicará a demostrar que, por una parte, la consideración estética es secundaria en la apreciación de las obras de arte, y, por otra parte, que es necesario separar arte y filosofía, en contra del derribamiento postmoderno de los límites entre los dos. Ubicado en la perspectiva de la interpretación «tradicional» que ve el arte solo como escalón hacia la filosofía, Danto interpreta a Hegel como un ejemplo de la «toma» del arte por parte de la filosofía, llegando incluso a decir que «la misión histórica del arte es hacer posible la filosofía» (Danto, 1986, p. 16). Así, Danto toma literalmente el fin del arte, no en el sentido de que no se produzca más arte, pero sí en el sentido de que «el arte llega a su fin en cuanto momento histórico», es decir, que ya no tiene significado histórico alguno (véase Danto, 1986, pp. 83-84). Según Danto, Duchamp es una clarísima confirmación de la superación del arte por parte de la filosofía, en el sentido de que sus obras plantean el problema de la naturaleza filosófica del arte desde el interior del arte mismo. Danto parece considerar inevitable esa integración del arte a la teoría, el hecho de que el arte llegue a su fin al convertirse en filosofía del arte. No obstante, esto no significa, según Danto, que no se produzca más arte: solo se trata del advenimiento de un arte «posthistórico», es decir, del arte producido cuando ya no hay más grandes narrativas maestras acerca del arte, pues estas, piensa Danto, terminaron con Hegel.

De este breve panorama se desprende que, a pesar de los diferentes énfasis y matices hallados en las interpretaciones de los autores seleccionados, hay un elemento que los une, esto es, el problema de si el arte efectivamente llega a su fin y en qué forma lo hace. Pero, a su vez, este problema se relaciona con la forma en que se comprenda el proyecto hegeliano y la relación entre arte, religión y filosofía. Parece generalizada la tendencia a concebir estas tres prácticas como vinculadas por una relación jerárquica, en la que la anterior es un mero peldaño hacia la siguiente, y la idea de que la filosofía constituye el estadio superior y final de un sistema cerrado cuyas implicaciones para la historia y el arte son poco menos que nefastas.

Pero, dado que hay amplia evidencia textual para afirmar que Hegel no estaba diciendo que no se produciría más arte, algunos ven una contradicción insalvable entre los requerimientos de un sistema que interpretan como cerrado y la supervivencia del arte. Otros sostienen que las predicciones de Hegel acerca del futuro del arte han resultado ser falsas o al menos inexactas, tal como lo comprueba el desarrollo artístico posterior, mientras que otros creen que ese desarrollo posterior no hace más que confirmar los pronósticos de Hegel. Y otros recurren a la solución de que este fin significa, por el contrario, la liberación del arte del yugo de la verdad, con lo que puede dedicarse a ser simplemente arte.

A mi modo de ver, este es uno de los problemas clave a abordar, pues aquí parece estar en juego un argumento bastante problemático que podría enunciarse de la siguiente manera: el arte es un algo x que, en ciertas épocas históricas, tiene como fin expresar una verdad y . Cuando no puede expresar esa verdad y , sigue siendo simplemente x . El problema es que, para Hegel, el arte no tiene un fin exterior a sí mismo y no es jamás un vehículo para algo. Por lo tanto, si asumimos el arte tal como lo entiende Hegel, es decir, esencialmente ligado a la verdad, la tarea de desentrañar lo que quiso decir Hegel al hablar del carácter pasado del arte se convierte en un reto mucho más exigente que si simplemente concebimos el arte como un agregado (x más y , o lo «puramente estético» más lo «extraestético») que no sufre sustancialmente si se le quita la y .

La interpretación no metafísica de la filosofía de Hegel

Ante este disímil panorama de interpretaciones unidas, no obstante, en su preocupación por el problema del fin del arte, que, a su modo de ver, deriva de su visión tradicional o metafísica del sistema hegeliano como sistema cerrado y del arte como manifestación de algún tipo de entidad suprasensible a la manera platónica, considero que la perspectiva no metafísica ofrece la posibilidad de abordar esos problemas de manera que se le haga justicia al proyecto hegeliano y que, al mismo tiempo, permita aclarar muchas

de esas aparentes inconsistencias en los planteamientos de Hegel acerca del arte. El *locus* clásico de esta visión no metafísica es el ensayo de Klaus Hartmann, «Hegel: A non-metaphysical view» (véase Hartmann, 1976, pp. 101-124), a partir del cual una serie de filósofos estadounidenses han abierto nuevas y sugestivas perspectivas para la comprensión del sistema hegeliano. Según Hartmann, Hegel es el continuador del proyecto kantiano, en el sentido de que demuestra cómo es posible proporcionar una explicación no dogmática, que se legitime a sí misma, de todas nuestras pretensiones de saber. Hartmann entiende el proyecto hegeliano como una «hermenéutica de las categorías», cuya característica principal es la sistematicidad, y el suyo propio como el de ofrecer una interpretación «mínima» de Hegel, centrada en el «núcleo sistemático» (Hartmann, 1976, p. 123) de su filosofía. Aunque Hartmann no entra a considerar la *Realphilosophie* y reconoce que podría criticarse su interpretación desde el punto de vista del historicismo de Hegel, anticipa esas posibles objeciones recordando las afirmaciones del filósofo en el prefacio a las *Lecciones sobre filosofía del derecho*, según las cuales «la filosofía es su propio tiempo aprehendido en el pensamiento». Así, la filosofía como sistema no predice el futuro, pero tampoco implica el fin de la historia, pues, como señala Hartmann, la «consecuencia hegeliana» sería que si las cosas cambian de manera significativa, sería necesaria «una nueva filosofía, una nueva reconstrucción», es decir, «la filosofía es histórica porque reconstruye una riqueza que es histórica, y es histórica también en el sentido de que es transitoria, siempre y cuando la historia cambie de manera tal que exija una nueva filosofía. Y, sin embargo, en todo esto, la filosofía es sistemática» (Hartmann, 1976, p. 122). Por esto termina Hartmann sugiriendo la necesidad de seguir explorando las áreas potencialmente problemáticas de la filosofía hegeliana a la luz de la lectura no metafísica. Precisamente esto, aunque con esenciales variaciones relacionadas con lo que Pinkard ha llamado la «socialidad de la razón» (véase Pinkard, 1994), es lo que hacen Terry Pinkard y Robert B. Pippin, cuyo abordaje del sistema total de Hegel ha abierto el camino para un verdadero diálogo actual con Hegel.

Según Pinkard, la *Fenomenología del espíritu* es:

[...] la reflexión filosófica acerca de quiénes somos en la vida moderna. Es la explicación de cómo llegamos a ser las personas para quienes el «saber absoluto» –es decir, el llegar a una comprensión reflexiva no metafísica por parte de la comunidad humana de lo que esta debe tomar como fundamento confiable para sus creencias y acciones– no es una *mera* posibilidad, sino algo que caracteriza esencialmente nuestra autocomprensión (1994, p. 267)⁶.

Así, de acuerdo con Pinkard, la *Fenomenología* termina con la enunciación del proyecto moderno, es decir:

[...] la creación de una comunidad reconciliada que uniría el proyecto *intelectual* de la vida moderna –el intento de crear una forma de vida que se fundamente a sí misma– con el proyecto *práctico* de la vida moderna, el intento de crear una forma de vida de individuos que se determinen a sí mismos (1994, p. 269).

El posterior desarrollo del sistema hegeliano es interpretado por Pinkard como el esfuerzo por completar ese proyecto esbozado en la *Fenomenología*.

De manera similar, en *Modernism as a philosophical problem*, Pippin parte del que considera el problema central de la Modernidad, y que Kant dejó sin resolver: la autonomía, y ve a Hegel más bien como el defensor de «un proyecto crítico radicalmente extendido» (1991, p. 67) que rechaza cualquier tipo de dependencia de lo «positivo» y lo meramente dado. Solo hay, para Hegel, lo que hemos llegado a considerar como dado. Se trata de lo que Pinkard ha llamado la «paradoja kantiana», es decir, el hecho de que «parece

6 El saber absoluto, según Pinkard, es «la forma en que el espíritu absoluto se articula en la vida moderna; es la práctica mediante la cual la comunidad moderna se piensa a sí misma sin tratar de postular ningún tipo de “otro” metafísico. [...] El saber absoluto es la reflexión interna acerca de las prácticas de una comunidad moderna que toma sus estándares de autoridad como provenientes únicamente de la estructura de las prácticas que ella utiliza para legitimarse y autenticarse» (1994, p. 262).

requerirse simultáneamente de nosotros que no tengamos una razón antecedente para la legislación de cualquier máxima básica y que sí la tengamos» (Pinkard, 2002, p. 226). Dicha paradoja surge, como dice Pippin, del hecho de que seamos libres, pero al mismo tiempo estemos sujetos a alguna máxima no impuesta por nosotros mismos, o, como dice Pinkard, del hecho de que si la voluntad se impone una tal ley a sí misma, debe hacerlo por alguna razón (de lo contrario sería una voluntad sin ley, o sea, no libre), pero esa razón no sería autoimpuesta. La solución kantiana de acudir a un «hecho de la razón» no satisface a Hegel, pues ve allí rezagos de «positividad». La respuesta de Hegel será la de reafirmar la razón como legisladora de sí misma, sin recurrir a la postulación de un sujeto absoluto o divino, suprasensible y trascendente.

En la formulación de Pinkard, la solución de Hegel a la paradoja kantiana consiste en entenderla en términos sociales, en términos de la «socialidad» de lo que significa ser un agente, es decir, *Geist*: quiénes somos en cuanto agentes depende de que mantenemos una interpretación de lo que somos a lo largo del tiempo. Nuestra agencia en cuanto autointerpretación implica tomar una posición sobre lo que significa ser humano, sobre aquellos intereses más elevados o sustanciales de la humanidad. Así, lo que significa ser humanos es siempre una pregunta, pues está abierto a interpretaciones diferentes de lo que somos. Nos convertimos en el tipo de agentes que somos cuando actualizamos ciertas autointerpretaciones a través de la forma en que las realizamos en la práctica. Esta posición «negativa» hacia nosotros mismos (es decir, el hecho de que somos lo que somos en la medida en que nos interpretemos como tales agentes) produce una *Zerrissenheit*, un conflicto o ruptura que requiere ser sanada. El proyecto de Hegel consiste en proporcionar lo que Pippin llama una «gran narrativa» de lo que ha contado para nosotros, de lo que ha tenido autoridad para nosotros en un momento dado. Esto quiere decir que el estatus de agente no es algo dado (no es un hecho metafísico o empírico, como dice Pinkard), sino algo logrado, un estatus normativo que nos es conferido socialmente: «Dado que un agente no puede asegurar el carácter vinculante de un principio por sí solo, necesita el

reconocimiento de otro agente en el sentido de que el principio es vinculante para los dos» (Pinkard, 2002, p. 227). Ese espacio social dentro del que nuestra agencia adquiere forma como una norma es un espacio de compromisos y derechos⁷ que tiene una estructura mediada o inferencial, es el espacio en el que nos ubicamos cuando asumimos ciertos roles, cuando damos razones para nuestras afirmaciones, cuando exigimos cierto tipo de tratamiento con base en lo que creemos que somos, cuando reconocemos a los otros como portadores del derecho a asumir ciertas posiciones dentro de la comunidad. Así, un espacio social se caracteriza por lo que cuenta dentro de él como el conjunto de reglas que le sirven de directrices a los agentes para justificar sus creencias y guiar sus acciones. Y cuando un conjunto tal de razones y explicaciones se socava a sí mismo, se requiere un nuevo marco explicativo que supere las deficiencias o contradicciones del marco anterior, de manera tal que no se socave a sí mismo. Es por esto que las diferentes formas de vida han desarrollado explicaciones o narrativas, como las llama Pippin, de por qué lo que toman como autoridad posee, en efecto, ese carácter de autoridad. Esto, precisamente, es lo que significa *Geist* o espíritu.

Cuando hay un reconocimiento mutuo entre sujetos autoconscientes, mediado por una tal comprensión compartida autoconsciente de lo que cuenta para ellos como una razón válida para la creencia y la acción, [...] tenemos una relación de lo que Hegel llama espíritu. Espíritu –*Geist*– es una forma de vida autoconsciente, es decir, una forma de vida que ha desarrollado

7 Esta idea de espacio social está inspirada, según Pinkard, en los planteamientos de Jay Rosenberg y Robert Brandom. Al respecto, véase 1) Rosenberg, J. (1986). *The thinking self*. Philadelphia: Temple University Press, 2) Brandom, R. (1994). *Making it explicit: Reasoning, representing and discursive commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 3) Brandom, R. (2002). Holism and idealism in Hegel's Phenomenology. *Tales of the mighty dead: Historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press y 4) Brandom, R. (1999). Some pragmatist themes in Hegel's idealism: Negotiation and administration in Hegel's account of the structure and content of conceptual norms. *European Journal of Philosophy*, 7, 164-189.

una serie de prácticas para reflexionar acerca de lo que ella considera como ley para sí misma en cuanto a si dichas prácticas concuerdan con sus propias pretensiones y alcanzan las metas que se habían impuesto a sí mismas (Pinkard, 1994, pp. 8-9).

O, como dice Pinkard metafóricamente, espíritu es una forma de espacio social que reflexiona acerca de sí mismo, de si es satisfactorio en términos de sí mismo. Por esto, *espíritu* no denota para Hegel una entidad metafísica, sino más bien una relación fundamental entre personas que media su conciencia de sí, y, por ende, es la forma en que los individuos reflexionan acerca de lo que han llegado a tomar como portador de autoridad para ellos⁸.

Pippin comparte esta interpretación de Hegel como proponente de una concepción histórica de la agencia dentro de la que somos reconocidos como agentes en virtud de que somos reconocidos socialmente como poseedores de ese estatus, pero la plantea en términos diferentes al afirmar que en esto, precisamente, consiste el idealismo hegeliano. Hegel es un idealista porque:

[...] cree que las comunidades son como son básicamente debido a la forma en que se comprenden a sí mismas y lo que valoran, y estos criterios y valores son lo que son debido a las insuficiencias determinadas de anteriores intentos de autocomprensión y autolegitimación (Pippin, 1991, p. 69).

Por eso la filosofía, según Hegel, es una *Nachbildung*, una reconstrucción de lo que hasta su momento han sido esas formas de autolegitimación. Desde el punto de vista de Pippin, que es compartido por Pinkard, esta concepción de la filosofía hace posible que en el sistema de Hegel haya lugar para las insuficiencias lógicas de las formas de pensamiento que presuponen esas actividades de

8 Pinkard cita el § 378, Zusatz, de la *Enciclopedia*, donde Hegel afirma que el espíritu no es algo que esté en reposo ni «una esencia ya terminada antes de sus “apariciones” (*Erscheinen*), una esencia que se esconde tras la montaña de esas apariciones, sino algo que solo es actual (*wirklich*) a través de las formas determinadas de su necesario revelarse a sí mismo» (Pinkard, 1994, p. 347).

autolegitimación y para las manifestaciones sociales de esas insuficiencias en la vida histórica concreta.

Por esto la solución de Hegel al problema que Kant no pudo resolver fue la de ver cada principio, o axioma, o metodología, o institución, como algo provisional desde el punto de vista histórico, dado que son el producto, el resultado, de alguna auto-determinación colectiva. Por este motivo, dentro del sistema de Hegel, no es posible resolver la cuestión de qué es lo que ha llegado a contar como explicación válida apelando a un principio explicativo último ni a un ideal regulativo de ningún tipo. Así, concluye Pippin que la explicación hegeliana del saber absoluto nada tiene que ver con el intento de proporcionar una explicación «final» o «definitiva», dado que el proceso de formación de los conceptos es un producto histórico evaluable solo en cuanto a su potencial y determinada superioridad en relación con estándares anteriores. Pues, como dice Hegel en la *Lógica*:

La identidad de la idea consigo misma es una y la misma cosa con el *proceso*; el pensamiento que libera la realidad de la apariencia de la variabilidad carente de fin, y la transfigura en idea, no debe representarse esta verdad de la realidad como el muerto reposo, como una pura imagen, apagada, sin impulso o movimiento, como un genio o un número o un pensamiento abstracto. La idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la oposición más áspera; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que la engendra eternamente y la supera eternamente, fundiéndose en ella consigo misma (CL, p. 665).

Esto implica la esencial apertura de un sistema que, según Pippin, no aceptará ninguna explicación filosófica, ni principio, ni axioma sin lo que llama una «fenomenología» de por qué hemos llegado a considerar indispensable una explicación tal y sin una lógica o reconstrucción de las implicaciones categoriales de dicha explicación. En este sentido, según Pippin, no hay en la concepción de Hegel ni una teleología que determine necesariamente el curso de la historia ni una implicación de que las comunidades cambien

de manera súbita y contingente. No es que las comunidades («es-píritu») simplemente adopten nuevas agendas, dado que la autoridad de los principios y criterios básicos se halla vinculada a supuestos compartidos acerca de la justificación de esas normas. Por lo tanto, no sería posible llegar a la explicación de una nueva agenda sin, al mismo tiempo, contar con una explicación de lo que falló en el consenso anterior y de por qué esas deficiencias llevarían a la nueva solución (véase Pippin, 1991, p. 74).

Hacia una interpretación no metafísica del carácter pasado del arte en Hegel

Esta nueva visión del proyecto hegeliano abre, a mi modo de ver, un nuevo camino para la interpretación de las polémicas afirmaciones de Hegel sobre el carácter pasado del arte. Estas aparecen por primera vez en la introducción, en la sección dedicada a refutar las objeciones a una filosofía del arte entendida como la ciencia que considera «no lo bello en general, sino puramente lo bello del arte» (LE, p. 7). Si bien Hegel se conforma con el nombre de «estética» para designar esta ciencia, dado el uso extendido que ha cobrado, desde los primeros renglones aclara que dicho término es inadecuado, dado que designa «la ciencia del sentir» desde su nacimiento como disciplina filosófica en una época en la que «las obras de arte eran consideradas en relación a los sentimientos que debían producir» (LE, p. 7). La filosofía del arte, tal como la entiende Hegel, no solo no ve el arte desde este punto de vista, sino que también excluye lo bello natural. La superioridad de lo bello del arte radica para Hegel en que «la belleza artística es la belleza nacida y vuelta a nacer del espíritu» (VÄ, p. 14; LE, p. 8) y, por ende, se halla siempre vinculada a la libertad. Por este motivo, Hegel refuta las posibles objeciones de quienes no creen que el arte sea digno de un tratamiento científico debido a que lo consideran «solo un ameno juego», algo que se sirve «del engaño y la apariencia» (LE, p. 10) para lograr sus efectos. El problema radica en que quienes así piensan le están otorgando un carácter ancilar al arte, interpretándolo como algo que sirve a un fin exterior a sí mismo y que, por lo tanto, no es libre. Por el contrario, Hegel con-

sidera al arte como una de las prácticas, junto con la religión y la filosofía, mediante las que las comunidades humanas expresan «lo divino, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprensivas del espíritu» (LE, p. 11). Cabe destacar aquí el hecho de que Hegel caracterice el arte mediante una serie de oposiciones y no mediante una enumeración. Tal como está formulada la caracterización, el arte no expresa lo divino más los intereses más elevados del hombre y más las verdades más comprensivas del espíritu, sino que expresa lo que él llama *lo divino*, término que está seguido de dos oposiciones, sin el uso de las conjunciones que harían de esto una mera enumeración de tres elementos. El humanismo radical que plantea aquí Hegel resulta perfectamente coherente con sus afirmaciones respecto a la superioridad de lo bello artístico y a la necesidad del arte.

Y es que, para Hegel, «cualquier ocurrencia, por desdichada que sea, que se le pase a un hombre por la cabeza será *superior* a cualquier producto natural, pues en tal ocurrencia siempre estarán presentes la espiritualidad y la libertad» (LE, p. 8). Siendo esto así, el arte, que, a diferencia de esa ocurrencia que puede ser innecesaria y efímera, es una necesidad humana, según Hegel, adquiere una importancia única como una de las prácticas desarrolladas por el espíritu, es decir, la comunidad humana, para reflexionar acerca de lo que cuenta y vale como ley para sí misma. ¿En qué consiste esta necesidad del arte que Hegel describe como «absoluta» (LE, p. 27)? Consiste en que el hombre, en cuanto «conciencia pensante» hace *para sí* lo que él es y lo que es en general. Mientras que las cosas de la naturaleza son «inmediatas y de una vez (*einmal*)», «el hombre, en cuanto espíritu, se *duplica*» a sí mismo, en el sentido de que, por una parte, es como las cosas naturales, pero, por otra parte, es *para sí*, es decir, «se intuye, se representa, piensa y solo por este activo ser-para-sí es espíritu» (LE, p. 27). Esto significa que ser *Geist* consiste en una actividad de constante autointerpretación que, según Hegel, se lleva a cabo tanto teóricamente como a través de la práctica; una autointerpretación del trabajo que el hombre, en cuanto sujeto libre, realiza para «quitarle al mundo exterior su esquivia extrañeza» (LE, p. 27) y transformar al mundo natural en

mundo humano. Esa «esquiva extrañeza» es lo que Hegel llama la «prosa» del mundo tal como se le aparece a la conciencia del individuo: una masa de detalles aislados, de escisiones, de dependencias: «un mundo de finitud y mutabilidad, de enredo en lo relativo y de opresión de la necesidad» (LE, p. 111). Así, el arte, como producto del trabajo del hombre libre, posee una necesidad «absoluta», en el sentido de que es una de las prácticas mediante las que se asume una posición ante lo que significa ser humano, ante lo que esencialmente nos importa –eso que Hegel llama los intereses más elevados y las verdades más comprensivas de una comunidad–, lo que implica ver más allá de la superficie caótica de ese mundo prosaico. Concebir el mundo artísticamente, o «poéticamente», como diría Hegel, significa verlo ya desde el punto de vista de la unidad, a través de la individualidad concreta que es la obra de arte. Dada esta necesidad absoluta del arte, resulta evidente que Hegel no podría estar considerando la posibilidad de una muerte o fin del arte en el sentido de que dicha actividad llegara a convertirse en innecesaria y desapareciera.

Al rechazar de manera contundente el carácter ancilar del arte, que haría del arte un mero vehículo para un mensaje, Hegel está rechazando, contrariamente a lo que muchos creen, la idea de que el arte sea una especie de agregado de «lo estético» y lo «extraestético». El arte no es algo –llamémoslo x – a lo que en ciertas épocas se le agrega una y –una verdad, un mensaje– que no afecta de ninguna manera el carácter esencial de x . Contrariamente a lo que plantea Gadamer, Hegel sí parte del hecho de que la obra de arte nos habla en cuanto obra y no como mera portadora de un mensaje, y es precisamente este carácter único de la obra de arte el que hace imposible esa otra modalidad de la «muerte» del arte, que consistiría en ser devorado por la filosofía. Pues solo si se concibe el arte como receptáculo para un mensaje se puede afirmar que el mensaje puede ser retomado por la religión o por la filosofía y que aún sin el mensaje el receptáculo sigue siendo arte. Pero no es esto lo que piensa Hegel. Por el contrario, Hegel concibe la obra de arte como una relación entre contenido y forma en la que resulta imposible separar esos elementos, pues la unidad que son es la obra de

arte misma. La obra de arte es para Hegel un diálogo, «un objeto efectivamente real (*wirkliches*), singularizado (*vereinzelt*)», que «no es para sí, sino para nosotros, para un público que [la] contempla y disfruta». Hegel cita el ejemplo de una obra de teatro para recalcar que allí los actores no hablan solo entre sí, sino con nosotros, por lo que «toda obra de arte es un diálogo» (LE, p. 192) con cualquiera que la enfrente.

Lo que tenemos ante nosotros no es un mero receptáculo para un mensaje, sino un mundo creado, con respecto al cual Hegel enfatiza su carácter de «hechura». De aquí el rechazo de Hegel a cualquier naturalismo, entendido como fiel copia de la realidad. Una obra de arte nos encanta no porque sea «natural», sino porque ha sido hecha (por el hombre) de tal manera que lo parezca. La fórmula o «abreviatura especulativa» del arte como «*das sinnliche Scheinen der Idee*» no es una *definición* de lo bello ni implica una relación entre apariencia y esencia del tipo descrito en la «Lógica de la esencia». En la unidad indisoluble de forma y contenido que es la obra de arte no hay un «detrás» que se muestre a través de un vehículo, ya que el espíritu no es una «esencia abstractamente más allá de la objetualidad (*Gegenständlichkeit*)», sino una «configuración sensible» que no pretende «hacer aprehensible a través del medio sensible el concepto como tal en su universalidad», dado que «precisamente la unidad de este con la apariencia individual es la esencia de lo bello y de su producción por el arte» (LE, p. 78). Así, el arte ni pretende ni puede hacer lo mismo que la filosofía, y por esto mismo es irremplazable. De esto se desprende que no hay en Hegel un fin del arte tal como lo planteaba Gadamer, en el sentido de que no se le haga justicia al concepto de obra y que el contenido o mensaje del arte sea recuperado al nivel del concepto, y tampoco hay, como piensa Danto, una nueva toma del arte por parte de la filosofía, para la que el arte sería un mero preparativo.

El pasado del arte

Entonces, ¿qué querría decir Hegel con su afirmación acerca del carácter pasado del arte? Con el fin de aproximarnos a una respuesta, resulta necesario enfocarnos en las observaciones de Hegel

con respecto a la Modernidad como un tiempo no propicio para el arte. La cultura moderna, señala Hegel, dominada por el entendimiento o *Verstand*, ha hecho del hombre un «anfibio», un ser que se ve obligado a vivir en dos mundos contradictorios.

Por una parte, vemos al hombre prisionero de la realidad efectiva común y de la temporalidad terrena, agobiado por la necesidad y la miseria, acosado por la naturaleza, enredado en la materia, en fines sensibles y en su disfrute, dominado y arrastrado por impulsos naturales y pasiones; por otra parte, se eleva a ideas eternas, a un reino del pensamiento y la libertad, se da en cuanto voluntad leyes y determinaciones universales, despoja el mundo de su animada, floreciente realidad efectiva, y la disuelve en abstracciones, pues el espíritu ahora únicamente afirma su derecho y su dignidad en la ausencia de derechos y en el maltrato de la naturaleza (LE, p. 43).

El entendimiento es incapaz de superar estas oposiciones –la «paradoja kantiana» de la que hablaba Pinkard– y, por ello, la solución permanece en el plano del «deber ser» (LE, p. 43). La pregunta clave es, entonces, según Hegel, si esta oposición constituye la verdad. Y, dado que la verdad no es jamás unilateral (*einseitig*) para el filósofo, cuando la cultura llega a una tal contradicción, la tarea de la filosofía consiste en superar esas contradicciones, demostrando que la verdad no reside en ninguno de los dos extremos, sino en «la reconciliación y la mediación» (LE, p. 43) de los dos, y que esa mediación no es una mera exigencia, sino «lo en y para sí» que se logra y que continuamente se está logrando. Con esto queda claro que esa práctica de autointerpretación, de dar cuenta de lo que para una comunidad ha llegado a ser válido, que lleva a cabo la filosofía es un proyecto abierto que no culmina de manera definitiva, pues, como agrega Hegel, la filosofía permite una «penetración pensante» en la esencia de la oposición solo en la medida en que muestra que la verdad consiste en «la disolución de la oposición, y ciertamente no de un modo tal que esta y sus lados no sean *en absoluto*, sino que sean en reconciliación» (LE, p. 43). Pero, como ya habíamos señalado, y tal como Hegel vuelve

a reiterar a continuación del texto anterior, el arte es otro de los medios que disuelven y llevan a la unidad «aquella oposición y contradicción entre el espíritu que se apoya abstractamente en sí y la naturaleza –tanto la que se manifiesta exteriormente como la interior del sentimiento y el ánimo subjetivos–» (LE, p. 44). Sin embargo, a diferencia de la filosofía, el arte presenta (*darstellt*) esa oposición reconciliada en la forma de «configuración artística sensible» (LE, p. 44), y precisamente en este «desvelar» (*Enthüllung*) y «presentar» (*Darstellung*) es que el arte tiene su fin en sí mismo.

Así, el arte, como una de las prácticas desarrolladas por ese espíritu absoluto o comunidad humana que no acepta nada como dado, sino que despliega su esencia en esa constante actividad de autointerpretación, y que por esto mismo es «absoluto», es decir, que no requiere un fundamento exterior a sí mismo, no solo es necesario, sino digno de una consideración filosófica. A partir de la discusión anterior queda claro que el arte no es un mero escalón hacia la filosofía y que la filosofía no hace mejor lo que el arte hace, dado que hay una diferencia fundamental en el modo de proceder de esas dos prácticas. Lo que las une es el ser ambas formas de concebir el mundo fragmentado desde la perspectiva de la unidad.

Ahora bien, en la Modernidad, una cultura de la reflexión de la que es imposible sustraerse, le resulta al arte más difícil hallar «para el espíritu de un pueblo la expresión artísticamente conforme» (LE, p. 442). Esta dificultad rige para el «nosotros» al que alude Hegel cuando afirma que el arte es «para nosotros» algo del pasado y para el artista moderno, «inmerso en tal mundo reflexivo y sus relaciones» (LE, p. 13). El proyecto de la Modernidad entiende la libertad como autodeterminación y, en cuanto tal, las obras de arte ya no suscitan solo «goce inmediato» en el sujeto moderno, sino que también reclaman su «juicio», la «consideración pensante» (LE, p. 14). Esta situación no puede entenderse, según Hegel, como:

[...] una mera desgracia contingente que le sobreviniera al arte desde fuera por la miseria del tiempo, sino que es el efecto

y el progreso del arte mismo lo que [...] en este camino mismo proporciona a cada paso una contribución a que se libere a sí mismo del contenido [presentado] (*dargestellt*) (LE, p. 42)⁹.

Es decir, el que el arte no suscite solo goce, sino que reclame un juicio y una reflexión, no es una situación de «decadencia del arte» en un tiempo específico, sino que es un estadio alcanzado por el arte.

Esa narrativa de cómo el arte ha llegado a este punto es lo que nos proporciona la filosofía del arte de Hegel. Se trata de una reconstrucción de cómo el arte, a través de sus diversas formas, ha interpretado lo que históricamente ha contado como «absoluto» para la conciencia, es decir, aquellos intereses más elevados de una comunidad, y ha llevado en sí mismo el principio de su modo de configuración (véase LE, p. 444). Para el arte moderno o «romántico», como lo llama Hegel, como forma de autointerpretación de una época cuyo principio rector es la subjetividad, lo que se ha convertido en algo del pasado es la atadura a un contenido particular y a un modo de presentación solo adecuado a ese contenido¹⁰. Y esto porque «el espíritu solo se ocupa de los objetos en la medida en que en estos hay algo secreto, no revelado» (LE, p. 443). Hegel parece estar diciendo que ese «secreto» que el arte, junto con la religión y la filosofía, ha intentado revelar a lo largo de la historia, es decir, aquello que significa ser humano y que cuenta para ese ser humano, ya ha sido realizado históricamente en el Estado moderno de derecho y que esa «socialidad» de la agencia de la que hablaba Pinkard ha sido comprendida tanto histórica como conceptualmente. Es en este sentido que Hegel habla de «disolución» del arte romántico. Así como el arte clásico se disolvió cuando los individuos ya no se sintieron plenamente identificados con la vida

9 Traducción modificada para evitar la confusa traducción de Brotóns, según la cual «representación*» equivale a *Vorstellung*, y «representación**» equivale a *Darstellung*.

10 «La sujeción a un contenido particular y a una clase de representación** (*Darstellung*) solo idónea para este material es para el artista actual algo pasado» (LE, p. 443).

de la *polis* griega, cuando la interioridad individual ya no halló su adecuada (es decir, completa) expresión en lo sustancial de esa *Sittlichkeit*, ahora, cuando impera la subjetividad, se presenta una nueva disolución, en el sentido de que el sujeto moderno exige algo más que la configuración artística para satisfacer sus necesidades de juicio y reflexión.

Pero, entonces, ¿no se habrá suprimido la necesidad del arte? ¿No estará Hegel hablando realmente del fin del arte? Hegel responde que no. Esa «disolución» del arte romántico es un ir más allá de sí mismo (*Hinausgehen*) del arte, «pero dentro de su propio ámbito y en la forma del arte mismo» (LE, p. 60). Esa forma del arte es la individualidad concreta de la obra de arte que, no obstante, ya no está atada a un contenido específico, sino que implica:

[...] un retorno del hombre a sí mismo, un descenso en el interior de su propio pecho, con lo que el arte aparta de sí toda limitación fija a un círculo determinado del contenido y de la aprehensión, y hace del *humanus* su nuevo santo: la profundidad y altura del ánimo humano como tal, lo universalmente humano en sus alegrías y sufrimientos, sus afanes, actos y destinos. Con esto el artista extrae su contenido de él mismo y es el espíritu humano que se determina efectivamente a sí mismo, que considera, trama y expresa la infinitud de sus sentimientos y situaciones, al que nada que pueda devenir vivo en el pecho humano le es ya extraño (LE, p. 444).

Eso quiere decir que, para Hegel, es «lo impercederamente humano» en su infinita variedad lo que «puede constituir ahora el contenido absoluto de nuestro arte» (LE, p. 445). Ante la imposibilidad de que surjan en nuestra época un Homero, un Sófocles, un Dante, un Ariosto o un Shakespeare, ya que «lo tan magníficamente cantado, lo tan libremente expresado, expresado está», Hegel afirma que «solo el presente está fresco» (LE, p. 445), con lo que abre, a mi modo de ver, una posibilidad para el arte de la Modernidad. Pero dado que la filosofía y la filosofía del arte solo pueden reconstruir lo que ha sido hasta su momento (pues consisten en una *Nachbildung*), Hegel no va más allá de lo que es la práctica artística en su momento. Esa liberación de un contenido

específico ha conducido a dos «formas disolutorias del arte romántico»: aquélla en la que el artista se pierde en la exterioridad contingente para dedicarse a la imitación de la naturaleza (algo que Hegel criticó siempre) y «el devenir libre de la subjetividad según su contingencia interna» (LE, p. 445) en el humor. No obstante, Hegel llama la atención sobre una forma que supera esos dos extremos, que consiste en que el espíritu y la conciencia se involucren de lleno en las circunstancias o situaciones y se detengan allí, para hacer del objeto algo nuevo, bello e intrínsecamente valioso (véase LE, p. 446). Queda, pues, claro que Hegel nunca previó ni el fin del arte ni su «toma» por parte de la filosofía. Lo que cambia radicalmente en la Modernidad es la forma en que el arte nos importa, pero esto no significa que desaparezca la necesidad del arte o que la obra de arte deje de ser lo que es: una individualidad concreta que nos interpela en cuanto obra, es decir, en cuanto práctica de autointerpretación de lo que vale para nosotros.

Volviendo a las críticas de Henrich, para quien el arte en su etapa final se vería reducido a un arte *Biedermeier*, un arte incidental, íntimo y en el fondo decadente e incapaz de acomodar el mundo moderno en su forma, conviene hacer algunas observaciones finales. Aunque el término *Biedermeier* se usó originalmente para describir un estilo de muebles muy populares en la Viena del siglo XIX, con el tiempo llegó a designar un tipo de arte y arquitectura, e incluso un estilo de vida centrado en la vida privada, durante el periodo comprendido entre 1815 y 1848, un arte burgués y ensimismado. Se trata de una cultura burguesa, volcada hacia el círculo familiar y de amigos cercanos, amante del retrato, de los paisajes y de las naturalezas muertas e imitadora del estilo de vida de la aristocracia. A mi modo de ver, ese arte descrito por Hegel, que implica un instalarse de lleno en la actualidad, no para imitarla, sino para hacer de ella algo nuevo, bello y valioso, y del que es un ejemplo el Goethe del *Diván*, nada tiene que ver con el *Biedermeier*. Además, considero que al caracterizar la novela como la «moderna epopeya burguesa» que presupone una realidad (*Wirklichkeit*) «ordenada prosaicamente, sobre cuyo terreno le reintegra a la poesía su derecho perdido (en la medida en que sea posible dada esa presupo-

sición)» (LE, p. 786), Hegel le abre la puerta a una literatura moderna, que no se disuelve precisamente porque su esencia consiste en la colisión entre sujeto y mundo prosaico. Así, pues, sí sería posible un arte libre, eminentemente moderno, que le dé «forma», es decir, que conciba poéticamente el mundo prosaico de la Modernidad. Ejemplos de ello podrían ser la poesía de Baudelaire (un poeta que se sumerge en el caos de la vida urbana, que para él constituye la esencia de la Modernidad, y que concibe su quehacer poético únicamente en función de esa realidad), las novelas realistas de Balzac, la poesía de T. S. Eliot, las novelas de James Joyce y Thomas Mann y la pintura de Cézanne, para mencionar solo algunos.

Bibliografía

- Croce, B. (1992). *Aesthetic*. London: Macmillan.
- Danto, A. (1986). *The philosophical disenfranchisement of art*. New York: Columbia University Press.
- Gadamer, H. G. (1985). Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Antikunst von Heute. *Ende der Kunst, Zukunft der Kunst*. München: Deutscher Kunstverlag.
- Gadamer, H. G. (1986). *The relevance of the beautiful and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H. G. (1989). *Truth and method*. New York: The Crossroad.
- Gethmann-Siefert, A. M. (1977). Die Ästhetik in Hegels System der Philosophie. En O. Pöggeler (Ed.), *Hegel: Einführung in seine Philosophie*. Freiburg: Karl Alber.
- Hartmann, K. (1976). Hegel: A non-metaphysical view. En A. MacIntyre (Ed.), *Hegel: A collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hegel, G. W. F. [VÄ] (1970). *Werke in zwanzig Bänden*. (Band 13. *Vorlesungen über die Ästhetik, I*). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. [CL] (1968). *Ciencia de la lógica*. Argentina: Hachette.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la estética*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Hegel, G. W. F. [LE] (1989). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Henrich, D. (1985). The contemporary relevance of Hegel's Aesthetics. En M. Inwood (Ed.), *Hegel*. Oxford: Oxford University Press.

- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The sociality of reason*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (2002). *German philosophy 1760-1860: The legacy of idealism*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (1989). *Hegel's idealism: The satisfactions of self-
consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (1991). *Modernism as a philosophical problem*. Oxford: Basil
Blackwell.
- Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Índice de nombres

- Abadía de Marmoutier, 131
Abello, Ignacio, 14, 97
Abraham, 184
Acosta, María del Rosario, 15, 19, 167
Adorno, Theodor, 92
Areópago, 170, 185
Agamenón, 169, 187
Alcibíades, 59
Alemania, 21, 68, 60, 61, 254,
258, 270
Althusser, Louis, 56, 92
América, 95
Anselmo de Canterbury, 130, 131
Antígona, 72, 169, 170, 192
Apolo, 169, 174, 185, 187, 189, 192
Ariosto, 295
Aristides, 59
Aristóteles, 62, 98, 99, 124, 217
Atenas, 185
Atenea, 170, 185
Balzac, Honoré de, 297
Baudelaire, Charles, 297
Berlín, 55, 198, 223, 224, 232, 248,
257, 267, 275
Berna, 22, 26, 27, 58
Bertrand, Pierre, 177
Bourgeois, Bernard, 103, 190
Casas, Rosario, 16, 273
Cervantes, Miguel de, 270
Cézanne, Paul, 297
Chapelle, Albert, 226, 233
Clitemnestra, 169, 187
Correa, Alfonso, 15, 197
Cristo, 23, 24, 29, 230, 231, 235, 236
Croce, Benedetto, 274
Dante, Alighieri, 295
Danto, Arthur, 279, 280, 291
Derrida, Jacques, 92
Díaz, Jorge Aurelio, 14, 19, 219
Dickey, Laurence, 244
Dickey, Lorenz, 227
Dilthey, Wilhelm, 146
Diotima, 183
Domínguez, Javier, 16, 247
Duchamp, Marcel, 280
Egeo, 170
Erinias, 169, 170, 174, 187, 192
Eliot, Thomas Stern, 297
Erecteo, 170
Escandinavia, 94
Esquilo, 168-171, 181, 187, 190, 192
Europa, 60, 94, 248, 258
Fichte, Johann Gottlieb, 85, 90, 144,
149, 167, 173
Fleischmann, Eugène, 125, 126
Foucault, Michel, 92
Frankfurt, 26, 58, 60, 167
Freud, Sigmund, 220
Fulda, Hans F., 146
Gadamer, Hans-Georg, 160, 276,
278, 279, 290, 291
Gama, Luis Eduardo, 14, 143
Garidon, 198
Gaunilo, 130, 131
Gethmann, Anne-Marie, 269,
275, 276
Gibbon, Eduard, 59
Giusti, Miguel, 144
Goethe, Johann Wolfgang von, 296
Gutiérrez, Carlos Bernardo, 13, 73
Grecia, 93, 148, 172, 186, 220,
229, 230
Hartmann, Klaus, 282
Haym, Rudolf, 55, 56

Índice de nombres

- Heidegger, Martin, 92, 243, 276
Hengstenberg, Ernst W., 227
Henrich, Dieter, 82, 227, 277, 278, 296
Heráclito, 130, 136
Herder, Johann Gottfried, 94, 255
Heródoto, 249
Hesíodo, 249
Hobbes, Thomas, 62, 85, 181
Hoffmeister, Johannes, 27, 198
Hölderlin, Friedrich, 58, 171-173
Homero, 249, 295
Hotho, Hans G., 253, 254, 259, 261-264, 275
Humboldt, Alexander von, 94, 95
Hyppolite, Jean, 174, 230
Inglaterra, 94
Innerarity, Daniel, 173
Jacobi, Karl G. J., 138, 139, 148
Jaeschke, Walter, 198, 261-263
Jena, 22, 29, 34, 61, 86, 167, 198, 255
Jesús, 22-24, 183, 184, 225, 231, 240, 244
Joyce, James, 297
Juan el Bautista, 24
Kant, Immanuel, 22, 26, 28, 36, 38, 42, 64, 65, 86, 91, 98, 99, 102, 127, 130, 131, 144-146, 148, 154, 173, 255, 283, 287
Kierkegaard, Sören, 147, 276
Kojève, Alexandre, 56
Königsberg, 22, 26, 41
Küng, Hans, 242, 243
Lasson, Georg, 29
Léonard, André, 227, 228, 238, 239
Lukács, Gyorgy, 56
Macbeth, 178
Mann, Thomas, 297
Marcuse, Herbert, 56
Marx, Karl, 56, 60, 61, 108, 109, 147, 220, 276
Maza, Luis M. de la, 228
Mediterráneo, 130, 131
Menke, Christoph, 188, 189
Michelet, Karl, 198
Mill, John Stuart, 38
Moirá, 173
Moisés, 28
Montesquieu, Charles L., 95
Museo Real de Berlín, 267
Nietzsche, Friedrich, 111, 135, 220
Nowak-Juchacz, Ewa, 189
Ockham, Guillermo de, 244
Orestes, 169, 174, 185, 187
Orestíada, 171
Papacchini, Angelo, 13, 21
Parménides, 114, 129, 201, 202
Pinkard, Terry, 282-286, 292, 294
Pippin, Robert, 165, 282-288
Platón, 183, 197-202, 204-207, 217, 279
Pöggeler, Otto, 165, 171, 174
Popper, Karl, 56, 161
Prusia, 94
Reinhold, Karl L., 144
Rendón, Carlos, 13, 55
Revolución francesa, 24, 56, 58, 118, 135, 232, 255
Ritter, Joachim, 43, 56
Rorty, Richard, 122, 123
Rosenkranz, Karl, 24, 28
Rosenstein, Leo, 189
Rousseau, Jean-Jacques, 85
Schelling, Friedrich W. J., 24, 25, 29, 58, 145, 148, 167, 171, 173, 256
Schiller, Friedrich, 29, 30, 39, 173, 238, 255, 258
Schlegel, Friedrich, 255, 257
Schleiermacher, Friedrich E. D., 227, 257
Schopenhauer, Arthur, 56
Shakespeare, William, 270, 295
Siep, Ludwig, 21
Smith, Adam, 47, 49
Sócrates, 45, 59
Sófocles, 169, 173, 192, 295

Spinoza, Baruch, 55, 68, 205
Taminiaux, Jacques, 172, 189
Taylor, Charles, 46, 47, 277
Temístocles, 59
Theunissen, Michael, 242
Tholuck, August, 227
Tieck, Ludwig, 270
Tomás de Aquino, 105, 106, 132
Tubinga, 24, 171
Tucídides, 59
Tugendhat, Ernst, 21
Valls Plana, Ramón, 231
Wahl, Jean, 102
Walker, John, 165
Wallenstein, 173
Walsh, William H., 94
Wilson, Margaret, 221
Zeus, 173

Índice de materias

- Absoluto, 17, 18, 27, 34, 105, 106, 113, 119, 122, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 158, 161, 175, 176, 177, 178, 183, 190, 191, 192, 193, 194, 227, 229, 231, 232, 240, 260, 274
- Amor, 22, 27, 29-32, 86, 89, 146, 183, 268
- Antigüedad, 62, 216, 217
- Arte, 59, 143, 144, 148, 223, 224, 229, 230, 237, 247-271, 273-282, 288-297,
- Astucia de la razón, 67
- Ateísmo, 26
- Autoconsciencia, 35, 44, 47, 52, 66, 70, 74, 85, 87-91, 118, 159, 165, 221, 227, 228-232, 249, 262,
- Autonomía moral, 22-24, 27, 28, 34, 36, 42-44, 47, 53
- Belleza, 29, 59, 233, 237, 247, 248, 255, 260, 268, 288
- Burgués, 32, 48, 69, 186, 296
- Calvinismo, 236
- Castigo, 181, 190
- Certeza sensible, 162
- Ciencia, 45, 57, 101, 110, 145, 150, 151, 153, 154, 157, 240, 279, 288
- Ciudadano, 31, 32, 51, 59, 62, 69, 269
- Comunidad, 21, 33, 46-48, 62, 65, 66, 69, 71, 86, 144, 172, 175, 184, 188, 225, 228, 231, 232, 234, 235, 257, 283, 285, 289, 290, 292-294
- Comunitarismo, 188
- Concepto, 101, 106, 132, 212, 214, 224, 239, 240, 266, 287, 291
- Conciencia
desventurada, 229, 230
hermenéutica, 279
moral, 21, 35, 39, 41, 44, 45, 65, 66, 71
natural, 158, 159, 161
religiosa, 221, 230
- Concreto, 112, 113, 116, 145, 147, 158, 203, 204, 206, 210, 211, 216, 243, 256
- Conocimiento, 93, 97, 100, 114, 133, 134, 144, 148, 150, 154-159, 163, 164, 177, 183, 210-213, 237, 250-252, 277, 278
- Contradicción, 38, 40, 64, 65, 78, 92, 115, 123, 124, 128, 140, 141, 179, 190, 205, 207, 277, 281, 292, 293
- Crimen, 168, 181
- Criminal, 178, 181-183
- Cristianismo, 27, 93, 178, 180, 181, 183, 186, 190-192, 219-222, 230, 234, 236, 239, 240, 242, 250, 256, 278
- Cualidad, 106-109, 137
- Cultura, 30, 32, 38, 40, 48, 62, 66, 92, 94, 144, 149, 151, 203, 207, 220, 226-229, 240, 247, 249, 250, 252, 254, 256-260, 262, 266-269, 271, 292, 293, 296
- Derecho, 35, 44, 61, 62, 68-70, 86, 154, 155, 185-187, 220, 221, 232, 285, 294
- Destino, 72, 171, 173, 175-184, 186, 187, 192-194, 230, 256, 263
- Determinación, 80-84, 90, 91, 103, 106, 107, 110, 112, 115-117, 119, 127, 131, 139, 206, 232, 234, 252, 257, 259, 261, 262, 270, 273
- Devenir, 70, 74, 113, 120, 125, 126, 136, 139, 149, 220, 229, 296

Índice de materias

- Dialéctica, 31, 70, 92, 95, 98, 99, 111, 114, 124, 137, 153, 175-178, 180, 181, 183, 189, 199, 201, 223, 228, 231, 232, 238, 240, 243
- Dignidad humana, 23, 25
- Dios, 57, 105, 106, 130, 132, 133, 150, 168, 183, 213, 220, 221, 225, 228-231, 233-236, 239, 240, 242-245, 276, 277
- Dualismo, 29, 36, 40, 144, 156-158
- Edad Media, 131, 148, 250
- Empirismo, 137, 154-157
- Encarnación, 67, 220, 230, 231, 242, 243,
- Entendimiento, 58, 76, 126-128, 130-134, 136, 145, 225, 227, 229, 233, 236, 241, 250, 292
- Epistemología, 156, 157
- Escepticismo, 157, 161, 204
- Escritos de juventud, 63, 146, 177, 178, 183
- Escultura, 247, 252
- Esencia, 74, 75, 78-80, 82-84, 89, 99, 101, 104, 106, 115, 126, 133, 237, 240, 262, 291
- Espíritu
absoluto, 165, 225, 228, 231, 234, 237-239, 242-244, 257, 273, 277, 293
objetivo, 36, 220, 221, 238
subjetivo, 34, 238
- Estado, 21, 27, 30, 31, 33, 34, 39, 45, 47, 48, 50-52, 55-64, 66-71, 89, 93, 187, 220, 221, 232, 257, 269, 294
- Estética, 247, 254, 259, 260, 263, 274, 276-280, 288
- Ethos*, 53, 62, 250, 257, 258, 262, 268,
- Ética, 22, 23, 25, 27, 34, 36, 38-40, 42, 46, 48, 51, 61-63, 65-68, 70, 71, 88, 177, 179, 185, 186-188, 216, 221, 249
- Eticidad, 21, 22, 29-32, 34-37, 41-44, 46-48, 52, 53, 55, 59, 62-67, 69-71, 85, 86, 178, 184-188, 190, 220, 221, 229
- Existencia, 74-79, 118, 129
- Experiencia, 91, 143, 145-166, 224-227, 279
- Familia, 30, 31, 32, 43, 48, 69, 70, 89, 169, 187, 192, 221
- Fanatismo, 26, 118, 119
- Fe, 23, 26, 225-228, 231, 235, 236, 241, 242
- Fenomenología, 150, 151, 153, 287
- Filosofía
de la naturaleza, 199, 238
del arte, 247, 248, 250-254, 261, 262, 274, 275, 277, 278, 280, 288, 294, 295
del espíritu, 63, 199, 238
moral, 64
práctica, 55, 61, 64, 86,
- Finito, 76-78, 80, 81, 132, 133, 233, 241, 243
- Formación, 257, 269
- Formalismo, 22, 36-38, 41, 42, 64, 65
- Hermenéutica, 282
- Héroe, 173, 190
- Heteronomía, 26
- Historia, 74, 92-95, 98, 122, 129, 134, 148, 151, 163, 164, 175, 176, 178-180, 184, 185, 189-194, 197, 207, 215, 223, 225, 238, 239, 260, 267, 282
- Idea, 63, 75, 145, 206, 210-214, 224, 247, 256, 260, 261-263, 265, 266, 277, 279, 287
- Ilustración, 22, 36, 42, 52, 172, 173, 226, 227, 236
- Imperativo categórico, 22-24, 36, 39, 53
- Individualismo, 42, 46, 85, 143, 236
- Infinito, 76-78, 80, 132, 138, 183, 243
- Intersubjetividad, 189
- Judaísmo, 28, 181
- Ley, 27, 28, 36, 39, 63, 65, 71, 181, 182, 221
- Liberalismo, 188
- Libertad, 22 24-29, 34-36, 40, 46-52,

- 55, 63-67, 70, 71, 85, 87, 93-95, 116-120, 144, 145, 154, 172, 173, 175, 193, 194, 220, 235, 236, 240, 243, 244, 255, 256, 260, 263, 269, 273, 287, 288, 289, 292, 293
- Lógica, 74, 78-80, 82-84, 89, 91, 98-102, 106, 107, 112, 113, 123, 136, 144, 174, 216, 225, 241, 260, 287, 291
- Logos, 87, 90, 91, 144, 145, 224
- Mediación, 70, 77, 84, 110-111, 112, 114, 119, 124-128, 134, 136, 139, 141, 223, 232, 237, 239, 250, 256, 292
- Modernidad, 28, 35, 36, 46, 50, 72, 85, 146, 172, 187, 216, 220, 222, 274, 278, 283, 292, 293, 295-297
- Moral, 21-29, 31-48, 50, 53, 64-66, 69, 71, 85, 86, 144, 250
- Moralidad, 21-24, 26, 28, 34-38, 40-42, 44-46, 48, 49, 51, 52, 71, 93, 181, 221, 255
- Nada, 111, 114-116, 118, 120, 121, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 136, 137, 139, 162
- Naturaleza, 28, 30, 32, 48, 49, 62, 63, 90, 95, 116, 144, 148, 156, 173, 229, 230, 238, 239, 266, 268, 289, 292, 293, 296
- Necesidad, 30, 50, 121, 122, 125, 129, 151, 155, 182, 186, 193, 239, 289, 290, 292
- Negación, 21, 41, 52, 74-81, 83-87, 91, 116, 119, 123-126, 130, 140, 141, 159, 162, 163, 169, 182, 204-208, 214, 238
- Negatividad, 78, 80-84, 89, 91, 116, 130, 161, 238
- Nostalgia, 17, 172, 217, 274
- Occidente, 38, 103, 111, 113, 122, 131, 137
- Otredad, 80, 85, 90, 92
- Otro, 73-87, 89, 91, 92, 102, 106, 123, 133, 137, 189, 243
- Percepción, 154-157, 159, 162, 164
- Polis*, 47, 59, 69, 93, 144, 295
- Política, 22, 24, 25, 31, 33, 41, 42, 48, 55, 56, 58, 59, 61-64, 67, 71, 72, 102, 167, 175, 176, 179, 185-191, 216, 248, 249, 255, 257, 258, 269
- Positividad, 26, 114, 121, 159, 161, 164, 284,
- Praxis*, 22, 31, 36, 41, 86, 144, 154, 157, 248, 269
- Progreso, 27, 76, 112, 192, 203, 207, 239, 294
- Propiedad, 30, 32-34, 62, 69
- Protestantismo, 236, 244
- Prueba ontológica, 127, 130
- Pueblo, 61-63, 88, 95, 151, 183-186, 188, 190-193, 221, 251, 256, 257, 262, 293
- Razón
- absoluta, 145, 146, 149, 151, 152, 153, 164, 165
 - práctica, 22, 144
- Realidad, 22, 45, 46, 48, 51, 52, 55, 57, 58, 66, 68, 70, 71, 74, 75, 77, 86, 92, 102, 129, 131-133, 148, 152, 155, 156, 158-160, 162, 165, 167, 170, 171, 174, 186, 201, 210, 220, 227, 231, 238-240, 243, 256, 261, 263, 287, 291, 292, 296
- Reconciliación, 57, 170-174, 176, 178-183, 185-194, 234-236, 292
- Reconocimiento, 41, 43, 51, 62, 63, 70, 74, 85-90, 98, 173, 176, 182, 187, 189, 190, 285
- Redención, 220
- Reflexión, 29, 67, 71-95, 101, 102, 104, 114, 116, 118, 133, 134, 162, 163, 165, 174, 223, 224, 233, 236, 237, 241, 250, 269, 279, 293-295
- Reforma, 93, 235
- Relativismo, 94
- Religión, 23, 26, 32, 144, 146, 177, 183, 186, 219-245, 249, 256, 257, 262,

Índice de materias

- 273, 279, 280, 289, 290, 294
- Representación, 68, 71, 127-131, 136, 155, 156, 179, 183, 186, 189, 191, 225, 231, 232, 234, 237, 239-241, 252, 257, 260, 265, 267
- República, 58, 59, 63, 64
- Revelación, 26, 193, 220, 225, 228-231, 234, 235, 239, 242
- Revolución francesa, 24, 56, 58, 118, 135, 132, 255
- Rigorismo, 29, 36, 39, 41
- Romanticismo, 94, 143, 255, 260
- Saber absoluto, 67, 165, 177, 224, 225, 228, 229, 232, 233, 239, 243, 277, 283, 287
- Ser, 74-79, 87, 88, 90, 97, 99, 101-117, 120-121, 123-125, 127, 129-133, 213
- Silogismo, 223, 224, 232, 237
- Sistema, 18, 21, 33, 40, 58, 84, 92, 103, 122, 133, 134, 145-147, 151, 152, 165, 177, 193, 215, 220, 222-224, 237, 252, 256, 273-283, 286, 287
- Sociedad civil, 22, 40, 47-50, 52, 69, 70,
- Subjetividad, 29, 36, 42, 47, 63, 64, 67, 68, 71, 93, 144, 145, 189, 230, 231, 234, 235, 236, 263, 270, 294-296
- Sujeto, 30, 34-36, 41-44, 46, 47, 62, 66, 69, 79, 85, 94, 95, 104, 144, 149, 151, 152, 156-158, 163, 224, 230, 231, 243, 254, 284, 289, 293, 295, 297
- Sustancia, 34, 52, 67, 68, 85, 87-89, 93, 117, 148, 149, 151, 152, 205, 220, 221, 229-232
- Técnica, 30, 143
- Teología, 221, 227, 236
- Terror, 25, 39, 118
- Totalidad, 27, 67, 75, 100, 103-106, 116, 121, 146, 180, 182, 183, 188, 189, 275
- Trabajo, 30-34, 38, 45, 48-50, 62, 74, 87, 109, 289, 290
- Tragedia, 72, 167-195, 275
- Trinidad, 220, 240, 243
- Verdad, 156, 158, 161, 162, 164, 165, 205, 207, 221, 225, 228, 241, 260, 262, 266, 278, 279, 281, 292
- Vida, 25, 26, 28, 32, 51
- Violencia, 25, 26, 28, 32, 51
- Yo, 68, 87-91, 118, 131, 138, 145, 149

*La nostalgia de lo absoluto:
pensar a Hegel hoy,*

NÚMERO INAUGURAL DE LA BIBLIOTECA
ABIERTA, COLECCIÓN GENERAL,
SERIE FILOSOFÍA. EL TEXTO FUE
COMPUESTO EN CARACTERES MINION
Y FRUTIGER. EN LAS PÁGINAS
INTERIORES, SE UTILIZÓ PAPEL
COLMEN BOOK DE 60 GRAMOS Y EN
LA CARÁTULA, PAPEL KIMBERLY DE
220 GRAMOS. EL LIBRO SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EN BOGOTÁ EN CORCAS
EDITORES, EN EL AÑO 2008, AÑO
DEL CUADRAGÉSIMO SEGUNDO
ANIVERSARIO DE LA FACULTAD
DE CIENCIAS HUMANAS DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL
DE COLOMBIA.

