

JOSÉ ALEJANDRO RODRÍGUEZ TORRES

**NECESIDAD Y NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA: UNA
INTRODUCCIÓN EN EL TRABAJO ESPECULATIVO, A PARTIR
DE LA *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS* DE
HEGEL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 15 de junio de 2016

**NECESIDAD Y NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA: UNA
INTRODUCCION EN EL TRABAJO ESPECULATIVO, A PARTIR
DE LA *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS* DE
HEGEL**

Trabajo de Grado presentado por José Alejandro
Rodríguez Torres, bajo la dirección del Profesor
Franco Alirio Vergara, como requisito parcial pa-
ra optar al título de Filósofo.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 15 junio de 2016

ÍNDICE

CARTA DEL DIRECTOR

AGRADECIMIENTOS

ABREVIATURAS Y SÍMBOLOS EMPLEADOS

INTRODUCCIÓN	1
1. EL PENSAMIENTO EN CUANTO PENSAMIENTO	8
1. 1. El pensamiento como objeto de la filosofía (§§ 1-7).....	8
1. 2. El carácter dialéctico del pensamiento filosófico (§§ 7-11).....	13
1. 3. La dialéctica como método filosófico (Aclaración).....	17
2. FILOSOFÍA Y CONCEPTO	25
2. 1. La filosofía en cuanto pensamiento sobre la naturaleza: reconocimiento de la relación de la filosofía con la ciencia empírica y reivindicación de su autonomía (§12).....	25
2. 2. La filosofía como pensamiento del contenido de la religión: la filosofía reconoce el contenido de la religión y lo confirma, pero reafirma asimismo los derechos del pensamiento (§§ 1 y 4).....	34
2. 3. La filosofía como autoconciencia del espíritu y como mediación de esta en el reconocimiento de su ser objetivo (§ 6).....	42
3. LA FILOSOFÍA Y SU EXPOSICIÓN SEGÚN LA <i>ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS</i> (§§ 13-18)	57
CONSIDERACIONES FINALES	70
BIBLIOGRAFÍA	78

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, por su apoyo y por garantizarme los medios y la libertad respecto de las circunstancias exteriores para poder dedicarme tranquilamente a la labor académica. Sin el afecto, la comprensión y el sacrificio de mi madre todos estos años, este trabajo hubiera sido imposible de realizar.

Al profesor Luis Eduardo Suarez, mi primer maestro de filosofía, por haber sido quien realmente me motivó a dedicarme de lleno al trabajo intelectual.

A mi director Franco Alirio Vergara, por su seriedad a la hora de abordar este trabajo, por su generosidad y paciencia al dedicar buena parte de su tiempo y energía para orientarme, por compartir conmigo mucho de su experiencia vital y por brindarme su amistad.

A Marly Silva, compañera siempre leal, por su cariño y afecto en los momentos más importantes de mi formación académica. En mi corazón, ella siempre tendrá un lugar y le deseo además una buena vida.

A Thomas, mi perro, por su fiel compañía durante el arduo proceso de la escritura de este trabajo.

Finalmente, a Carlos Arturo, de la Revista *Universitas Philosophica*, y a Javier Peña, egresado de la Facultad, por la ayuda que me brindaron en aspectos relativos a la escritura y corrección ortográfica, estilística y metodológica del presente trabajo.

La necesidad más seria es la de conocer. Es aquella por la cual el ser espiritual se distingue del ser puramente sensible, y por esto es la necesidad más profunda del espíritu, y, por lo tanto, una necesidad universal.

Todo cuanto hay de verdadero, de grande y de divino en la vida, obra es de la idea, y el objeto de la filosofía consiste en aprehender la idea en su forma verdadera y universal.

Todo cuanto forma el lazo de la vida humana, todo cuanto tiene valor para el hombre, tiene una naturaleza espiritual y este reino del espíritu no existe sino por la conciencia de la verdad y del bien, es decir, por el conocimiento de las ideas.

Hegel, *Lógica*.

LISTA DE ABREVIATURAS Y SÍMBOLOS EMPLEADOS

Abreviaturas

- E: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*
- F: *Fenomenología del espíritu*
- FD: *Fundamentos de la filosofía del derecho*
- FH: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*
- HF: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*
- LE: *Lecciones de estética*
- L: *Lógica*
- CL: *Ciencia de la lógica*
- DFS: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*
- EJ: *Escritos de juventud (concretamente, Fragmento de sistema y Carta a Schelling)*

Símbolos

- §: *Parágrafo*

INTRODUCCIÓN

La consideración de ciertas prácticas y usos filosóficos actuales motivaron en nosotros una inquietud preliminar respecto de la naturaleza de la filosofía, la cual se constituyó, durante el transcurso de las lecturas, en el objeto general de este trabajo. En efecto, pareciera que la filosofía, por cuenta, entre otras cosas, de la particularización y profesionalización, así como de ese afán desmedido por responder a las demandas inmediatas¹ que desde la sociedad se le formulan en términos de relevancia y pertinencia, ha terminado por desorientarse respecto de su objeto propio y desdibujar su identidad, lo cual nos obliga a volver a pensar la naturaleza de la filosofía y del pensar filosófico.

Para *darle curso* a este interrogante, decidimos acudir a Hegel, no sólo en consideración de su lugar en la historia del pensamiento, sino, sobre todo, en consideración del carácter que él reconoce como definitorio de la práctica filosófica. Es decir, decidimos *trabajar* con Hegel precisamente porque aquella manera suya de entender la filosofía, especialmente su impulso especulativo, es tal que «su fuerza obliga a la filosofía a una revisión fundamental de sus funciones y de su tarea»².

Este *trabajo especulativo* es mirado hoy con cierto recelo, cuando no es abiertamente rechazado de plano, lo cual se deba, tal vez, entre otras cosas, a que para el mundo de lo práctico³,

¹ Al respecto, Hegel de entrada ironizaba en su *Enciclopedia* sobre el hecho de que en medio de esta confusión respecto de su objeto, hasta habían llegado a aparecer *instrumentos filosóficos* y artículos con títulos como “El arte de conservar el cabello según *principios filosóficos*”, George Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed., Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 1997), 109.

² Rafael Gutiérrez Girardot, “Hegel: notas heterodoxas para su lectura”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, N° 171 (1964), 285.

³ Hegel en su *Ciencia de la lógica*, daba cuenta del abandono de la especulación, por cuenta de ese afán de satisfacer las meras necesidades prácticas: «En apoyo de esta doctrina popular acudió el clamor de la pedagogía moderna, que toma en cuenta sólo las exigencias de nuestra época y las necesidades inmediatas, afirmando que, tal como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, así para la idoneidad en la vida pública y privada las especulaciones teóricas son más bien perjudiciales; y que lo único que se requiere es la ejercitación y la educación prácticas, que son lo sustancial», 5ª ed., trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982), t. 1, 36. Para Hegel todo ello conducía a un deterioro, a un empobrecimiento de la vida espiritual que era necesario señalar, criticar y superar: «El mundo nos enseña lo que da de sí este modo de ver.

lo que cuenta, lo que es medible y manipulable, lo que funciona dentro de la lógica de su reproducción, es tomar y suponer las determinaciones aisladas de la cosa. De manera que si hay algo de lo que se desconfía especialmente es de la idea misma de *sistema* filosófico y de conceptos como el de *totalidad*. En este panorama, es de esperar que el trabajo especulativo, que busca precisamente exponer la totalidad concreta o mostrar la unidad concreta de las determinaciones de la cosa misma, sea visto como una impostura⁴. De modo que, considerando que este carácter especulativo es propio del trabajo filosófico, quisimos trabajar con Hegel, precisamente porque es él quien reivindica este aspecto de la filosofía.

Como veremos, este carácter especulativo de la filosofía no aparece formulado de manera inmediata en ninguno de los textos de Hegel. Al contrario, este y los otros rasgos definitivos de la naturaleza de la filosofía aparecen siempre en el trascurso de la reflexión. Y este es otro aspecto que hay que señalar. Cuando se trata de determinar la naturaleza de la filosofía, vemos que Hegel no nos presenta tesis o formulaciones abstractas con pretensiones de validez por sí mismas, ya que para él esto equivaldría a resultados escuetos o contenidos muertos⁵, por decirlo así. Al contrario, Hegel más bien elabora la cosa misma en cada caso, lo cual expresa uno de los aspectos más importantes del trabajo filosófico, es decir, precisamente el ser actividad, movimiento o elaboración, y no simplemente un hecho.

Se puede llegar a ser hábil, adquirir un gran número de conocimientos y la rutina de una profesión y procurarse una educación para alcanzar los propios fines particulares. Pero es muy otra cosa moldear el propio espíritu para su fin más alto y trabajar por realizarle. Esperemos que la juventud de nuestro tiempo estará animada del deseo de algo mejor, y que no quedará satisfecha con un saber superficial, con la sombra del verdadero saber». *Lógica*. trad. de Antonio Zozaya (Madrid: Ricardo Aguilera, 1971), 20.

⁴ Al respecto, Žižek: «No es acaso el idealismo especulativo hegeliano *el* caso ejemplar de una tal propiamente dicha imposibilidad histórica? ¿Puede uno aún ser un hegeliano tras la ruptura post-hegeliana con la metafísica tradicional que ocurrió más o menos simultáneamente en los trabajos de Schopenhauer, Kierkegaard y Marx? ¿Después de todo ello, no hay algo inherentemente falso en defender un hegeliano “Idealismo absoluto”? ¿No caería cualquier reafirmación de Hegel víctima de la misma anti-histórica ilusión, al esquivar la imposibilidad de ser un hegeliano después de la ruptura post-hegeliana, escribiendo como si dicha ruptura no hubiera ocurrido?», Žižek, Slavoj, *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism* (London: Verso, 2013), 145. La traducción es mía.

⁵ «En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí». *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 8.

Si bien es cierto que, por una parte, las reflexiones filosóficas pueden ir decantándose en ciertas formulaciones que se vuelven casi de uso común, no es cierto, por otra parte, que en aquellas opiniones, así escuetamente tomadas en su inmediatez, se realice o se viva la filosofía como tal. Aquel modo de estar en un contenido es propio del saber inmediato, en el cual un contenido puede tomarse, digámoslo así, directamente, aceptando sin más sus presupuestos o contenidos fijos. Pero en filosofía, el «elemento de la ciencia» (F, 21) debe ser engendrado, pues lo verdadero no es «una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal» (F, 16), sino, por el contrario, «el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin» (F, 16). Luego el saber filosófico se caracteriza precisamente por ser un saber mediado, un saber que reconoce, acoge y desarrolla la naturaleza y la necesidad de la «mediación» (F, 17). Dicho de otro modo, en filosofía también hay un momento de inmediatez y simplicidad, pero este es un «haber retornado» (F, 17), es decir, es una *inmediatidad* que se alcanza al término de la mediación⁶, que es lo que permite que un contenido sea realmente sabido o conocido con necesidad y no simplemente asumido al modo de los dogmáticos: «El dogmatismo, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato» (F, 28).

La filosofía, entonces, existe en virtud del movimiento del pensar, de un trabajo de mediación de los contenidos por el cual el pensamiento se reconoce y se recrea en ellos. De modo que, en este sentido, puede decirse que la filosofía no existe como tal sin ese trabajo de elaboración de la cosa misma, sin el cual aquellos contenidos se mantienen en su forma externa para el espíritu.

Esta consideración nos permite justificar por qué escogimos trabajar con la *Enciclopedia*, especialmente la Introducción. En estos párrafos (§§ 1-18), Hegel no nos presenta sin

⁶ «De un lado la determinación, que el método se crea en su resultado, es el movimiento, por cuyo medio el método es la mediación consigo mismo y convierte el *comienzo inmediato en un comienzo mediado*» (CL, t. 2, 579).

más su visión de conjunto de la filosofía de un modo externo e introspectivo, por decirlo así, sino que allí mismo, mediante la dialectización de las representaciones, realiza ya un trabajo de elaboración del asunto, un ejercicio filosófico que es el que quisimos seguir⁷.

Como veremos, la naturaleza de la filosofía se muestra a partir de y con ocasión de la experiencia del mundo que se recoge en el pensar; de modo que, al considerar las relaciones y la forma de entender estas relaciones que la filosofía tiene con el mundo de la cultura en general, la religión, la ciencia empírica, lo histórico, etc., se recorren y elaboran aquellos tópicos de la determinación de la naturaleza de la filosofía.

En la Introducción de la *Enciclopedia*, asistimos entonces a la escenificación de cierto movimiento del pensamiento, de ahí que sus párrafos pueden ser leídos como un testimonio del proceso del pensar. Para nosotros, se trata entonces de seguir el curso del pensamiento que va ocurriendo allí, realizar en «nosotros»⁸ ese mismo movimiento del cual somos testigos en el texto. Ahora bien, uno podría pensar que este ejercicio es, en cierto sentido, innecesario, pues lo que se quisiera es saber de la cosa misma, y pareciera que yendo hacia el resultado podría ahorrarse uno ese camino, especialmente, si al final lo que resulta no es un resultado positivo escueto, sino una cierta negación. Al respecto, puede recordarse la advertencia hegeliana, en el sentido de que es una ingenuidad pretender situarse inmediatamente en el plano del saber: «La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios [...] no hay más remedio que resignarse a la largura de este camino [...]» (F, 22). Pero, además, si se tratase de un resultado negativo, habría que recordar que, incluso así, tendría su valor, pues, de hecho, en filosofía nunca hay un negativo inmediato, dado que siempre se trata de una negación de algo determinado y, por lo tanto, de una «negación determinada», que, por ello, tiene un

⁷ Hemos notado que la ignorancia sobre su obra, y el distraerse con los prejuicios que sobre ella circulan, radican precisamente en que no se trabaja directamente con él.

⁸ Esto según las palabras de Xavier Zubiri: «toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema», *Naturaleza, historia, Dios*, 6ª ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 225.

contenido determinado y, por esto mismo, positivo⁹. En cualquier caso, como explica el propio Hegel a propósito de los diálogos dialécticos de Platón y de sus resultados aparentemente negativos, se trata de seguir la «trayectoria» de conocimiento que allí tiene lugar: «[...] y cuando el resultado al que se llega es negativo, hay toda una *trayectoria* de conocimiento que es obra del propio Platón»¹⁰. Precisamente, de lo que se trata este trabajo es de seguir¹¹ la «trayectoria» del pensamiento que se realiza en la Introducción a la *Enciclopedia*.

Puede decirse además que la Introducción a la *Enciclopedia* y sus prólogos, aparte de no ser una introducción externa a la filosofía, sino, por el contrario, ser ya un trabajo de elaboración de la cosa, es decir, un estar ya en la cosa misma -lo cual le confiere de por sí un valor intrínseco desde el punto de vista del trabajo filosófico-, es además un texto que nos sirve como *centro* para recorrer el conjunto de la obra hegeliana. En efecto, desde allí es posible hacer todo tipo de remisiones, aclaraciones, reformulaciones de planteamientos, que se desarrollan en otras obras, de modo que, para quien quiera introducirse en los estudios sobre Hegel, este texto es un buen camino.

Respecto de las ediciones y traducciones de las obras de Hegel y, en particular, de la *Enciclopedia*, digamos que hemos sido conscientes de lo problemático que es, en general, el asunto de la traducción¹². Es claro que una traducción siempre puede ser mejorada y que, además, ciertas decisiones de traducción básicas están determinadas por el contexto intelectual y la formación del traductor, al punto de que toda traducción es ya una interpretación. Sin em-

⁹ Al respecto dice Hegel en la *Ciencia de la lógica*, t.1: «La única manera de *lograr el progreso científico* [...] es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino la *negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente, en el resultado esta contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada*, tiene un *contenido*», 71.

¹⁰ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. del alemán por Wenceslao Roces, 8ª reimpr., (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), t.1, 145.

¹¹ Sin embargo, habiendo seguido dicha trayectoria, nos hemos tomado la libertad de reagrupar en cierto orden algunos párrafos en virtud de su unidad temática para efectos de facilitar la exposición. Como se verá, muchas veces cierto tema se desarrolla más adelante, o en relación con cierto otro aspecto de la cosa se aclara un poco más, etc.

¹² Al respecto, véase Paul Ricoeur, *Sobre la traducción* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

bargo, creemos que las traducciones clásicas, como las de Wenceslao Roces, son lo suficientemente buenas como para no traicionar el espíritu de la obra y son, a su vez, lo suficientemente sencillas como para no complicar las cosas demasiado. No obstante, hemos tenido a la vista otras ediciones cuando ha sido necesario. Tal vez valga mencionar que lamentamos, en lo que tiene que ver con nuestra lectura de la *Ciencia de la lógica*, que la nueva edición de Felix Duque¹³ apareció para nosotros demasiado tarde.

Las cuestiones relativas a la crítica textual, en cierto sentido y hasta cierto punto, las hemos dejado de lado. Somos conscientes de los problemas que atañen al trabajo de los editores y compiladores tempranos, el asunto de las adiciones, interpolaciones, añadidos y demás.¹⁴ Sin embargo, creemos que con un conocimiento general del autor y de su obra, uno puede irse familiarizando con el espíritu de su pensamiento, con el sentido general de sus expresiones, etc., y, poco a poco, puede irse haciendo a una imagen relativamente fiel de lo que dice. Al respecto, seguimos el ejemplo del propio Hegel quien, tras comentar las peripecias de los manuscritos a través de los cuales nos llegó la obra de Aristóteles, prevenía frente a los excesos de los escrúpulos críticos en estos términos:

Se han conservado también muchas obras, algunas de ellas fundamentales, que pueden muy bien pasar por íntegras e indemnes; y aunque otras aparezcan corrompidas aquí y allá o un poco desordenadas en su composición, esto no es tan grave para el cuerpo de la obra como a primera vista podría parecer. Lo que a nosotros ha llegado nos permite, desde luego, llegar a formarse una idea precisa y clara de la filosofía aristotélica, no sólo en su conjunto y a grandes rasgos, sino también en muchos de sus detalles.¹⁵

Finalmente, digamos que este trabajo de grado puede ser leído fundamentalmente como un testimonio de una *experiencia de trabajo* con Hegel. Como se verá, hay ciertas interpretaciones, formulaciones, discusiones y reseñas de algún asunto problemático a resolver después, indicaciones de lectura, preguntas abiertas, etc. Quisiera que se viera en todo ello un testimonio del trabajo filosófico en el sentido arriba mencionado, un *esfuerzo de apropiación de la obra* he-

¹³ Véase Hegel, *Ciencia de la lógica*, (Madrid: ABADA, 2011/2015).

¹⁴ Al respecto, véase Walter Kaufman, *Hegel* (Madrid: Alianza, 1968), 309 y ss.

¹⁵ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. 2, 249.

geliana, o, por lo menos, en todo caso, el testimonio de mi propio itinerario filosófico con Hegel. Algunas de aquellas cosas habría podido omitirlas o reservarlas para mi propia reflexión e igualmente podría no haber puesto ciertas notas textuales, pero quise recoger todo aquello -teniendo siempre a la vista el propio texto hegeliano-, pues me parece valioso mostrar con ellas las vicisitudes propias de un trabajo de grado y porque además espero volver después sobre las discusiones allí planteadas.

A continuación, procederemos del siguiente modo. Tras plantear el problema de la naturaleza del pensamiento filosófico, anunciando preliminarmente su carácter dialéctico-conceptual (Parte I), mostraremos cómo el trabajo del concepto como tarea propia de la filosofía se va realizando con ocasión de la *dialectización* de las representaciones usuales sobre las relaciones de la filosofía con la religión, la ciencia empírica, la historia, etc. (Parte II), lo cual permitirá mostrar algunas determinaciones de la esencia de la filosofía, de las cuales se desprenden, finalmente, algunas consideraciones sobre la naturaleza de la exposición filosófica, especialmente su carácter circular y enciclopédico (Parte III).

PARTE I

EL PENSAMIENTO EN CUANTO PENSAMIENTO

1. 1. El pensamiento como objeto de la filosofía (§§ 1-7)¹⁶

Como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto, en cuanto es fantasía tiene imágenes, en cuanto voluntad fines, etc., también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al pensamiento, oponiéndolo a esas formas de su existencia o simplemente distinguiéndolo de ellas, y gana al pensar como objeto suyo. De este modo se encuentra a sí mismo en el sentido más profundo de la expresión puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar.

Enciclopedia, 112-113.

La filosofía no es el pensar acerca de algo, de un objeto que ya previamente sirve de base como sustrato; su contenido es de suyo pensamiento, el pensamiento general, que debe ser, pura y simplemente, lo primero: o bien lo absoluto en la filosofía debe necesariamente existir como pensamiento.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, t. 1., 87.

Por otra parte, es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho mundo, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la realidad efectiva.

Enciclopedia, 105.

Partiendo de la posición inmediata, que deberá justificarse en el transcurso del trabajo y que deberá alcanzarse nuevamente, pero como mediada, puede decirse que la filosofía es una actividad que se realiza en y por el pensamiento, a tal punto que «sólo el *pensamiento* merece-

¹⁶ Recuérdese lo ya dicho sobre la exterioridad de estas divisiones. Cuando aquí nos referimos a ciertos párrafos, ello no significa que el tema sólo se desarrolle allí. Cualquiera que haya leído aunque sea un poco a Hegel notará que casi en cualquier parte de su obra que se aborde está todo Hegel, por decirlo así. Por otra parte, muchas veces hemos tenido que ir y volver sobre cierto texto, hacer referencias a otros textos donde lo mismo se desarrolla con cierto énfasis, etcétera. Finalmente valga recordar la advertencia del propio Hegel: «De acuerdo con este método hago presente que las divisiones y títulos de los libros, secciones y capítulos, que presenta esta obra y las explicaciones que a ellos se refieren sólo tienen el propósito de permitir una ojeada previa y que su valor real es 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, t.1, 71-2).

ría ser llamado instrumento de la filosofía» (E, 109). En consecuencia, resulta necesario ocuparse de la determinación de la naturaleza de aquel pensamiento que ocurre en la filosofía, cuando se quiere entender precisamente en qué consiste esta actividad.

Una primera constatación de esto es que este modo de pensar filosófico tiene en común con las ciencias empíricas, la religión y el mundo de la cultura en general cierta «familiaridad» (E, 99) con los objetos de aquellas otras formas y expresiones del mundo espiritual. A modo de ejemplo, considerado el caso de la religión, puede afirmarse que, tanto ella como la filosofía, «tienen la *verdad* por objeto» (E, 99), se ocupan, además, «de la región de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu*» (E, 99), así como de «su referencia mutua» (E, 99), y de su «referencia a Dios en cuanto verdad suya» (E, 99). Luego habría que precisar en qué consiste la diferencia entre una y otra a la hora de tomar, determinar y situarse respecto de aquellos objetos.

Una primera diferencia entre la filosofía y la religión tiene que ver con el hecho de que la filosofía, en este tomar los objetos, establece *mediaciones* allí donde las ciencias empíricas y la religión proceden de modo *inmediato*. Es decir, mientras estas toman los «objetos» (E, 99) tal como provienen de la representación y prosiguen de acuerdo a un «*método*» (E, 99) previamente aceptado como válido, es decir, mientras aquellas *suponen* (E, 99) todo aquello, la filosofía, en cambio, elabora, determina, justifica, demuestra, es decir, *pone* o *concibe* (CL, t. 2, 581) su objeto y su método.

Ahora bien, como la palabra misma lo indica, aquella mediación que realiza la filosofía respecto de los objetos supone la anterioridad temporal de los mismos en la conciencia, de modo que la filosofía no puede concebirlos por sí misma o tomarlos abstractamente de su interior, sino que, al contrario, la filosofía los toma de la representación. De ahí que este

mediar filosófico, por el cual un contenido se eleva a la forma del concepto, ocurre «solamente *pasando por* el representar y aplicándose *sobre él*» (E, 100)¹⁷.

Este elevar o superar «la forma de su ser conocido» (F, 23) tiene lugar debido a que la manera en que un contenido es tenido bajo la forma de la representación no satisface al espíritu¹⁸, pues este, dada su propia naturaleza, es decir, dado que su principio es el propio pensamiento, el cual cuando se realiza en su forma plena es aquel «que piensa la necesidad» (L, 200)¹⁹, él, decimos, sólo se reconoce en un contenido cuando este es puesto bajo la forma de la necesidad, algo que no ocurre en la representación, donde los contenidos aparecen bajo una relación si bien no *singular* y *extrínseca* (E, 127-28) como en la intuición sensible, sí, de todos modos, en una relación de *simplicidad*, *aislamiento* y *yuxtaposición* (E, 127-28), y, por lo tanto, bajo una forma enteramente contingente. Dicho de otro modo, la filosofía «com-

¹⁷ Más adelante, explicaremos cómo en relación con los objetos lógicos ocurre algo distinto, pues allí el pensamiento prescinde de la representación y se determina desde sí mismo. Lo cual, por otra parte, no quiere decir que simplemente niegue la representación o el trabajo de la ciencia empírica, por el contrario, la ciencia lógica termina confirmando el contenido de aquellas formas del saber en lo que tienen de verdad. Por eso dirá Hegel también que el saber especulativo contiene «a la lógica anterior y a la metafísica» (E, 111).

¹⁸ Por ahora, no es necesario entrar en las distinciones entre conciencia, conciencia pensante, conciencia subjetiva, autoconciencia, espíritu, etc. Baste eso sí con decir de una vez que el sujeto de la filosofía es el espíritu.

¹⁹ Solo en esto se anticipa ya una de las tareas de la filosofía, “aprehender la necesidad”: «Es cierto que la tarea de la ciencia, y sobre todo de la filosofía, consiste en aprehender la necesidad oculta bajo la apariencia del ser contingente» (L, 242). También en otro lugar: «En efecto, el papel de la filosofía consiste en enfocar un objeto según su necesidad; no según su necesidad subjetiva o según su orden, su clasificación, etc., exteriores, sino según su necesidad tal como se desprende de su naturaleza y que incumbe a la filosofía demostrar y poner de relieve», *Lecciones de estética* (Buenos Aires: La Pleyade, 1977), 32. Lo cual como se verá no significa que la filosofía niegue la existencia de lo contingente. Al contrario, la filosofía reconoce lo contingente en el ámbito espiritual bajo la forma de la voluntad arbitraria como uno de los momentos, pero también en la naturaleza: «Ahora, aunque la contingencia no sea, según las explicaciones que preceden, sino un momento exclusivo de la realidad, y no se la deba por esta razón confundir con la realidad misma, tiene, sin embargo, como una de las formas de la idea en general, su lugar y su papel en este mundo que tenemos delante. Desempeña ante todo su papel en la naturaleza, en cuya superficie, si se puede decir así la contingencia tiene su libre juego. Y esta contingencia hay que reconocerla y no pretender que tal cosa no puede ser sino así y no de otro modo, pretensión de que con error se ha acusado a la filosofía» (L, 242). Aquí puede recordarse también como Hegel ironizaba sobre las recusaciones del señor Krug que desafiaba al nuevo idealismo en la pretensión demostrar la necesidad racional de la pluma con la que escribía desde el concepto o el pensamiento puro, frente a lo cual Hegel respondía que de aquello podría demostrarse más bien la innecesidad y contingencia del señor Krug: «El señor Krug ha exigido en este sentido a la filosofía de la naturaleza (y al mismo tiempo en otro sentido enteramente ingenuo) que lleve a cabo la obra maestra de deducir *tan sólo* la pluma con la que él escribe. Para esta tarea y respectiva glorificación de su pluma sería preciso poder concebir la esperanza de que la ciencia hubiera progresado tanto que ya hubiera despachado todo lo importante del cielo y de la tierra, del presente y del pretérito, y que ya no quedara nada más importante por concebir» (E, 310).

porta la exigencia de mostrar la *necesidad* de su contenido y también de *demostrar* tanto el ser como las determinaciones de sus objetos» (E, 100).

A esta forma filosófica de elaborar un contenido puede denominársela «para empezar y en general» (E, 100) como «*contemplación pensante* de los objetos» (E, 100) o «conocimiento concipiente» (E, 100), lo cual nos obliga a explicar brevemente qué diferencia hay entre las otras formas de comportarse respecto de los objetos, y esta forma, propia de la filosofía, que se determina preliminarmente como «contemplación pensante». En un sentido muy general, podría decirse que todas las actividades humanas, sean estas sentimiento, intuición, creencia o representación son pensantes, pues, por el hecho de que somos seres pensantes, todas ellas están animadas por el pensamiento. Sin embargo, hay que distinguir entre este pensamiento que funda todo lo humano y el pensamiento «*en cuanto forma*» (E, 101). Tal como explica Hegel, en la conciencia común «los pensamientos se unen y contaminan con materiales sensibles y mentales corrientes y, al meditar, reflexionar y racionar, *mezclamos* los sentimientos, intuiciones o representaciones con pensamientos» (E, 103), lo cual es diferente de «tomar los pensamientos mismos como objeto, sin mezcla alguna» (E, 103). Ahora bien, será precisamente este pensar puro, «*sin mezcla*», el que permitirá que un cierto contenido se determine en su universalidad y necesidad.

Dicho contenido, que en la filosofía se determina según las formas propias del pensamiento, es «*uno y el mismo*» (E, 103), no obstante las particularidades propias bajo las que aparece en las otras formas en que es para la conciencia. La filosofía no tendría entonces un contenido que le fuera particularmente propio o exclusivo: «El *contenido* que llena nuestra conciencia, sea de la clase que sea, constituye la *determinidad* de los sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, fines, obligaciones, etc., y [también] de los pensamientos y conceptos» (E, 102-3). En suma, lo que la filosofía hace es tomar ese contenido y poner allí «*pensamientos, categorías* o, más exactamente, *conceptos* en el lugar de las representaciones» (E, 103).

Habiendo dicho que la filosofía no tiene un objeto exclusivo, sino que este es el mismo contenido que en general llena nuestra conciencia, es apenas natural que ahora nos preguntemos por lo que es y constituye aquel contenido. Hemos dicho antes que el elemento de la filosofía es el pensamiento, el mismo pensamiento que anima todo el mundo humano, pues bien, el contenido que llena la conciencia, sea bajo las formas del sentido común o bajo la forma filosófica, será precisamente «el haber humano de la conciencia, fundado por el pensar» (E, 100). Dicho de otro modo, el pensamiento tiene productos, se realiza en formas determinadas que van configurando el mundo espiritual, que es lo que reconocemos como el mundo propiamente humano: la ciencia, la religión, el derecho, la cultura, el arte, etc. En dichas formas, el espíritu se recrea a sí mismo y se va reconociendo bajo diferentes aspectos. De ahí que se diga que el contenido de la filosofía «no es otro que aquel haber que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia» (E, 105).

La filosofía en este sentido vendría a ser entonces la actividad por la cual el espíritu se reconoce a sí mismo de manera más plena. Cómo veremos, este proceso de reconocimiento por parte del espíritu de su más íntima naturaleza es dialéctico, en el sentido de que se realiza a través de un progresivo ir estableciendo mediaciones o negaciones de aquellos aspectos que, tanto respecto de sí como de sus objetos, lo *finitizan* o particularizan²⁰: el espíritu «también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al *pensamiento*, *oponiéndolo* a esas formas de su existencia o simplemente *distinguiéndolo* de ellas» (E, 113). En esta tendencia a reconciliarse consigo mismo, el espíritu se apropia de su principio más íntimo, esto es, el pensamiento. El espíritu entonces se recobra así mismo desde aquella exterioridad en que se manifiesta bajo las otras formas, algo que ocurre cuando vuelve a tomar a su elemento mismo como objeto, es decir, mediante la filosofía el espíritu «gana al pensar como objeto suyo. De este modo se encuentra a sí mismo en el sentido más profundo de la expresión puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar» (E, 113).

²⁰ «La única manera de *lograr el progreso científico* [...] es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez lo positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*» (CL, t.1, 71).

Más adelante, veremos cómo ocurre ese proceso de apropiación por parte del espíritu de su propio principio, y cómo la filosofía va relacionándose con esas otras formas en que el pensamiento tiene ante sí sus contenidos. Por ahora, sólo queremos llamar la atención sobre ese primer comportamiento negativo, sobre esa primera mediación que el pensamiento establece sobre esas otras formas de poseer los contenidos, medición a través de la cual se coloca a sí mismo en «*relación negativa*» (E, 114) respecto a las mismas, y se gana a sí mismo, se encuentra a sí mismo, o mejor, se toma a sí mismo como objeto. Desde este punto de vista, la filosofía viene a ser entonces un *pensar el pensar*²¹:

Por lo que se refiere al comienzo que la filosofía tiene que adoptar [...] parece que aquí hay que tomar al pensamiento como objeto del pensar. Sólo que eso es el acto libre de pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, *él mismo se engendra y da su objeto* (E, 119).²²

1. 2. El carácter dialéctico del pensamiento filosófico (§§ 7-11)

Frecuentemente la dialéctica se considera como algo que no va más allá de un sistema subjetivo para columpiar raciocinios que van de acá para allá y de allá para acá [...] Pero en su determinación propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general.

Enciclopedia, 183.

[...] lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia.

Enciclopedia, 184.

Una vez que el espíritu supera su ser allí en la exterioridad de las formas limitadas y finitas propias del *mundo material sensible* (LE, 11), de las *percepciones exteriores* (LE, 11) y de las *represen-*

²¹ Al respecto, Hegel dirá en la *Historia de la filosofía*: «La filosofía no es el pensar acerca de algo, de un objeto que ya previamente sirve de base como sustrato; su contenido es de suyo pensamiento, el pensamiento general, que debe ser, pura y simplemente, lo primero: o bien lo absoluto en la filosofía debe necesariamente *existir* como pensamiento» (HF, 87).

²² Más adelante, veremos cómo esta primera inmediatez es superada y este mismo punto se alcanza pero como resultado. En este sentido, no hay en filosofía comienzos absolutos. Al respecto, dice Hegel: «Filosóficamente no podemos invocar representaciones y tomar como punto de partida principios que no sean resultado de una elaboración antecedente. Los supuestos deben poseer una necesidad probada y demostrada. En filosofía no debe ser aceptado nada que no posea el carácter de necesidad, lo que equivale a decir que aquí todo debe tener el valor de un resultado» (LE, 13).

taciones internas (LE, 11), una vez que recogíéndose a sí mismo desde aquella exterioridad se «encuentra a sí mismo» (E, 113) en su más íntima naturaleza, en su «mismidad sin mezcla» (E, 113), es decir, en su ser pensante, tiende naturalmente a mantenerse tanto en aquella primera «*inmediatez*» (E, 115) que le es propia, y en la que «se encuentra satisfecho consigo mismo» (E, 115), como en aquella universalidad de sus productos.

Sin embargo, aquella primera universalidad ganada mediante la oposición del pensamiento a esas otras formas de su existencia es una universalidad abstracta en la que sus determinaciones están aún en su «unilateralidad y finitud» (E, 64), de manera que el pensamiento no alcanza todavía la universalidad concreta en sus determinaciones o el «concepto concreto» (E, 71)²³:

El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo: *todos* los animales, no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como éstas sólo expresan realmente la intuición, como lo inmediato (F, 16-7).

En este punto, podría señalarse que esta «universalidad abstracta» (F, 14) es mucho más propia de los tiempos modernos que de los antiguos, pues mientras en estos últimos el estudio se ocupaba de la «formación plena de la conciencia natural» (F, 24), en la que la universalidad surgía ya corroborada por los hechos, al «experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer» (F, 24), en los modernos nos encontramos con «la forma abstracta ya preparada» (F, 24).

Ahora bien, manteniéndose en aquella primera inmediatez o «inmediatez abstracta» (F, 24), el pensar, si bien alcanza cierta satisfacción, en realidad no solo no se satisface plenamente,

²³ En la *Fenomenología*, Hegel también dice lo siguiente: «La primera aparición es tan sólo su inmediatez o su concepto. Del mismo modo que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo a que se llega no es el todo mismo. No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje. Del mismo modo, la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios» (F, 12).

sino que además «se pierde en la no-identidad solidificada de los pensamientos» (E, 113). Ello ocurre como consecuencia de que aquellos pensamientos, «fijos y determinados» (F, 24), aquellos primeros productos en que el yo se realiza, no han sido una real «emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia» (F, 24), de manera tal que, careciendo de aquel soporte y no habiendo realizado aún la mediación de esas determinaciones, este «pensar meramente intelectual» (E, 113), gira entonces sólo entorno de sí mismo y termina por perderse en sus propias contradicciones.

Enfrentado a sus inherentes contradicciones, el pensar bien puede, por una parte, renunciar a sí mismo, a su poder de resolver «*por sí mismo*» (E, 113) la contradicción y entregarse a los «soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas» (E, 113), o bien puede, por otra parte, comportarse «hostilmente contra sí mismo» (E, 113), limitándose, por ejemplo, al llamado «*saber inmediato*» (E, 113), y negándose de este modo a elaborar el contenido desde sí mismo y cayendo por lo mismo en posiciones dogmáticas.

Sin embargo, la fuerza y vitalidad del espíritu se expresa y realiza precisamente en reconocer la negatividad de sí mismo y en volver desde aquella «pérdida consciente de su ser-cabe-sí» (E, 113). No está en la naturaleza del espíritu evadir la contradicción o disimularla, por el contrario, «la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino que sabe afrontarla y mantenerse en ella» (F, 24), de modo que el espíritu, por su propia naturaleza, «permanece fiel a sí mismo [...] “hasta que vence” y lleva a cabo en el pensar mismo la resolución de sus propias contradicciones» (E, 113).

Este resolver las contradicciones supone naturalmente un reconocimiento de la naturaleza de la contradicción, de ahí que lo primero sea negar que se trate de una mera «*apariencia de contradicción*» (E, 183)²⁴, lo que correlativamente reduciría la dialéctica a una «habilidad extrín-

²⁴ Recuérdese además lo que ha dicho Hegel en la *Ciencia de la lógica* a propósito de la dialéctica trascendental kantiana: «Kant elevó mucho más la dialéctica -y esto constituye uno de sus méritos más grandes- al quitarle

seca» (E, 183), a un «sistema subjetivo para columpiar raciocinios» (E, 183). Hecho esto, el pensamiento filosófico muestra que «la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, [y] que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción» (E, 113). Es decir, el pensamiento reconoce que él, en cuanto entendimiento, pone determinaciones finitas, cuya «unilateralidad y limitación» (E, 184) es simplemente explicitada de modo «*inmanente*» (E, 184) por la dialéctica. De este modo, la dialéctica aparece como «la propia y verdadera naturaleza del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general» (E, 183).

Como lo dialéctico es entonces «el superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas» (E, 183), habría que reconocer este momento como necesario y valorar positivamente la *mediación* que allí tiene lugar. Mediante el movimiento dialéctico, lo finito en general es superado, así como la unilateralidad e inmediatez primera de las determinaciones es expuesta y superada. En este proceso, el pensamiento, a la vez que desdeña aquel «santo horror» (F, 17) que desconoce la naturaleza de la mediación, se conoce a sí mismo como «momento» (F, 25), «hace abstracción de sí» (F, 25) y, de este modo, «abandona lo que hay de *fijo* en su ponerse» (F, 25). Así se supera tanto la finitud de su determinarse en aquellos productos, como la finitud de sus productos mismos, es decir, supera «tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado» (F, 25).

Es este movimiento de mediación el que permite que aquellas determinaciones puestas en un primer momento por el entendimiento finito superen aquella finitud y unilateralidad que les es propia, con lo cual aquella primera inmediatez abstracta es mediada, lo que permite, a su vez, que aquella inmediatez se alcance, pero esta vez como resultado «mediado de lo

toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la razón*. Mientras se entendía la dialéctica sólo como un arte de crear espejismos y suscitar ilusiones, se había supuesto sencillamente que ella jugaba un juego falso y que toda su fuerza se fundaba sólo en el ocultamiento del fraude; que sus resultados eran subrepticios y de apariencia subjetiva [...] pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la *objetividad de la apariencia*, y la *necesidad de la contradicción*, que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento» (CL, t. 1, 73).

interior» (F, 24) y no simplemente como intuición inmediata: «A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos* y sólo entonces son lo que son en verdad, auto-movimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales. Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general» (F, 25). Gracias a dicho movimiento aquellas determinaciones que fueron en su origen meramente *puestas* (CL, t. 2, 581) son, en el transcurso del movimiento, *demostradas* (CL, t. 2, 581) o, lo que es lo mismo, mostradas en su conexión inmanente con el todo orgánico del que dependen, es decir, se trata de un contenido «*concebido*» (CL, t. 2, 581). Por ello, es claro que sin dialéctica no hay demostración filosófica, ya que cuando la dialéctica se ha separado de la demostración, ya se ha perdido el concepto de la «demostración filosófica» (F, 43). Por esto puede decirse también que «lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia» (E, 184).

1. 3. La dialéctica como método filosófico (Aclaración)²⁵

Las anteriores consideraciones sobre el objeto y la forma de la filosofía podrían interpretarse también en el sentido de que Hegel estaría prescribiendo un método en filosofía, interpretación que no carecería de fundamento si se consideran algunas de sus afirmaciones acerca de la dialéctica como método filosófico²⁶. Así, por ejemplo, en su *Fenomenología*, Hegel nos dice: «Pero, una vez separada la dialéctica de la demostración, el concepto de la demostración filosófica se ha perdido, en realidad» (F, 43). Pero aún más claramente él se expresa en su Introducción a la *Ciencia de la lógica*, cuando llama la atención precisamente sobre el hecho de que hasta ahora la filosofía había carecido de un método propio y había optado por tomarlo prestado de otros ámbitos del saber:

²⁵ Aprovechamos las consideraciones anteriores para introducir una corta aclaración sobre un tema recurrente en los estudios hegelianos. Por tratarse de una digresión, permítasenos cambiar un poco el tenor de la exposición.

²⁶ Algunas consideraciones sobre este tema pueden encontrarse en el artículo “La dialéctica hegeliana como método”, en Jorge Aurelio Díaz, *Estudios sobre Hegel* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1986), 131-147. Véase también el artículo “La idea de la lógica en Hegel”, en Hans-George Gadamer, *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*, 2ª ed. (Madrid: Cátedra, 1981), 75-107.

Hasta ahora la filosofía no había encontrado todavía su método; contemplaba con envidia el edificio sistemático de la matemática cuyos métodos tomaba en préstamo, como ya dijimos, o utilizaba los métodos pertenecientes a las ciencias, que no son más que una mezcla de materias dadas, proposiciones experimentales y pensamientos; o a veces recurría también al expediente de rechazar con aspereza todo método (CL, t. 1, 70).

De manera que puede decirse que, en cierto sentido, Hegel aboga por la asunción de un método propio para el quehacer filosófico, es más, llega a identificar éste con aquel método que él mismo dice seguir en el desarrollo de su lógica, calificándolo incluso como el «*único verdadero*» (CL, t. 1, 71). Sin embargo, a primera vista no es claro qué es lo que Hegel quiere decir por método, si existe para él método alguno en filosofía, en qué consistiría propiamente este, ni tampoco si este se identifica sin más con la llamada dialéctica.

Con respecto a la dialéctica como método filosófico, aclaremos algo muy brevemente. Hay por lo menos dos diferentes interpretaciones que dividen a los estudiosos de Hegel. Por una parte, hay intérpretes como Michael Foster²⁷ quienes afirman que, de hecho, Hegel considera que hay un método filosófico en particular, la dialéctica, que cumple funciones pedagógicas, epistemológicas y científicas muy precisas, y que, como tal, la dialéctica se puede incluso analizar y casi formalizar en sus pasos. En la misma línea, una versión simplista del método hegeliano sería aquella que reduce su proceder a la tan mentada triada Tesis-Antítesis-Síntesis, de la cual en su momento incluso McTaggart pudo decir:

El decurso total de la dialéctica constituye un ejemplo de ritmo dialéctico, con el ser como tesis, la esencia como antítesis y la noción como síntesis; cada uno de los cuales lleva en sí mismo idénticos momentos de tesis, antítesis y síntesis, y así sucesivamente [...]²⁸

²⁷ Michael Foster, "Hegel's Dialectical Method", en Frederick Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 130-170. Acerca de las pretensiones de formalizar la dialéctica hegeliana y evaluar su validez desde ese formalismo, Mure considera simplemente que «No hay prueba externa posible de la dialéctica, ninguna regla aplicable de la lógica formal». Geoffrey Reginald Gilchrist Mure, *La filosofía de Hegel* (Madrid: Cátedra, 1984), 49.

²⁸ John McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic* (London: Routledge, 1999), 3-4. La traducción es mía. La cita original en inglés es la siguiente: «The whole course of the dialectic forms one example of the dialectic rhythm, with Being as Thesis, Essence as Antithesis, and Notion as Synthesis. Each of these has again the same moments of Thesis, Antithesis, and Synthesis within it, and so on [...].»

Por otra parte, hay estudiosos como Walter Kaufman, para quienes una reducción semejante es una simplificación que no le hace justicia al pensamiento hegeliano:

Fichte fue quién introdujo en la filosofía alemana el triple paso de tesis, antítesis y síntesis (empleando estos tres términos); y si bien Schelling adoptó tal terminología, Hegel no lo hizo: no empleó ni una sola vez los tres términos juntos para designar tres estadios de ningún razonamiento ni exposición alguna de ninguno de sus libros. Tampoco nos ayudan a entender ni su *Fenomenología*, ni su *Lógica*, ni su filosofía de la historia, pues impiden una comprensión libre de prejuicios de lo que hace (al meterlo a la fuerza en un esquema que se encontraba, disponible, a su alcance, pero que desdeño deliberadamente)[...] ²⁹

Kaufman va incluso más allá y declara sin ambages que la dialéctica como tal no existe:

No tanto rechazo la dialéctica cuanto digo que no existe: búsquela enhorabuena, véase lo que Hegel dice de ella y obsérvese lo que de hecho lleva a cabo; se encontrarán algunas observaciones sugerentes (no todas en el mismo tono) y toda clase de afectaciones, pero no se hallará ningún método claro que pudiera adoptarse si uno quisiera hacerlo. ³⁰

En todo caso, me parece que es innegable el hecho de que Hegel estuvo siempre muy preocupado por la forma de avanzar en el conocimiento, por la rigurosidad en la investigación y en la exposición, y, sobre todo, por la necesidad de alcanzar la necesidad conceptual. Esto es especialmente claro en sus trabajos tardíos sobre la lógica, donde precisamente le reprocha a Kant el haber procedido en la deducción trascendental, histórica y externamente. Pero de hecho esta preocupación por la deducción sistemática es un rasgo que aparecía ya con toda claridad desde la época de las lecciones de Jena. Al respecto comenta Caird:

Consecuentemente, en sus lecciones de Jena lo encontramos insistiendo con incluso mayor énfasis sobre la necesidad del método, de una clara conciencia tanto del significado y valor de las categorías empleadas en filosofía, como de un avance lógico estricto, paso a paso, de modo que cada pensamiento deba ser desarrollado por un clara dialéctica desde aquel del cual precede. ³¹

²⁹ Walter Kaufmann, *Hegel* (Madrid: Alianza, 1968), 225-26.

³⁰ *Ibíd.*, 234.

³¹ Edward Caird, *Hegel* (Lexington: Forgotten Books, 2010), 62. La traducción es mía.

También es claro que esta dialéctica de los conceptos hace parte esencial del patrimonio conceptual hegeliano, y que sin ella no se entendería cabalmente su filosofía. En palabras de Nicolai Hartmann:

Pero de cualquier modo que se la entienda o deje de entender es y sigue siendo el método elaborado por Hegel y el procedimiento que ha impuesto su sello a todos los contenidos [...] Por otra parte, es fácil mostrar que cualquier intento de separar los temas especiales de la dialéctica de Hegel de su forma dialéctica está condenado al fracaso. Es cierto que muchos de ellos se podrían captar de otro modo, pero no sin desventaja para la cosa [...] La dialéctica no se puede separar arbitrariamente del patrimonio conceptual de Hegel.³²

Ahora bien, puede decirse que será precisamente esa preocupación por la forma, por la necesidad de un desarrollo lógico riguroso de los conceptos, en fin, por el avance necesario en la dialéctica de los conceptos, lo que marca de hecho la diferencia principal de Hegel y el movimiento romántico. Como señala Kroner: «Hegel fue un romántico en su anhelo de unidad, pero un antirromántico en la forma como satisfizo este deseo»³³. Es decir, mientras los románticos se atenían al sentimiento y la intuición con entusiasmo, Hegel demandaba la necesidad conceptual como elemento definitorio del proceder científico-filosófico. En palabras de Hartmann: «En lugar de la fantástica concepción que confundía los límites entre poesía y la filosofía, puso una disciplina muy sobria y rigurosa, un método de precisión conceptual predominantemente objetivo y tuvo un radical desprecio por toda vaguedad».³⁴ Al respecto comenta Hermann Glockner:

Hegel terminó con el romanticismo, y triunfo sobre él, por el hecho de incorporar estos problemas románticos a una estructura científico-sistemática y de solucionarlos allí, en cierto sentido todos en un mismo nivel. Esta solución es severamente conceptual.³⁵

Recordemos finalmente que Hegel en su *Fenomenología* ironizaba sobre aquellos que ateniéndose a las «emanaciones desenfrenadas de la sustancia» (F, 12), despreciaban la «medida y la

³² Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, t. 1: *Fichte, Schelling y los románticos*, trad. de Hernán Zucchi (Buenos Aires: Sudamericana, 1960), 31.

³³ Hermann Glockner, *El desarrollo filosófico de Hegel*, 2ª ed. corr. (Buenos Aires: Leviatan, 1981), 38.

³⁴ Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, t. 1, 44.

³⁵ Hermann Glockner, *El concepto en la filosofía hegeliana: Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo* (México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965), 16.

determinación» (F, 12), reprochándoles el pretender que lo absoluto fuera «no concebido, sino sentido e intuitivo» (F, 10), y, en fin, cómo llamaba a atenerse a la «fría necesidad progresiva de la cosa» (F, 10).

Pero, si todo ello es así, ¿cómo puede entonces afirmarse que la dialéctica no existe como método filosófico o que Hegel no está prescribiendo un método filosófico en particular? Me parece que la confusión está en lo que se entienda por *método*. Claramente cuando Hegel habla de la importancia del método, de la necesidad lógica o de la necesidad progresiva de la cosa, no se refiere a nada que tenga que ver con lo que modernamente entendemos como el método científico, en el sentido de unos pasos predeterminados que se supone deben seguir las modernas ciencias exactas para producir conocimientos válidos. Tampoco cree Hegel que se pueda proceder en filosofía al modo de la metafísica racionalista estilo Spinoza y Wolff, aplicando la lógica de las matemáticas, o, como dice Hegel, «convertir el proceso extrínseco de la cantidad carente de concepto en proceso del concepto» (CL, t. 1, 70). El problema en ambos casos reside en que se concibe el método como un procedimiento externo a la naturaleza de la cosa, lo cual nos recuerda además lo que Hegel ha dicho ya en las primeras páginas de la *Fenomenología* sobre este proceder que concibe el conocimiento como «medio» o «instrumento» (F, 51) para apoderarse de la cosa.

En cambio, si, por otra parte, se entiende por *método* el dejar mostrarse a la cosa misma, el reconocer la dialéctica inmanente de todo lo real, el explicitar el automovimiento del contenido, estaríamos ya en el horizonte de la concepción hegeliana del método. Para Hegel, el método consiste precisamente en atenerse a la naturaleza de la cosa misma, es más, para él, tal movimiento dialéctico que sigue el pensamiento es el movimiento mismo de lo real. Como decía Mure: «la dialéctica hegeliana es un esfuerzo por concebir y explicar el movimiento concreto del pensamiento en y como ser, en y como su objeto».³⁶ De hecho, es precisamente esa identidad del objeto y del contenido la que permite que, para Hegel, sea este

³⁶ Geoffrey Reginald Gilchrist Mure, *La filosofía de Hegel* (Madrid: Cátedra, 1984), 43.

el «único verdadero» (E, 82)³⁷ y el que define además la cientificidad de la filosofía. Es así que Hegel nos dice:

Pero al mismo tiempo yo sé que este método es el único verdadero. Esto ya es evidente por sí mismo, porque 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 adelante. Claro está, que ninguna exposición podría considerarse científica, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el curso de la cosa misma (CL, t. 1, 71).

Si no fuera por dicha unidad entre el método y su objeto, la dialéctica se vería reducida a un «arte de crear espejismos y suscitar ilusiones» (CL, t.1, 73), un juego en el que sus resultados serían «subrepticios y de apariencia subjetiva» (CL, t.1, 73)³⁸ o, dicho de otro modo, sería algo así como una mera erística o «*sofistería*» (CL, t.1, 135)³⁹, un proceder subjetivo y arbitrario, que, en todo caso, estaría incluso por debajo del nivel que ya había alcanzado en Kant, quien por lo menos había reconocido en lo dialéctico una «*operación necesaria de la razón*» (CL, t.1, 73). Digamos entonces que Hegel reivindica el carácter inmanente, necesario y objetivo de la dialéctica:

Pero en su determinidad propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión es en primer término un salir fuera de la determinidad aislada y un referirla de tal modo que, puesta en relación, se mantiene por lo demás en su valor separado. La dialéctica, por el contrario, es este salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia delante y es el único principio que confiere *co-nexión inmanente y necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito (E, 183).

³⁷ Véase la cita completa: «[...] se trata de una reelaboración de la filosofía con arreglo a un método que, como espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido [...]» (E, 82).

³⁸ En la *Enciclopedia*, Hegel también dice lo siguiente: «Frecuentemente la dialéctica se considera como algo que no va más allá de un sistema subjetivo de columpiar racionios que van de acá para allá y de allá para acá. En ellos falta la riqueza de contenido, y su vaciedad se recubre con ese ingenio que aquel modo de racionar engendra. –Pero en su determinidad propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas, y de lo finito en general» (E, 183).

³⁹ Véase la cita completa: «El razonamiento citado [...] no debe llamarse *dialéctica* sino *sofistería*. Pues sofistería significa un razonamiento procedente de una presuposición carente de fundamento, que se hace valer sin crítica y de manera irreflexiva; en cambio llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que permanecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de su estar separados] se eliminan» (CL, t. 1, 135).

Es en este sentido preciso en el que podría hablarse de la dialéctica como método de la filosofía y de la existencia de un método en filosofía, y, en ningún caso, como un proceder externo a la naturaleza de la cosa misma⁴⁰. Al respecto, explica Kojève:

Y la experiencia hegeliana [...] no aporta nada *de afuera*, y el pensamiento o discurso que nacen de ella no son sino una reflexión *sobre* la Realidad: es la Realidad misma que reflexiona o se refleja en el Discurso o en tanto que pensamiento. En particular, si el pensamiento y el discurso del sabio hegeliano son dialécticos, es únicamente porque reflejan fielmente el movimiento dialéctico de la Realidad de la cual forman parte, y de la cual hacen la *experiencia* adecuada dándose a él sin ningún *método* preconcebido. El *método* de Hegel de ningún modo es dialéctico y la dialéctica en él es otra cosa que un método de pensamiento o de exposición.⁴¹

De esto hay además testimonio en el desarrollo de sus clases, donde, según sus primeros biógrafos, Hegel nunca seguía ningún formalismo estrecho o externo al asunto, sino que, por el contrario, se entregaba por entero al decurso de la cosa misma. De ese frío atenerse a la cosa misma dan testimonio sus lecciones orales, de lo cual tenemos reportes, como el de Rosenkranz⁴², en los que se cuenta como anécdota que en ellas Hegel procedía sin preocu-

⁴⁰ Sobre esta *no exterioridad* del método filosófico respecto del contenido de la cosa, dice Hegel lo siguiente: «De este modo, el método no es una forma exterior, sino el alma y la noción del contenido» (L, 371). En este mismo sentido, Hegel nos dice que la expresión del verdadero método de la ciencia filosófica «perteneció al tratado de la lógica misma; en efecto, el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido» (CL, t. 1, 70). Dicho de otro modo: «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 [...] el curso de este método [...] es el curso de la cosa misma» (CL, t. 1, 71). Por otra parte, habría que precisar que no debería hablarse del *método dialéctico* como el método filosófico por excelencia, ya que el aspecto dialéctico del método es apenas uno de los momentos de lo lógico, que es superado por el momento especulativo en el cual se capta la unidad de las determinaciones contrapuestas. Según esto, sería más propio hablar de método especulativo. Con respecto al carácter esencialmente especulativo del momento dialéctico del método de la ciencia filosófica, Hegel dirá lo siguiente: «Lo *especulativo* está en este momento dialéctico [...] y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo» (CL, t. 1, 74).

⁴¹ Alexander Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel* (Buenos Aires: La Pleyade, 1972), 19.

⁴² En su biografía, Rosenkranz nos relata cómo era una clase de Hegel: «Una fluida elocuencia presupone que uno ha organizado sus juicios finales sobre el asunto en sus manos, y en consecuencia una habilidad de tipo meramente formal es capaz de charlar con superficial atracción, sin levantarse del ámbito del lugar común. El trabajo de Hegel, por otra parte, había de convocar los más poderosos pensamientos desde la más profunda base de las cosas, y había de traerlas como fuerzas vivas sobre su audiencia; [...] Una más vívida y plástica representación de este duro conflicto y trabajo de parto del pensamiento que las maneras del discurso de Hegel no podría ser concebida. [...] Enteramente perdido en su asunto, él parecía desarrollarlo por sí mismo y para sí mismo, y con muy poca consideración con el oyente [...] Tartamudeando ya desde el principio, se abría camino, realizaba un nuevo comienzo, otra vez se detenía brevemente, hablaba y meditaba: la exacta palabra parecía ser siempre buscada, y justo entonces esta aparecía con infalible con certeza [...] Ahora uno sentía haber tomado alguna proposición, y esperaba que se hiciera algún subsecuente desarrollo. En vano. El pensamiento en vez de avanzar, se mantenía rodeando con similares palabras una y otra vez el mismo punto. Aún

parse por formas externas al asunto mismo: «Sin preocuparse en lo más mínimo por la elegancia retórica, sino entregado por completo al tema, profundamente afectado por la época actual [...]»⁴³.

Ahora bien, si la filosofía tiene su propia manera de tratar y definir sus objetos, si, como hemos dicho, no toma tampoco métodos de otras disciplinas que serían, en todo caso, externos a la cosa misma, sino que, por el contrario, ella misma, desde sí misma, se da su objeto y su manera de tratarlo, y si, además, es ella quién se plantea la pregunta por su naturaleza, el carácter y la posibilidad de conocer sus objetos, sería, entonces, por lo menos extraño, que este tipo de interrogantes vinieran a ser resueltos desde fuera de la filosofía.

En conclusión, la pregunta por la naturaleza de la filosofía solo la resuelve la filosofía; es ella además quien, a la vez que se da sus objetos, demuestra su posibilidad y necesidad de conocerlos filosófica o conceptualmente, como veremos más adelante. Por lo pronto, baste enfatizar este rasgo de la filosofía, su suprema autonomía, que es, de hecho, la autonomía del pensamiento en el aprehenderse a sí mismo. Sobre ello volveremos más adelante.

así si la cansada atención se permitiera divagar por un momento, uno encontraba, al regresar, que uno había perdido el hilo del discurso. Pues lenta y cuidadosamente, mediante aparentes insignificantes pasos intermedios, un pensamiento había sido reducido en sí mismo hasta mostrar su unilateralidad, había sido separado en sus diferencias e implícitas contradicciones, cuya solución traía lo que parecía ser lo más opuesto a una alta síntesis. Y entonces, siempre cuidadosamente resumiendo otra vez lo que había sido dejado, y profundizándolo y transformándolo mediante nuevas divisiones y más ricas reconciliaciones, la maravillosa corriente de pensamiento fluía, giraba sobre sí mismo y luchando consigo mismo, ahora separando y ahora uniendo, ahora retrasando ahora emergiendo adelante con un salto, pero siempre establemente moviéndose hacia su objetivo. Incluso alguno que pudiera seguirlo con completa comprensión e inteligencia, sin mirar a la derecha o a la izquierda, se veía así mismo sumergido en la más extraña tensión y agonía de la mente. Hacia tales profundidades el pensamiento era sumergido, en tales infinitas oposiciones era desgarrado, que todo lo que había sido ganado parecía siempre otra vez perdido, y después de los más altos esfuerzos de la inteligencia parecía ser forzado a permanecer en silencio en los límites de su facultad. Pero era justo en estas profundidades de lo aparentemente indescifrable que ese poderoso espíritu vivía y se movía con la más grande certeza y calma». Karl Rosenkranz, *Hegel's Leben*, citado por Caird, *Hegel*, 98-100.

⁴³ Kaufman, *Hegel*, 149.

PARTE II

FILOSOFÍA Y CONCEPTO

2. 1. La filosofía en cuanto pensamiento sobre la naturaleza: reconocimiento de la relación de la filosofía con la ciencia empírica y reivindicación de su autonomía (§12)

Pensar el mundo empírico significa más bien, de manera esencial, cambiar su forma empírica y transformarla en un universal.

Enciclopedia, p. 152.

Se la reputa frecuentemente como un saber formal y vacío de contenido y no se ve que en lo que en cualquier conocimiento y ciencia es verdad aun en cuanto al contenido, sólo puede ser acreedor a este nombre cuando es engendrado por la filosofía; y que las otras ciencias, por mucho que intenten razonar sin filosofía, sin ésta no pueden llegar a poseer en sí mismas vida, espíritu ni verdad.

Fenomenología, p. 44.

El desarrollo del pensamiento desde sí mismo -por el cual, mientras abandona aquella primera universalidad abstracta en que se encontraba «satisfecho consigo mismo» (E, 115), avanza hacia las «determinaciones concretas» (E, 116), y, por el cual, también supera aquella primera «indiferencia hacia la *particularización*» (E, 115)- ocurre, como veremos, entre otras cosas, con ocasión de las demandas de acreditación de la ciencia empírica, que necesita una fundamentación que vaya más allá de las meras inducciones y generalizaciones empíricas.

De la misma manera en que en la profundización del ser del objeto, es decir, en la explicitación de sus determinaciones, el pensamiento se transforma, así mismo en la actualización de las potencias del pensamiento ejercidas sobre el objeto también este último se transforma. En este proceso dialéctico, podría decirse que el sujeto se determina objetivamente y el objeto se determina subjetivamente. En cualquier caso, sujeto y objeto o pensamiento y objeto no son instancias independientes:

Pero, ¿de dónde vienen estos objetos y qué se debe entender por objeto? De esto es de lo que no se inquieta la lógica del entendimiento. Para ella, el pensamiento no tiene sino un valor subjetivo, cuya actividad no es sino formal y coloca al objeto frente a frente del pensamiento como un término que existe por sí mismo e independientemente del pensamiento. Pero este dualismo no es la verdad y es un procedimiento irracional tomar mecánicamente el sujeto y el objeto sin inquirir su origen. Ambos son pensamientos determinados, los cuales deben justificarse mostrando que tienen su fundamento en el pensamiento universal y que se determina él mismo (L, 324).

Comprender esta identidad de sujeto y objeto es en todo caso algo que por ahora se anticipa como una convicción de la razón y cuya demostración se constituye en tarea del conocimiento: «Este *processus* es el conocimiento en general. En él es una sola y misma actividad la que suprime la oposición, es decir, la exclusividad del sujeto y del objeto» (L, 357).

Por lo pronto podemos decir que, en consecuencia, el pensamiento no es nunca realmente pasivo respecto de los objetos, ni estos son indiferentes respecto de la actividad del sujeto. De modo que, cuando el pensamiento científico empírico trabaja sus objetos, estos comienzan a ser revestidos o, mejor aun, a mostrarse en su universalidad. Dicho de otro modo, «las ciencias empíricas no se quedan paradas en la percepción de las *singularidades* del fenómeno, sino que, en oposición a la filosofía, han elaborado la materia pensándola, o sea, hallando las determinaciones universales, géneros y leyes» (E, 115-16).

Sin embargo, aquella primera elaboración de la materia que las ciencias empíricas llevan acabo es insuficiente de varias maneras. En primer lugar, en dicho proceder las ciencias asumen sin más la existencia y definición de su propia naturaleza, ámbito y objetos; la validez y eficacia de sus métodos, así como aceptan sin mayor análisis el valor y el alcance de las categorías que utilizan. Es decir, en la ciencias empíricas «[...] los comienzos son aquí y allá *cosas inmediatas, cosas halladas, suposiciones*» (E, 110). Naturalmente, las ciencias mantienen cierto nivel de reflexión sobre su propio proceder; sin embargo, dichas reflexiones acerca de sus conocimientos, métodos y objetos por parte de la ciencia empírica permanecen en general

siempre como algo externo y ajeno⁴⁴ a la práctica y al ser mismo del conocimiento que allí tiene lugar.

De manera tal que la ciencia empírica avanza presuponiendo sus objetos, sus métodos y, lo más grave, el valor, el alcance o el significado para el pensamiento de las categorías que utiliza. Con demasiada frecuencia ocurre que la ciencia empírica simplemente da por sabido tales cosas y, cuando por fin pretende analizar el valor de una categoría, en lugar de detenerse en ella, pasa sin más, de manera inmediata, a otra categoría de la cual hace depender su significado y sigue así sucesivamente, sin realmente nunca completar análisis alguno⁴⁵.

Es precisamente a causa de esta *acriticidad* de las ciencias empíricas que Hegel dirá que el conocimiento finito «no tiene conciencia de la naturaleza de su método y de su relación con el contenido» (L, 363). Ahora bien, será esta inconsciencia la que permita que la ciencia, que desacredita la metafísica, termine sin embargo canonizando la peor de las metafísicas:

El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas de materia, fuerza, etc., así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando además *conclusiones* al hilo de estas categorías, suponiendo entonces las formas del silogismo y aplicándolas, ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente (E, 140).

Uno de los principales problemas que se derivan de esta situación es que esta metafísica acrítica que practica la ciencia positiva termina, al prescribir sus métodos «objetivos», pros-

⁴⁴ Ejemplo de ello podrían ser aquellos manuales de física que en tiempos de Hegel solían empezar por ciertas reflexiones pseudo-kantianas sobre el tiempo y el espacio, que, a continuación, no se veían para nada reflejadas en el desarrollo mismo del tema: «[...] la filosofía kantiana no ha podido tener ninguna influencia en los tratados científicos. Deja enteramente sin discutir las categorías y el método del conocimiento ordinario. Cuando en los escritos científicos de aquel tiempo se toman a veces como punto de partida algunas tesis de la filosofía kantiana, se hace patente a lo largo del tratado que aquellas tesis eran únicamente un ornato superfluo y que se habría incorporado el mismo contenido empírico si se hubieran emitido aquellas primeras hojas» (E, 164).

⁴⁵ Al respecto, Hegel dice lo siguiente en la *Ciencia de la lógica*: «La inconsistencia a este respecto va increíblemente lejos; ella constituye la incomprensión fundamental, ese procedimiento malo, es decir inculco, que consiste en que, al considerar una categoría, se piensa en *algo diferente* y no en esta misma categoría. Esta inconsciencia esta tanto menos justificada en cuanto que este *algo distinto*, consiste en otras determinaciones del pensamiento y otros conceptos[...]» (CL, t. 1, 53).

cribiendo todo un ámbito de objetos del campo del conocimiento.⁴⁶ Así pues, por ejemplo, ni la libertad, ni el espíritu, ni Dios se consideran, desde aquel punto de vista, susceptibles de un conocimiento determinado y racional; es más, se considera que estos objetos ni siquiera hacen parte del ámbito de la experiencia:

Por muy satisfactorio que sea primeramente este conocimiento dentro de su propio campo, se presenta, sin embargo, *por una parte* otro círculo de *objetos* que no se contienen en él: *libertad, espíritu, Dios*. Estos objetos no se pueden hallar sobre aquel suelo, no porque no pertenezcan a la experiencia [...], sino porque esos objetos se presentan de inmediato como infinitos según su *contenido* (E, 110).

Sumergido en su positividad, el empirismo científico no reconoce que la exclusión de objetos por parte de la ciencia, más que una muestra de los límites del conocimiento, es más bien una muestra de los límites propios de la ciencia empírica. Aquellos objetos simplemente sobrepasan por su naturaleza el ámbito de la ciencia positiva, lo cual de ninguna manera significa que no puedan ser conocidos, sino que no pueden serlo con los muy restringidos métodos y categorías de la ciencia empírica. Canonizar esta forma de conocimiento científico-empírico es en realidad empobrecer el ámbito del saber y el concepto de ciencia.⁴⁷

⁴⁶ Con esta exclusión de objetos se descalifica de paso a la filosofía como conocimiento. Ya en el tiempo de Hegel comenzaba a vislumbrarse aquella brecha que en lo sucesivo separaría cada vez más la llamada en aquel entonces ciencia empírica y la filosofía. Para el sentido común científico estas dos formas del saber aparecían como contrapuestas, al punto que desde este pareciera que la ciencia empírica desde la altivez desde su método «empírico», sus cálculos, y mediciones «exactas», descalifica a la filosofía como un inútil juego de abstracciones vacías y telarañas mentales. Desde entonces hemos visto como los diferentes caminos tomados por cada una parecen ser cada vez más divergentes, y mientras la ciencia empírica se ampara en sus resultados prácticos para refugiarse aparte del escrutinio filosófico, la filosofía, por su parte, renuncia a elaborar un conocimiento determinado de aquellos objetos que tuvo alguna vez en común con aquella otra forma del saber. A modo de ejemplo, considérese el hecho que menciona Kaufmann en el sentido de que a la ciencia empírica se le ha dejado el conocimiento presuntamente exacto del mundo histórico y natural, mientras a la filosofía se le reserva, si acaso, el poco espacio de reflexiones epistemológicas de segundo nivel; esta que otrora se ocupaba de la filosofía natural y de la historia, se limita ahora a la filosofía de la ciencia y la reflexión sobre la historiografía, por ejemplo: «Desde los tiempos de Kant [...] la ciencia y la filosofía han seguido caminos tan divergentes que apenas hay filósofo alguno inclinado, aunque poco sea, por la filosofía de la naturaleza: en lugar de ello, lo que se hace es filosofía de la ciencia; y análogamente, la filosofía de la historia se está volviendo cada vez más una reflexión sobre la historiografía y el método histórico, mientras se ocupa cada vez menos del contenido de la historia [...]». Kaufmann, *Hegel*, 101.

⁴⁷ En la pequeña lógica, analizando el caso de la cantidad, una categoría muy afín a las ciencias exactas y la matemática, dirá Hegel casi en tono de denuncia: «[...] cuando la cantidad es recibida inmediatamente de la representación y no es mediatizada por el pensamiento, se exagera muy fácilmente su valor y se va más allá de sus límites, tanto que se llega a hacer de ella una categoría absoluta. Esto es lo que sucede cuando no se quiere reconocer como ciencias exactas sino a aquellas cuyo objeto puede ser sometido al cálculo matemático [...] Triste sería nuestro saber si debiésemos renunciar a un conocimiento exacto de objetos tales como la libertad,

Pero este empobrecimiento del conocimiento ocurre no solo por la exclusión de ciertos objetos, sino también cuando, privilegiando cierto método de conocimiento, se termina desnaturalizando cierto objeto al tratar de determinarlo según categorías que le son extrañas, porque han sido sacadas de su ámbito propio y subordinado, y se las pretende extrapolar a todos los respectos, algo que por lo demás es natural -dada la finitud de su *forma*- a las ciencias empíricas o positivas, pues estas «no conocen sus determinaciones como *finitas*, sino que las aceptan como *simplemente válidas*, aunque indiquen el tránsito de esas determinaciones y de toda su esfera a otra superior» (E, 119). Así ocurre cuando se estipula la naturaleza de cierto individuo a partir de las analogías⁴⁸ que puedan hacerse generalizando los rasgos comunes de individuos similares, olvidando que «la inducción no puede agotar todos los individuos» (L, 322); o cuando, por ejemplo, en el ámbito del conocimiento del ser de lo orgánico, se busca establecer «relaciones mecánicas» (L, 331-32) entre sus elementos, con lo cual el objeto aparece como «un agregado» (L, 331) de partes que se oponen «*exteriormente*» (L, 331), perdiendo de vista lo esencial en el caso de lo orgánico, que son las «relaciones internas» (L, 333), en las que cada elemento se comporta respecto del resto a la vez como medio y como fin, es decir, perdiendo de vista la «autofinalidad» (F, 162). Esta forma de proceder termina entonces por cerrar «el camino a un conocimiento adecuado de la naturaleza» (L, 332)⁴⁹, así como por empobrecer nuestra concepción de la naturaleza y la vida, dejándonos

el derecho, la moralidad y aún de Dios por el hecho de que no se les puede medir y calcular o expresar por una fórmula matemática» (L, 163). Uno podría además preguntarse en este punto qué habría que decir desde esta perspectiva sobre el empobrecimiento que ocurre en el conocimiento con ocasión de los excesos del falsacionismo, popperismo, etc.

⁴⁸ En la *Fenomenología*, Hegel dice lo siguiente al respecto: «Sin embargo, la analogía no sólo ni nos da un derecho pleno, sino que, además, por su misma naturaleza, se refuta a sí misma con tanta frecuencia, que guiándonos por la analogía misma, vemos que la analogía no permite, por el contrario, llegar a ninguna conclusión. La probabilidad a que su resultado se reduciría pierde frente a la verdad toda diferencia entre una probabilidad mayor o menor; por muy grande que sea, no es nada en comparación con la verdad» (F, 155).

⁴⁹ Véase la cita completa: «Y la aplicación de esta categoría [el mecanismo] en la esfera de la naturaleza orgánica es aún menos legítima cuando se trata de determinar los caracteres específicos del ser orgánico y particularmente la nutrición y el crecimiento de las plantas y la sensibilidad animal. Se debe considerar como un error de los más graves y aun radical el de los físicos modernos que allí donde se trata de una categoría distinta o más allá que la del mecanismo, se obstinan, contra lo que comprueba la más simple inspección, en no ver sino relaciones mecánicas y se cierran así el camino a un conocimiento adecuado de la naturaleza» (L, 332). En este mismo sentido, Hegel también se refiere a la arbitrariedad que implica entender un objeto orgánico o espiritual en términos de determinaciones y relaciones meramente mecánicas o causales: «Además, hay que poner de relieve, sobre todo, que es *inadmisible la aplicación* de la relación de causalidad a las *relaciones de la vida físico-orgánica y de la espiritual*. Aquí lo que se llama causa, muestra con toda evidencia, tener un contenido totalmente diverso

de ellas apenas un mecanismo ciego y muerto, o, como diría Schelling, una «desdivinizada naturaleza»⁵⁰.

Por otra parte, aquella primera universalidad que se alcanza por parte del conocimiento empírico tampoco satisface al espíritu, dado que no se da allí «la debida satisfacción a la forma de la necesidad» (E, 110), pues dicha universalidad es abstracta debido a que no integra el elemento particular, con lo cual no se alcanza realmente la *determinación concreta*. Bajo aquella pretendida cientificidad, «lo *universal* que allí reside, el genero, etc., está como indeterminado de suyo, como no pendiendo de por sí, juntamente con lo *particular*, uno de otro» (E, 110). De esta manera, tanto el universal y lo particular, como los elementos particulares unos respecto de otros, se hallan como recíprocamente «extrínsecos y contingentes» (E, 110).

Bajo aquella forma de relación, los contenidos sólo pueden ser justificados mediante relaciones puramente externas como aquellas propias de la inducción, la analogía o las generalizaciones empíricas, con lo cual tales cuerpos de conocimiento, antes que ser un conjunto

que el efecto; *pero* esto se verifica *porque* lo que actúa sobre el viviente, está determinado, modificado y transformado por éste de manera independiente, *porque el viviente no deja que la causa alcance su efecto*, es decir, la elimina como causa. Así es una manera de hablar inadmisibles el decir que el alimento es la *causa* de la sangre, o bien que estas comidas, o bien el frío, la humedad, sean *causas* de la fiebre, etc.; es tan inadmisibles, como afirmar que el clima jónico fué la *causa* de las obras de Homero, o que la ambición de César fué la *causa* del ocaso de la constitución republicana de Roma» (CL, t. 2, 231).

⁵⁰ Véase aquí el fragmento completo del poema de Schelling:

«Ignorante de las alegrías que ella regala,
nunca entusiasmada ante su majestad,
sin darse cuenta del espíritu que ella dirige,
nunca dichosa por mi felicidad,
indiferente incluso ante la gloria de sus artistas,
igual que la maquinaria muerta del reloj,
obedece servilmente a la ley de los graves,
la desdivinizada naturaleza».

Tomado de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Los dioses de Grecia*, en *Poesía filosófica*, trad. de Daniel Innerarity Grau (Madrid: España, Hiperión, 2002), 21. También puede recordarse lo dicho por Caird al respecto: «Donde, entonces, la ciencia parece convertir todas las cosas—incluso la vida y la inteligencia misma— en una materia muerta, la cual se mueve sólo si es movida por otra, la filosofía, guiada por esta nueva idea, es capaz de encontrar vida incluso en aquello que es inorgánico y muerto». Caird, *Hegel*, 195.

orgánico y necesario, son, más bien, una mera «ordenación», «colección» o «conglomerado» (E, 118) de conocimientos.⁵¹

Esta situación de las ciencias empíricas constituye por sí misma un reclamo hacia la filosofía para poder «elear este contenido a necesidad» (E, 114). Dicho de otro modo, las ciencias empíricas «contienen por ello la exigencia, dirigida al pensamiento, de que éste alcance esas determinaciones concretas» (E, 116). Es decir, son las propias ciencias experimentales las que, en definitiva, llevan consigo «el estímulo para vencer *la forma* con la que se ofrece la riqueza de su contenido en cuanto algo meramente inmediato y hallado (una pluralidad de cosas colocadas una junto a otra y por ende una pluralidad *contingente*)» (E, 114).

Ahora bien, este estímulo de las ciencias empíricas para vencer la forma finita del conocimiento «arranca al pensamiento de aquella universalidad [más o menos abstracta] y de la satisfacción que obtuvo meramente *en sí* y lo empuja hacia el *desarrollo desde sí mismo*» (E, 114). Es decir, aquella exigencia de elevar dicho contenido a la forma de la «necesidad» (E, 110) obliga al pensamiento a superar la mera universalidad abstracta en que se encontraba primeramente, mediante la «asunción» (E, 114) de aquel «contenido y de sus determinaciones» (E, 114) tal como había sido preparado por la ciencia empírica⁵², para imponerle luego sus «formas propias» (E, 111), o mejor, para liberarlo de aquella *positividad* (E, 119) e inmediatez en que se encuentra por razón tanto «del punto de partida que adoptan» las ciencias empíricas (E, 108) como del uso inadecuado de categorías. El pensamiento entonces realiza

⁵¹ En *Fenomenología*, Hegel dice algo similar: «Esta libertad carente de espíritu del suponer nos brindaría, indudablemente, toda suerte de conatos de leyes, trazas de necesidad, atisbos de ordenación y seriación, relaciones ingeniosas y aparentes. Pero [...] en lo tocante a la ley y la necesidad, no va *más allá de la gran influencia*. Y, del otro lado, [...] la observación no puede pasar de tales o cuales *indicaciones adecuadas, relaciones interesantes y una buena disposición hacia el concepto*. Sin embargo, las *indicaciones* adecuadas no son todavía un *saber de la necesidad*, y las relaciones interesantes se quedan en el interés, el cual no es otra cosa que la suposición acerca de la razón; y la buena *disposición* de lo individual hacia el concepto, aludiendo a él, es una buena disposición infantil, que es pueril cuando pretende valer algo en y para sí» (F, 180).

⁵² Luego la ciencia empírica y la filosofía especulativa no se oponen sin más. Esta última asume y usa aquellos contenidos, solo que introduce allí sus formas propias: «La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquella deje de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y usa; de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías introduce otras y las hace valer. La distinción se refiere únicamente, por tanto, a este cambio de categorías» (E, 111).

un desarrollo desde sí mismo⁵³, mediante el cual le confiere «al contenido de estas ciencias la forma más esencial de la *libertad* (de lo *apriórico*) del pensamiento y la *acreditación de la necesidad*» (E, 116).

De este modo, aquel contenido de las ciencias encuentra su propia y adecuada fundamentación en «la necesidad de la cosa misma» (E, 114) y no simplemente en el «hallar y en el hecho experimentado» (E, 116), es decir, aquel contenido se muestra bajo «la figura de lo que brota libremente, en el sentido de que brota del pensar originario» (E, 114). De esta manera, los hechos empíricos, antes que ser el fundamento, se convierten ahora en ejemplificaciones, es decir, en «exposición y trasunto de la actividad original y perfectamente autónoma del pensamiento» (E, 116)⁵⁴. Es precisamente este cambio en el «*fundamento del conocimiento*» (E, 119) el que confiere a dichos contenidos «vida», «espíritu» y «verdad». (F, 45)⁵⁵.

Con esto debería quedar claro además que el pensamiento filosófico no desconoce la necesidad de la experiencia⁵⁶ en sentido empírico, sino que, al contrario, reconoce el «principio de la *experiencia*» (E, 108), en el sentido de que en oposición al racionalismo abstracto, el pensamiento filosófico demanda que para aceptar «un contenido y para tenerlo por verda-

⁵³ Luego aquí habría que enfatizar la autonomía de la filosofía respecto de las ciencias empíricas, algo que ya reivindicaba Hegel en su momento y que debe reivindicarse hoy con un énfasis aún mayor, dado que hoy en día se quiere centrar la cientificidad filosófica en su adopción de los métodos y contenidos de las ciencias empíricas.

⁵⁴ Nótese además que el pensamiento especulativo y sus resultados no se oponen entonces al contenido de la ciencia empírica; al contrario, este los confirma y justifica: «Pero si la ley no tiene en el concepto su verdad, eso quiere decir que es algo contingente, y no una necesidad, o que en realidad no es tal ley. Sin embargo, el que sea esencialmente como concepto no sólo no contradice el hecho de que se dé para la observación, sino que por ello mismo tiene más bien una existencia necesaria y es para la observación» (F, 153).

⁵⁵ Véase la cita completa: «Se la reputa frecuentemente como un saber formal y vacío de contenido y no se ve que en lo que en cualquier conocimiento y ciencia es verdad aun en cuanto al contenido, sólo puede ser acreedor a este nombre cuando es engendrado por la filosofía, sin ésta no pueden llegar a poseer en sí mismas vida, espíritu ni verdad» (F, 44-45).

⁵⁶ Al respecto es muy ilustrativo considerar la corrección que Hegel realiza de aquella opinión que basándose en el famoso *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* de Aristóteles, pretende atribuirle a éste un concepto estrecho de experiencia, y falsamente postularlo como ejemplo de sano empirismo: «Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmara igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* en el sentido enteramente universal de que el *nus* (y en determinación más profunda, el *espíritu*) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo [...], que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento» (E, 110).

dero tiene que *estar allí* el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*» (E, 108)⁵⁷.

Es precisamente en este afán de encontrarse y de reconocerse a sí mismo en dichos contenidos donde además tiene su lugar y justificación aquella pretensión de medir y calcular aquella «confianza en el hallar y en el hecho experimentado» (E, 116). La distinción entre la forma empírica de conocer y el pensamiento especulativo estaría en que este último, por una parte, establece mediaciones allí donde la ciencia procede de modo inmediato y, por otra, afirma de todas maneras su preeminencia y autonomía frente aquel material sensible, es decir, él lo toma y elabora, pero su desarrollo es un desarrollo del pensamiento «*desde sí mismo*» (E, 116) y hacia sí mismo⁵⁸.

Finalmente, puede señalarse que este aprehenderse del pensamiento por sí mismo, que es un gozarse⁵⁹ en su encuentro consigo mismo⁶⁰ y que se realiza con ocasión incluso del conocimiento finito, constituye la justificación última y ética de la actividad científica, que alcanza su culminación suprema en la filosofía. Puede decirse también que el «conocimiento

⁵⁷ También más adelante en la *Enciclopedia* Hegel dice lo siguiente: «En el empirismo se encuentra este gran principio, a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar para la percepción» (E, 140).

⁵⁸ Aquí habría que precisar en que sentido puede decirse que el pensamiento esta en búsqueda de sí mismo. Pues, por una parte, es claro que el pensamiento es autónomo y se posee ya a sí mismo, y desde su potencia él mismo se despliega. Pero, por otra parte, también es cierto que el pensamiento se da formas y se objetiva, y que en dichas exteriorizaciones se reconoce a sí mismo bajo cierto aspecto, y ello es cierto hablando de las formas del arte, la religión, la ciencia empírica en este caso, como también hablando de las filosofías mismas: «Por tanto, la historia que tenemos ante nosotros es la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. Y lo característico del pensamiento es que sólo se encuentra al crearse; más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto que se encuentra. Estas manifestaciones del pensamiento, en las que este se encuentra a sí mismo, son las filosofías» (HF, t. 1, 11). Ver más adelante las notas 119 y 121.

⁵⁹ A propósito de este gozo de la conciencia, Hegel dice lo siguiente: «En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, por decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma» (F, 103).

⁶⁰ Sobre este estar consigo mismo del espíritu, Hegel dice lo siguiente en las *Lecciones de historia de la filosofía*: «Este ser consigo mismo del espíritu, este volver a sí de él, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra [...] tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, que devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo; empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí» (HF, t. 1., 28).

científico de la verdad» (E, 60) tiene un profundo sentido espiritual y existencial, que consiste en producir la «reconciliación» (E, 106) entre «la razón autoconsciente con la razón-*que-esta-siendo*» (E, 106)⁶¹. Dicho de otro modo, el trabajo científico debe permitir que el espíritu se reconozca⁶² en este mundo, es decir, permitir que este mundo «no nos sea extraño» (L, 330)⁶³.

2. 2. La filosofía como pensamiento del contenido de la religión: la filosofía reconoce el contenido de la religión y lo confirma, pero reafirma asimismo los derechos del pensamiento (§§ 1 y 4)

La filosofía piensa y llega, así, a comprender lo que la religión se representa como objeto de la conciencia, ya sea como obra de la fantasía, ya como existencia histórica.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, t. 1., p. 75.

La fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada sólo por el conocimiento.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, t. 1., p. 35.

Tal como habíamos señalado anteriormente, en su tarea de ir determinando preliminarmente la naturaleza de la filosofía y sus tareas, encontramos que una de las primeras relaciones que Hegel considera es aquella que pueda haber entre la religión y la filosofía. Naturalmente, aquí el tratamiento del tema difiere de aquel propio del desarrollo fenomenológico en la *Fenomenología* y de aquella exposición conceptual propiamente dicha de los párrafos finales de la misma *Enciclopedia*. Como decíamos antes en la introducción, se trata de ir realizando el

⁶¹ En los *Fundamentos de la filosofía del derecho* dijo también: «Lo que se interpone entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de esta y no permite hallar la satisfacción en ella es la cadena de algo abstracto que no se ha liberado para el concepto. Conocer la razón como la rosa en la cruz de la actualidad y de este modo gozar de esa actualidad, esta comprensión racional es la *reconciliación* con la realidad que la filosofía garantiza a aquellos que alguna vez han sentido la íntima exigencia de *comprender* y también en conservar en aquello que es sustancial la libertad subjetiva así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en sí y para sí» (FD, 60).

⁶² Como dice Caird: «[...] el mundo puede ser mostrado no meramente como objeto, sino también como manifestación de la inteligencia». Caird, *Hegel*, 139.

⁶³ Véase la cita completa: «La tarea de la ciencia consiste en hacer que este mundo objetivo no nos sea extraño, o, como se dice, que nos volvamos a hallar en él, lo cual significa también que consiste en referir el mundo objetivo a la noción, es decir, a lo más íntimo que hay en nosotros» (L, 330).

trabajo del concepto, de ir dialéctizando la representación⁶⁴, permitiendo que así se vaya elaborando un concepto de la filosofía. Pues bien, será precisamente en este análisis de la relación entre filosofía y religión que ciertos aspectos definitorios de lo que es la filosofía y de cuál es su tarea irán mostrándose.

En una primera aproximación, parecería que la religión y la filosofía se encuentran en una oposición irreconciliable. En un primer sentido, la religión aparece inmersa en el mundo del sentimiento, de las imágenes, una búsqueda de cierta plenitud y de sentido, pero siempre desde la intensidad de la piedad y el rito. En la religión, se trata un mundo en el que, al final, todo depende de un salto de la fe, por decirlo así. Por su parte, la filosofía aparece como el mundo de la fría razón por excelencia, donde no tienen cabida ni los dogmas de la tradición ni la imagería popular, ya que se trata del mundo de la argumentación racional y de la demostración. En un segundo sentido, también la filosofía y la religión parecen mantener, en un primer momento, una oposición irreconciliable, pues, mientras la razón pareciera circunscribirse al ámbito de lo finito, la religión pareciera ocuparse de lo infinito. El conocimiento y la experiencia de Dios, o lo divino en general, pareciera ser asunto de místicos y creyentes, pero no de filósofos. La razón humana es finita y sería una suprema arrogancia y temeridad pretender subsumir los contenidos de la religión en la estrechez de sus categorizaciones.

Sin embargo, para Hegel esta manera de entender la relación entre la filosofía y la religión no sólo le resta sentido a nuestra representación de Dios, sino que además encierra una cierta comodidad para la conciencia subjetiva. Así es que, a propósito de la representación de la Providencia por parte de la fe ingenua, Hegel nos dice:

La fe ingenua puede renunciar al conocimiento detallando y contentarse con la representación general de un gobierno divino del mundo. Quienes tal hacen no son censurables, mientras su fe no se convierta en polémica. Pero cabe también sostener esa representación con parcialidad; la proposición

⁶⁴ Sobre la dialectización de la representación, Hegel dice lo siguiente en la *Fenomenología*: «El análisis de una representación, tal y como solía hacerse, no era otra cosa que la superación de la forma de su ser conocido» (F, 23).

general puede tener precisamente a causa de su generalidad, un sentido negativo particular; de suerte que, manteniendo el ser divino en la lejanía, quede situado más allá de las cosas humanas y del conocimiento humano. Así se conserva, por otro lado, la libertad de eludir las exigencias de la verdad y de la razón y se gana la comodidad de abandonarse a las propias representaciones. En este sentido, esa representación de Dios se convierte en una palabra vana. Si ponemos a Dios más allá de nuestra conciencia racional, podemos muy bien prescindir de preocuparnos de su naturaleza, como de buscar la razón en la historia universal; las libres hipótesis tienen entonces ancho campo. La piadosa humildad sabe bien lo que gana con su renuncia (FH, t. 1, 31).⁶⁵

No obstante, para Hegel el conocimiento de Dios no sólo es posible, sino que es una profunda necesidad espiritual irrenunciable:

Si Dios no pudiera ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, quedaría al espíritu, como algo capaz de interesarle. Sin duda el hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia (FH, t. 1, 32).

Habría entonces para Hegel una profunda confusión a la base de aquellas representaciones que oponen sin más la filosofía a la religión, es decir, se olvida que, para empezar, filosofía y religión tienen como base común el pensamiento:

Puesto que la religión, como el derecho y la moralidad, sólo le competen al ser humano precisamente por ser éste esencia pensante, es por lo que el *pensamiento* no deja nunca de actuar en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético, sea ello sentimiento y creencia o representación. La actividad y los productos del pensamiento están ahí *presentes* y ahí están *contenidos* (E, 101).

Como ya dijimos, la filosofía elabora sus objetos y tiene una manera muy particular de conocerlos, pero parte siempre de una materia dada, una materia que constituye el mundo natural y el del espíritu humano (lo ético, la cultura, la ciencia, el arte, la religión, etc.). De ahí que Hegel diga que se debe reconocer, en este caso, «cierta *familiaridad*» (E, 99) de la filosofía con los objetos de la religión. Dicha familiaridad radica -aparte del hecho de que, a la base de la una y de la otra, está el elemento del pensamiento- en que, en ambas, el hombre ha depositado las grandes verdades sobre sí mismo y sobre el mundo:

⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 3ª ed., trad. del alemán por José Gaos (Madrid: Revista de Occidente, 1953), t. 1, 31.

El objeto sobre el que la religión versa no es lo terrenal, lo temporal, sino lo infinito. Lo que la filosofía tiene de común con el arte y, principalmente, con la religión son los problemas absolutamente generales que constituyen su contenido; son las modalidades en que la suprema idea existe para la ciencia no filosófica, para la conciencia sensible, intuitiva, imaginativa [...] Es cierto que los pueblos expresan en las religiones el modo como se representan la esencia del universo, la sustancia de la naturaleza y del espíritu y la relación entre el hombre y ella (HF, t. 1, 62).

Pero si, como decimos, el contenido fundamental es el mismo tanto en la religión como en la filosofía, entonces ¿en qué consiste la diferencia entre ambas? Para Hegel, la filosofía difiere de la religión principalmente por su forma de elaborar y tener ante sí sus contenidos, pues mientras que para la religión un contenido puede ser aceptado simplemente como dado, proveniente de la tradición, de la revelación, etc. -en lo cual reside aquella positividad que Hegel analizaba tempranamente en sus escritos de juventud- y puede además ser aceptado con todo el elemento sensible, histórico y mítico, en la filosofía, por el contrario, dicho contenido necesita ser demostrado, justificado para el pensamiento y puesto por él, y no simplemente ser supuesto o asumido, aparte de que en filosofía se tiene que tener dicho contenido en la forma del *concepto*. Ocupándose precisamente de la relación y la diferencia entre la religión y la filosofía, Hegel nos dice lo siguiente en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

La filosofía se preocupa, en el fondo, de dos cosas: en primer lugar -como la religión en la devoción-, del contenido sustancial, del alma espiritual; en segundo lugar, de hacer que esto se manifieste a la conciencia como objeto, pero bajo la forma del pensamiento. La filosofía piensa y llega, así, a comprender lo que la religión se representa como objeto de la conciencia, ya sea como obra de la fantasía, ya sea como existencia histórica. En la conciencia religiosa, la forma del conocimiento del objeto corresponde a la representación, es decir, encierra una parte más o menos sensible (HF, t. 1, 75).

Ahora bien, Hegel reconoce la necesidad de esta diferencia y no pretende, como los racionalistas⁶⁶ de su tiempo, que la filosofía pueda reemplazar a la religión o que esta deba dejar

⁶⁶ Con respecto a ciertas posiciones racionalistas sobre la relación entre filosofía y religión, Hegel hace la siguiente crítica: «La filosofía es opuesta, en cambio, al llamado racionalismo de la moderna teología, el cual no se quita de los labios la razón, a pesar de lo cual no es más que seco entendimiento; lo único que en él se descubre de razón es el momento del pensar por sí mismo, pero sin que esto pase de ser un pensamiento puramente abstracto. Cuando el entendimiento que no llega a captar las verdades de la religión se llama, como en el Siglo de las Luces, razón y se quiere hacer pasar por señor y dueño, se equivoca. El racionalismo es lo opuesto a la filosofía, por el contenido y por la forma, pues vacía el contenido, despuebla el cielo y lo degrada todo a relaciones finitas; y su forma es un razonar no libre, no un comprender» (HF, t. 1, 78).

de existir. Para él, la existencia de la religión no se explica solamente por inmadurez o superstición, sino que ella existe, entre otras cosas, por la necesidad universal que tiene el espíritu de conocerse a sí mismo, necesidad que se satisface no inmediatamente, sino en un proceso de formación de la conciencia que debe ser recorrido:

La forma de la religión es necesaria para el espíritu, tal y como éste es en y para sí; esta es la forma de lo verdadero; lo es para todos los hombres y para todas las modalidades de la conciencia. Esta formación general del hombre es, en primer lugar, la conciencia sensible y, en segundo lugar, la injerencia de la forma de lo general en la manifestación sensible, la reflexión; la conciencia imaginativa, lo mítico, lo positivo, lo histórico, es la forma, que forma parte de lo inteligible. La esencia, contenida en el testimonio del espíritu, sólo se convierte en objeto para la conciencia cuando se presenta bajo una forma inteligible; o, lo que es lo mismo, es necesario que la conciencia conozca ya estas formas, por otro conducto, a través de la vida y la experiencia. Ahora bien, como la conciencia pensante no es la forma exteriormente general para todos los hombres, es necesario que la conciencia de lo verdadero, de lo espiritual, de lo racional, asuma la forma de la religión; tal es la justificación general de esta forma (HF, t. 1, 79).

Sin embargo, el hecho de que la figura de la religión sea necesaria no significa que sea en sí misma plenamente satisfactoria, porque, mientras los contenidos de la religión permanezcan bajo la forma del sentimiento, no sólo su objeto permanecerá desconocido, sino que, sus contenidos, además, carecerán de determinación, quedando reducidos así a su carácter abstractamente subjetivo, donde, por supuesto, tiene ancho campo la arbitrariedad de la subjetividad particular:

Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que es en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento. Todo lo espiritual, todo contenido de la conciencia, el producto y objeto del pensamiento y, ante todo, la religión y la moralidad, deben, sin duda, estar en el hombre también en la forma del sentimiento, y así empiezan estando en él. Pero el sentimiento no es la fuente de que este contenido mana para el hombre, sino sólo el modo y manera de encontrarse en él; y es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal [...] El sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener; en ella existe lo menos posible. Mientras permanece tan sólo en el sentimiento, háyase todavía encubierto y enteramente indeterminado. [...] Si sólo existe el modo indeterminado del sentimiento, sin ningún saber de Dios, ni de su contenido, no queda más que mi capricho (FH, t. 1, 33-34).

Ahora bien, será precisamente la ausencia de determinación del contenido bajo la forma de la religión la que no permitirá que dichos contenidos sean realmente interiorizados, permaneciendo entonces para el espíritu como unos contenidos extraños, místéricos y externos,

algo en lo que, en definitiva, el espíritu no puede reconocerse, que es en lo que finalmente radica la insatisfactoriedad de la figura de lo religioso:

Claro está que la verdad, cualquiera que sea la fase en que aparezca, tiene necesariamente que empezar manifestándose a los hombres de un modo externo, como un objeto presente representado a través de los sentidos: así se aparecía Dios a Moisés en una zarza de fuego, y así cobraban los griegos conciencia de sus dioses: en las estatuas de mármol o en representaciones plásticas. Pero a esto hay que añadir que, ni en la religión ni en la filosofía, puede quedar la cosa en esta modalidad puramente externa. Es necesario que estas formas de la fantasía o estos contenidos históricos, como Cristo, se conviertan para el espíritu en algo espiritual; de este modo dejaran de ser algo puramente externo, pues la modalidad externa es la negación del espíritu. Es necesario que conozcamos a Dios “espíritu y en verdad”; Dios es el espíritu general, esencial, absoluto (HF, t. 1, 71).

Según esto, la fe, pese a la satisfacción subjetiva de la individualidad particular en la piedad, no es, en realidad, satisfactoria en sentido general para el espíritu, pues no permite desarrollar y determinar su contenido. Por eso Hegel dirá que «la fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada sólo por el conocimiento» (FH, t. 1, 35). A la filosofía le corresponderá entonces elaborar para el pensamiento el contenido de la religión. Por esta razón, oponiéndose a ciertas posiciones de la teología de su tiempo que negaban incluso la posibilidad de un conocimiento determinado de los contenidos de la fe, Hegel dirá que:

Antes por el contrario, se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo de la religión, incluso contra algunas formas de teología [...] Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía si se quiere conocer a Dios (FH, t. 1, 31).

Este hacerse cargo del contenido de la religión por parte de la filosofía significa, entre otras cosas, elaborar ese contenido, para lo cual, lo primero es reconocer, en el elemento histórico, mítico, positivo, alegórico, etc., el contenido racional que está a la base de todo aquello y que anima dichas formas. En otras palabras, hay que conocer la religión como racional:

De aquí que debamos, por encima de todo, enfocar la religión lo mismo que enfocamos la filosofía, es decir, conocerla y reconocerla como racional, puesto que es obra de la razón que se revela, su producto más alto y más conforme a razón (HF, t. 1, 63).

Una vez se ha reconocido el elemento racional de la religión, la tarea de la filosofía será elaborarlo, contenerlo y explicarlo, algo que implicará, por supuesto, subsumir ese contenido en las formas propias de la filosofía, lo que, en otras palabras, no es otra cosa que imprimirle la forma del concepto:

La religión tiene, pues, un contenido común con la filosofía, y sólo difieren las formas de una y otra; de lo que se trata es, simplemente, de que la forma del concepto sea lo suficientemente amplia para poder abarcar el contenido de la religión (HF, t. 1, 77).

Ahora bien, contrario a la suposición de que la filosofía refuta, empobrece, distorsiona o contradice sin más el contenido de la religión, en realidad lo que sucede es que, cuando la filosofía respecto de dichos contenidos supera «la forma de su ser conocido» (F, 23), lo que hace es mostrarlos en su verdadera significación para el pensamiento. Por eso, tal como ocurre con el resto de los contenidos de la conciencia, en la religión también ocurre que, cuando la filosofía toma y elabora cierto contenido que estaba bajo otra de las formas del conocimiento, «el verdadero *contenido* de nuestra conciencia *se conserva* al traducirlo a la forma del pensamiento y del concepto, es más, se coloca bajo su luz propia» (E, 104).

Sin embargo, como no estamos siempre en el plano filosófico, las pretensiones de la filosofía con respecto a la religión pueden parecer extrañas e incómodas, pues, en efecto, las formas propias de la filosofía difieren en mucho de las del sentido común religioso, en las que este ya -es decir, antes de la filosofía- se encuentra, como hemos visto, cómodo y satisfecho, lo que hace que naturalmente considere las ambiciones de la filosofía un tanto desafortunadas.

Esta situación de satisfacción, propia de la religión, crea en la filosofía no sólo la necesidad de mostrar en qué consiste su manera propia de conocer, en qué difiere de aquella forma propia de lo religioso y cómo es esto posible, sino también la necesidad de mostrar por qué alcanzar el punto de vista filosófico o conceptual respecto de lo religioso es necesario:

En relación con nuestra conciencia común, la filosofía tendría que hacer evidente primeramente, o mejor, tendría que despertar la *necesidad* [...] de su *modo propio de conocer*. En relación con los objetos de

la religión, es decir, con la *verdad* en general, debería mostrar su *capacidad* de conocerlos [...] desde la filosofía misma. En relación con su manifiesta *diversidad* respecto de las representaciones *religiosas*, tendría que *justificar* sus determinaciones discrepantes (E, 104).

Procediendo de este modo, si la filosofía cumple bien su tarea en este respecto, habrá de que dar claro que la hostilidad entre la filosofía y la religión sería solo superficial y momentánea: una hostilidad puramente basada en una incorrecta comprensión de lo que es la razón, la filosofía y sus tareas. Si bien para Hegel la filosofía se muestra, en un primer momento, en contraposición respecto de la religión, al final, cuando se alcanza el punto de vista especulativo, aquella termina confirmando el contenido sustancial de la religión. El propio Hegel nos enumera los momentos de dicha relación problemática entre la religión y la filosofía:

En general, la trayectoria de este antagonismo en la historia consiste en que el pensamiento, al principio, dentro de la religión, se manifiesta solamente sin libertad en sus exteriorizaciones particulares; en segundo lugar, se fortalece, se siente como si descansara sobre sí mismo, crece y se comporta hostilmente con respecto a la otra forma, sin conocerse en ella; la tercera fase consiste en acabar reconociéndose a sí mismo en este otro (HF, t. 1, 76).

En suma, podemos decir que la filosofía, respecto de la religión, reconoce su contenido, lo elabora, hace explícita su diferencia y la justifica, como también justifica la figura de la religión y confirma lo racional de sus contenidos. Así pues, mientras ciertas formas de la religión y la teología miran con recelo la existencia de la filosofía, esta, por su parte, se alegra de la existencia de aquellas otras formas, las respeta en su autonomía y las reconoce. De ahí que también, como dice Hartmann, en cierto sentido, «todo el sistema es una filosofía de la religión»⁶⁷.

⁶⁷ Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, t. 2: *Hegel*, trad. de Emilio Estiú (Buenos Aires: Sudamericana, 1960), 40.

2. 3. La filosofía como autoconciencia del espíritu y como mediación de esta en el reconocimiento de su ser objetivo (§ 6)

Conocer la razón como la rosa en la cruz de la actualidad y de este modo gozar de esta actualidad, esta comprensión racional es la reconciliación con la realidad que la filosofía garantiza a aquellos que alguna vez han sentido la íntima exigencia de comprender y también de conservar en aquello que es sustancial la libertad subjetiva así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en sí y para sí.

Fundamentos de la filosofía del derecho, 59-60.

La conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal.

Fenomenología, 230.

De la misma forma que la actividad de la ciencia empírica en general podía ser entendida como un esfuerzo del pensamiento por superar la exterioridad primera en que encuentra aquel principio racional desplegado en el elemento del espacio, así también el pensamiento que se ocupa de lo histórico y lo social puede ser entendido como un esfuerzo del pensamiento por superar aquella exterioridad⁶⁸ en que se encuentra su principio desplegado en el elemento del tiempo. Dicho de otro modo, así como el espíritu necesita poderse reconocer en el mundo natural, así también necesita poderse reconocer en el mundo espiritual. Así como en el caso del mundo natural, el espíritu reconoce la racionalidad inmanente, así también el espíritu necesita reconocer el mundo espiritual como obra suya, «conforme al concepto de sí mismo» (FH, t. 1, 48)⁶⁹.

⁶⁸ Sobre esta exterioridad del espíritu, Garaudy dice lo siguiente: «Para introducir el momento de la diferencia y de la negación en esta unidad, para llenar el yo vacío y alcanzar la Razón en su universalidad concreta, es decir, una Razón enriquecida por todo el contenido de la naturaleza y de la historia y consciente de su carácter no individual, sino substancial (social), debe superar, como razón teórica, la exterioridad de la naturaleza, como razón práctica, la exterioridad de la sociedad». Roger Garaudy, *El pensamiento de Hegel* (Barcelona: Seix Barral, 1974), 93. Sobre este mismo punto, el propio Hegel nos dice: «En la naturaleza no hay otra cosa que conocer que no sea idea, aunque ésta se encuentra bajo la forma de la exteriorización [...]» (E, 120).

⁶⁹ Sobre este *autoconocerse* del espíritu en el mundo objetivo, Hegel nos dice lo siguiente: «El espíritu es ante todo su propio objeto [...] Pero el fin es saber que sólo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad, -el fin es que se produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo [sic] que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo - la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto» (FH, t. 1, 48).

Ahora bien, puesto que «la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*» (E, 436)⁷⁰, y puesto que para que esta libertad sea concreta el espíritu necesita darse un mundo, el espíritu se expresa, por lo tanto, en formaciones sociales e instituciones que dan curso y materializan la libertad. Sin embargo, dado que en este ámbito tienen ancho campo las particularidades y contingencias de la voluntad en su realización práctica, es natural que también en este ámbito surjan todo tipo de contradicciones.

Frente a estas contradicciones, bien puede suceder que, en lugar de intentar un conocimiento determinado de aquella realidad contradictoria, y refugiándose, por tanto, en el único ámbito que le queda, el pensamiento, infatuado con su deber moral, pretenda dedicarse a condenar y censurar estados de cosas, prescribir soluciones, moralizar y proclamar «*verdades*»⁷¹ a todo aquel que este dispuesto a escucharlas. Esta posición del pensamiento puede incluso llegar al punto de considerar aquellas contradicciones como ejemplos de la finitud del mundo de lo práctico, finitud que, habiendo sido *absolutizada*⁷², resulta conveniente para

⁷⁰ Sobre la libertad como esencia del espíritu, Hegel también dice lo siguiente en otro lugar: «Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así -debemos decir- es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Este es un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu [...] [E]l fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice [...] Al mismo tiempo la libertad en sí misma encierra la necesidad infinita de llegar por sí a la conciencia-puesto que ésta es, según su concepto, un saber de sí-y con ello a la realidad. La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu. *La sustancia del espíritu es la libertad*. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que éste tenga conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue también a la conciencia de este extremo» (FH, 42-50 *passim*). El segundo subrayado es mío.

⁷¹ Véase la cita textual: «Se puede poner la tarea del escritor, especialmente del filósofo, en descubrir *verdades*, en decir *verdades*, en difundir *verdades* y conceptos correctos [...] Sobre todo se tiene ocasión frecuente de asombrarse del tono y la pretensión que allí se dan a conocer, como si al mundo sólo le hubiesen faltado esos celosos divulgadores de verdades, y como si la berza recalentada aportase nuevas e inauditas verdades que en particular hubiese de tomar en consideración sobre todo en la «época actual» (FD, 47).

⁷² Sobre esta absolutización de la finitud de la racionalidad del mundo de lo práctico, Hegel nos dice lo siguiente: «Pero en la realidad misma la racionalidad y la ley no se hallan en una situación tan triste que sólo les pertenezca el *deber ser*- en esto quedaría sólo la abstracción del ser-en-sí -ni tampoco tan triste que el deber tenga que hacerse eterno en él mismo o, lo que es igual, que la *finitud sea absoluta*» (CL t. 1, 174). El segundo subrayado es mío.

la razón moral, en la medida que esta finitud demanda la transformación de ese mundo y, con ello, permite la realización de la acción moral.⁷³

En sentido contrario, Hartmann señala que Hegel se opone a esa idea según la cual la finitud del mundo de lo práctico es la que posibilita su transformación a través de la acción moral, cuyos lineamientos habrían de ser puestos por la filosofía, ya que para el filósofo de Stuttgart «el mundo es lo que es»⁷⁴. Para la filosofía especulativa, no se trata de «enseñar cómo debe ser el mundo» (FD, 61)⁷⁵, sino de comprender el mundo «tal cual es»⁷⁶, en su necesidad y racionalidad. «Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón» (FD, 59). Dicho de otro modo, la exposición especulativa no busca un fin *edificante*

⁷³ En este punto sobre la finitud como condición de la acción moral, se puede señalar una diferencia entre los sistemas de filosofía de Hegel y Fichte: «El contraste adquirió brusquedad en la noción del deber ser. También en esto sólo tuvo ante sus ojos a la primera *Doctrina de la ciencia*. En ella Fichte consideraba al Yo práctico como premisa del teórico, y había puesto al deber por encima del ser. La deducción del mundo material se basaba en el hecho que el obrar necesita algo “con lo cual” obrar. El mundo, tal como es, no tiene otro sentido que el ser lo que no debería ser, a fin de que el obrar lo transforme y lo cree tal como debe ser». Hartman, *La filosofía del idealismo alemán*, t. 2., 48. De todas maneras, Hegel reconoce aquella contradicción como una expresión de la finitud de la voluntad: «Este es, en general, bajo la relación práctica, el punto de vista de la filosofía de Kant, y también el de Fichte. El bien debe realizarse, se debe trabajar por cumplirle, y la voluntad no es sino el bien mismo que se realiza y se afirma. Pero si el mundo fuese tal como debe ser, la actividad de la voluntad se desvanecería. Por consiguiente, es la voluntad misma la que exige que su fin no sea realizado. Por esto exactamente se halla expresada la finitud de la voluntad» (L, 365). La diferencia esta en que para Hegel dicha finitud es superada por el «*processus* de la voluntad misma», en el cual «la actividad suprime la subjetividad del fin», confirmando en su resultado lo que era en el conocimiento apenas «presuposición». Como no es nuestro objeto en este punto, baste decir finalmente que la contraposición entre el ser y el deber ser, se supera cuando se reconoce que «*el fin del mundo es realizado y se realiza eternamente a la vez*», lo cual es tarea de la filosofía, quien precisamente cuando concibe «*la verdad del bien*» como «*unidad de la idea teórica y de la idea práctica*», expresa la actividad del concepto en cuanto «*idea especulativa*» (L, 365-366).

⁷⁴ Hartman, *La filosofía del idealismo alemán*, t. 2, 48.

⁷⁵ En esto se reconoce cierta reconsideración por parte de Hegel de algunos ideales de juventud en los que se hablaba de ser un «educador del pueblo», al modo propuesto por Lessing. Ahora tal vez la contribución del filósofo esta sobre todo en lograr la comprensión racional, independientemente del efecto inmediato que la obra pueda tener sobre el público, de lo cual además ha dicho lo siguiente: «La acción de la obra sobre el público es más callada que la de “los muertos que entierran a sus muertos” [...]» (F, 47). Sobre el ideal del “educador del pueblo” en la juventud de Hegel puede verse Terry Pinkard. *Hegel: Una biografía*, 2ª ed., trad. del inglés por Carmen García-Trevijano (Madrid: Acento, 2002), 46 y ss.

⁷⁶ Véase la cita completa: «En tanto que la obra de la inteligencia consiste en aprehender el mundo tal cual es, la de la voluntad consiste, ante todo, en hacerla tal como debe ser» (L, 365). Recuérdese que además la ciencia es de lo que es, y no de lo que no es. Así lo ha dicho Hegel en otro lugar a propósito de las interpretaciones de algunos que atribuyen al Estado utilizar la religión para introducir creencias en la sociedad, como si la religión no existiera ya y no tuviera un contenido determinado de por sí y pudiera introducirse sin más desde fuera de la práctica social. En fin, dice Hegel: «*El hombre es educado en lo que es y no en lo que no es*» (FH, 105). El subrayado es mío.

-en el sentido de moralizante o moralizador-, sino uno *intelectivo* (F, 10)⁷⁷, es más, la filosofía en general «debe guardarse de pretender ser edificante» (F, 11). Es más, incluso el pensamiento común reconoce situaciones, objetos triviales y caducos, cosas establecidas, etc., respecto de las cuales puede decirse que, en efecto, no son como deberían o, mejor aún, que no se ajustan a determinaciones universales; sin embargo, dado que tales situaciones no son el objeto propio de la filosofía, esta bien puede desentenderse de aquellos objetos, evitando así limitarse a los elogios o reprehensiones de un moralista. La filosofía se ocupa de la realidad efectiva de lo racional y la ley, que «no se hallan en una situación tan triste que sólo les pertenezca el *deber ser*» (CL, t. 1, 174)⁷⁸. Al respecto puede leerse:

⁷⁷ Aquí habría que precisar que con “intelectivo” Hegel en este caso se refiere a que la filosofía se ocupa del conocimiento; su fin es entender la realidad, más que transformarla. Si bien la tarea de la transformación de la realidad pasa por su comprensión, la tarea de la filosofía se limita a la comprensión. Será ocupación de los moralistas y políticos decir “como debe ser” la realidad y conducir el devenir. La filosofía, en cambio, mira hacia atrás, y dice respecto de lo real, más bien, cómo «debe ser concebido». Al respecto, puede recordarse lo que ha dicho sobre ciencia política cuando esta se ocupa del Estado: «Así pues este tratado, en cuanto que contiene la ciencia política, no debe ser otra cosa que el intento de comprender y exponer al Estado como algo racional en sí. En su calidad de escrito filosófico debe estar lo más alejado de tener que construir un Estado tal y como debe ser; la enseñanza que en dicho tratado deba contenerse no puede encaminarse a enseñarle al Estado como debe ser él, sino más bien cómo él, el universo ético, debe ser conocido» (FD, 59). Por otra parte, con ello debe quedar claro que en este caso con “intelectivo” Hegel no se refiere al otro sentido, es decir, a una actividad puramente “abstracta” del entendimiento, al modo de lo que él llama “filosofía de la reflexión”. Este sentido ha sido en general recusado por Hegel, en cuanto constituye sólo uno de los momentos de la racionalidad, el momento de la diferenciación y determinación que es necesario en su respecto propio: «[...] este pensamiento también tiene su valor y sus derechos que hay que tener en cuenta ante todo, y que consisten en que, lo mismo en la esfera práctica que en la teórica, no se puede llegar a punto alguno fijo ni principio determinado sin el concurso del entendimiento [...] Mirado de este modo, el entendimiento interviene en todas las esferas del universo, y un objeto no puede alcanzar la plenitud de su existencia sin que desempeñe el entendimiento el papel que le es propio» (L, 121-122). Hegel también había dicho en otro lugar sobre la necesidad de determinación, sin la cual no hay conocimiento: «Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que un ver es exactamente como el otro, un ver puro, vale decir, un ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa» (CL, t. 1., 120). Sin embargo, aquel momento de la universalidad abstracta debe ser superado especulativamente, es decir, las determinaciones contrapuestas deben ser mostradas en su unidad y de ello se ocupa la filosofía, que es, por tanto, en este sentido, una actividad concreta, y no abstracta. Al respecto, Hegel dice en otro lugar: «Es cierto que la filosofía se mueve en el campo del pensamiento y que versa, por tanto, sobre generalidades: su contenido es algo abstracto, pero sólo en cuanto a la forma, en cuanto al elemento. Pero, de suyo, la idea es algo esencialmente concreto, puesto que es la *unidad de distintas determinaciones*. En esto es en lo que el *conocimiento racional* se distingue del *conocimiento puramente intelectual*; y la tarea del filosofar, a diferencia del entendimiento, consiste precisamente en demostrar que la verdad, la idea, no se cifra en vacuas generalidades, sino en un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado» (HF, t. 1., 29). Todos los subrayados son míos.

⁷⁸ Sobre esta separación entre la realidad efectiva y el deber ser, Hegel nos dice lo siguiente: «Los que mantienen en lugar tan elevado el deber ser de la moral, y creen que la moralidad tiene que verse destruida por el hecho de que no se reconozca al deber ser como lo último y verdadero, éstos -tal como los “razonadores”

Pero a quien le es especialmente querida la separación entre la realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el *deber* [moral] que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo [...] ¿Quién no es lo suficientemente listo para ver en torno a sí muchas cosas que no son de hecho como deberían ser? Pero esta sabiduría no tiene razón cuando imagina que, al tratar de esos objetos echando mano de su deber moral, se sitúa ya dentro de los intereses propios de la ciencia filosófica. Ésta trata solamente de la idea, la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva; es por ello por lo que la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos, esas cosas establecidas y situaciones sólo son apariencia externa o superficial (E, 107).

Así como esta comprensión de la realidad efectiva no tiene nada que ver con decir y proclamar verdades, tampoco tiene nada que ver con descubrir verdades nuevas. El conocimiento del mundo ético es ya un patrimonio común y las verdades en este respecto tiempo atrás son conocidas y expresadas bajo distintas formas en la religión, en la moral pública, en las leyes, en la cultura, etc. De manera que no se trata de descubrir aquellas verdades, sino de darles una *forma científica*.⁷⁹

Ahora bien, el hecho de conferir un forma científica a las verdades del mundo ético no debe entenderse como un intento de imponerle una cierta forma a un contenido que de otro modo estaría desprovisto de forma alguna⁸⁰, como si algo así pudiese existir, olvidando que en

cuyo intelecto se otorga continuamente la satisfacción de poder alegar en contra de todo lo que existe un deber-ser, y con éste un saberlo mejor, y que por lo tanto menos que todo quieren dejarse robar el deber ser-no ven que para la finitud de su ámbito el deber ser se halla perfectamente reconocido. -Pero en la realidad misma la racionalidad y la ley no se hallan en una situación tan triste que sólo les pertenezca el *deber ser*- en esto quedaría sólo la abstracción del ser-en-sí -ni tampoco tan triste que el deber ser tenga que hacerse eterno en él mismo, lo que es igual, que la finitud sea absoluta» (CL, t. 1, 174).

⁷⁹ Sobre la necesidad de la forma científica, Hegel afirma lo siguiente: «Lo que en esa densidad de verdades no sea ni viejo ni nuevo, sino permanente, ¿cómo podría rescatarse a partir de tales consideraciones amorfas, fluctuantes de acá para allá?, ¿de qué otro modo podría distinguirse y probarse, sino por medio de la *ciencia*? De todos modos, la *verdad* sobre el *derecho*, *eticidad*, *Estado*, es tan antigua como abiertamente expuesta y públicamente conocida en las *leyes públicas*, en la *moral pública* y en la *religión*. ¿Qué necesitaría además esta verdad, en la medida que el espíritu pensante no se satisface con poseerla de esta manera inmediata, a no ser *comprenderla* y ganar igualmente la forma racional para el contenido ya en sí mismo racional?» (FD, 47).

⁸⁰ Sobre la imposibilidad de la existencia de un contenido sin forma, Hegel ha dicho lo siguiente: «[...] no sólo lo que se considera como forma exterior, sino también como contenido, debe ser comprendido en la consideración del pensamiento. Muy pronto resulta evidente que lo que en la primera reflexión se considera como contenido, separado de la forma, en realidad no puede estar sin forma, indeterminado en sí-en este caso sería solamente el vacío, algo como la abstracción de la cosa en sí-, sino que al contrario tiene la forma en sí mismo, y que sólo por medio de ésta tiene animación y contenido, y que esta forma misma es la que se convierte en la apariencia de un contenido, como también en la apariencia de algo extrínseco a esta misma apariencia» (CL, t. 1., 51).

filosofía «la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido» (F, 38). Aquí de lo que se trata es más bien de que aquel contenido supere «la forma de su ser conocido» (F, 23), es decir, que supere aquella inmediatez primera en la que se encuentra bajo aquellas formas propias del sentido común, la ciencia empírica, la moral pública, etc., y que el conocer alcance «la forma racional para el contenido ya en sí mismo racional» (FD, 48).

Además, lo anterior quiere decir que en el mundo ético hay una inmanente racionalidad, semejante a aquella que la ciencia, incluso la empírica, reconoce que se encuentra en la naturaleza⁸¹. Luego el mundo ético no está entregado al acaso y es, por el contrario, susceptible de un conocimiento racional y determinado.

En este sentido, el «ateísmo del mundo ético» (FD, 49) no tiene entonces cabida en la filosofía especulativa. Aquellas posiciones, digámoslo así, inmediatas o positivas que, al momento de justificar cierto contenido del mundo ético, apelan a la costumbre, a la «inocencia del corazón» (F, 45), al consenso, al sentido común o al «oráculo interior» (F, 46) de la conciencia, a pesar de la modestia con la que se presentan, encierran, en realidad, cierta soberbia y vanidad, al hacerse «la ilusión de *saber*» (E, 105)⁸² y creerse en posesión inmediata de la verdad, tal como se está igualmente cierto y seguro al «echarse a andar y pararse» (E, 105). La filosofía especulativa, por el contrario, mediatiza aquellos contenidos, permitiendo que se muestren en su verdadera forma, es decir, la «universalidad» y «determinación» (FD, 53)⁸³,

⁸¹ Hegel reivindica la racionalidad inmanente a la naturaleza en los siguientes términos: «Respecto de la *naturaleza* se concede que la filosofía debería conocerla *tal y como ella es*, que la piedra filosófica estaría oculta en alguna parte, pero *en la naturaleza misma*, la cual sería *racional en sí*, y que el saber tendría que investigar y aprehender conceptualmente cual ley *inmanente* y esencia suya esta razón *real* presente en ella [...] En cambio, el *mundo ético*, el Estado, ella misma, la razón tal y como se realiza en la autoconciencia, no gozaran de la fortuna de que sea la razón la que en su acción se haya realizado como fuerza y poder en este elemento, se afirme en él y le inhábite» (FD, 49).

⁸² En la *Filosofía del derecho*, Hegel también se refiere a esta ilusión de estar en posesión inmediata del saber filosófico: «El peor de los desprecios es el de que, como queda dicho, cada cual vive convencido de poder estar al corriente y convenir sobre filosofía en general del mismo modo que de permanecer quieto o de caminar. En ningún arte, ni ciencia se manifiesta este último desprecio de creer que se los posee directamente en el interior» (FD, 50).

⁸³ Sobre la universalidad y la determinación como verdadera forma de racionalidad de los contenidos del pensamiento sobre lo ético, Hegel afirma lo siguiente: «Que el derecho y la eticidad y el mundo real del derecho y de lo ético se aprehende por medio de *pensamientos*, al través de los cuales pensamientos se da la forma de

con lo cual, superando aquella primera «indeterminabilidad y pobreza» (F, 46) con que se encontraban en el sentido común, pueden ser ahora reconocidos como «patrimonio de toda razón autoconsciente» (F, 46).

Ahora bien, si aquella científicidad propia del contenido de lo ético no se desarrolla, el orden social y el derecho terminan fundamentándose solamente en la coerción o la costumbre⁸⁴, con lo cual el individuo no puede reconocerse en aquellos contenidos, quedando entonces su relación con aquel mundo objetivo en la pura exterioridad, de manera tal que, en este caso, el individuo oscila entre la obsecuente aquiescencia y el ciego entrar en conflicto uno mismo con la ley y lo objetivo. En cualquier caso, la relación entre el sujeto y el derecho termina reduciéndose a un asunto de posiciones subjetivas, cuyas consecuencias son, por lo demás, bien conocidas:

Pero la frivolidad respecto de lo ético, del derecho y del deber en general conduce de suyo a aquellos principios que en esta esfera expresan lo frívolo, a los principios de los *sofistas* que por *Platón* conocemos nosotros de forma tan clara, principios que sitúan lo que es el derecho en el ámbito de los *propósitos y opiniones subjetivas*, en el *sentimiento subjetivo* y en la *convicción particular*, principios a partir de los cuales se sigue tanto la destrucción de la eticidad interior y de la conciencia jurídica, del amor y del derecho entre las personas privadas, como la destrucción del orden público y de las leyes estatales (FD, 54).

Al contemplar esta situación del mundo ético, podemos comprender la función ética de la filosofía y la necesidad práctica que de ella tiene tanto el individuo como el Estado en general. Aquella exterioridad mutua que existe entre «la razón como espíritu autoconsciente» y «la razón como realidad presente» (FD, 59) debe ser superada y esto es precisamente una de las tareas de la filosofía. Dicho de otro modo, la filosofía realiza aquellas mediaciones que son

racionalidad, es decir, universalidad y determinación, esto, *la ley*, es lo que considera con fundamento como su mayor enemigo aquel sentimiento que se reserva para sí el capricho y aquella conciencia que pone el derecho en la convicción subjetiva» (FD, 53).

⁸⁴ Habría que precisar aquí que, sin embargo, Hegel tampoco considera acertado un ordenamiento jurídico que, siendo pretendidamente racional o partiendo de presupuestos pretendidamente racionales, no se corresponda con la práctica social. Para Hegel, la justificación racional del mundo del derecho explícita y muestra en su verdadera significación la eticidad que se expresa en la práctica social. Véase Pinkard, *Hegel*, 331 y ss.

necesarias para que el espíritu pueda reconciliarse⁸⁵ y para que pueda reconocerse en una realidad que de otro modo le aparecería extraña. Es decir, es gracias a la filosofía que el espíritu puede reconocerse en el mundo o, más precisamente, puede reconocer aquel mundo objetivo como obra suya, en lo cual, por lo demás, reside su libertad⁸⁶.

Esta reconciliación del espíritu consigo mismo, por la cual, tras haberse exteriorizado en formaciones objetivas, se recupera a sí mismo y se toma como «objeto de su sí mismo» (F, 26)⁸⁷, superando aquella primera exterioridad, o, dicho de otro modo, este «puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro» (F, 19), que ocurre con ocasión de la filosofía, implica entonces que el espíritu recorra y haga la experiencia de todas aquellas figuras en la que se ha expresado previamente. En otras palabras, esta autoconsciencia del espíritu universal, por la cual este se da «su devenir y su reflexión» (F, 22), supone reconocerse en y apropiarse de «la historia de la cultura» (F, 21)⁸⁸, lo cual, por lo demás, es lo que, desde el punto de vista del individuo singular, se llama «formación» (F, 21)⁸⁹.

⁸⁵ Esta reconciliación del espíritu no significa que para Hegel el conflicto entre la voluntad subjetiva y el mundo de lo ético se resuelva sin más en el conocimiento. Al respecto, habría que recordar lo que ha dicho a propósito de la virtud ética en Aristóteles, donde queda claro que si bien el conocimiento perfecciona la acción al punto de que sin conocimiento no puede hablarse propiamente de virtud ética, ello no excluye la necesidad primera de un impulso moral propiamente dicho y el ejercicio del mismo en la vida cotidiana: «Así, pues, Aristóteles llama virtud al estado en que las inclinaciones se comportan con respecto a la razón de tal modo que hacen lo que esta les ordena. Cuando el conocimiento es malo o incluso inexistente, pero el corazón, a pesar de ello, se comporta bien, podrá según Aristóteles existir bondad, pero no virtud, ya que falta el fundamento, o sea la razón, sin el que la virtud no puede existir. Aristóteles, por tanto, cifra la virtud en el conocimiento... impulso y razón son, por consiguiente, los dos momentos necesarios de la virtud» (HF, t. 1, 313). Por otra parte, podemos decir que la reconciliación entre la voluntad subjetiva y el mundo de lo ético pasa además por el conflicto y todo el desarrollo material del mundo espiritual: por ejemplo, revoluciones, reformas jurídicas, etc. En definitiva, la mencionada reconciliación del espíritu no es un asunto puramente intelectual, como podría pensarse según ciertas interpretaciones que le atribuyen a Hegel posturas intelectualistas.

⁸⁶ Sobre este punto de la libertad del espíritu en cuanto reconocimiento del mundo objetivo como obra del sujeto, Garaudy explica: «La libertad consiste desde el punto de vista teórico, en superar la exterioridad de las cosas: el sujeto reconoce en el objeto su propia obra, su creación. Por ello, a los ojos de Hegel, la definición de la filosofía se identifica con la definición del idealismo. Desde el punto de vista práctico, la libertad consiste en superar la exteriorización de las instituciones y de las leyes, en no ver en ellas más que la obra y la creación de la voluntad del sujeto. [...]. La libertad es “el comportamiento frente a un ser objetivo como no siendo extraño”». Garaudy, *Hegel*, 245. La última frase entre comillas es de Hegel.

⁸⁷ Véase la cita completa: «En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque este movimiento que consiste en devenir el mismo otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro» (F, 26).

⁸⁸ En este sentido, habla Glogner de la filosofía del espíritu como una filosofía de la cultura: «En este último escalón de su desenvolvimiento se nos presenta sobre todo como una filosofía de la cultura. Se trata de los bienes eternos del espíritu: del derecho, del arte, de la religión, del acervo de los hechos valiosos con que cuen-

En este sentido, Garaudy dice que «el espíritu es la historia del espíritu»⁹⁰. Es decir, el espíritu es actividad⁹¹ y, precisamente por esto, está continuamente⁹² dándose formas y recreándose a sí mismo⁹³. De manera que el esfuerzo que el espíritu hace por reconocerse a sí mismo debe hacerse una y otra vez con cada formación histórica particular. Dicho de otro mo-

ta la historia universal, del inventario de problemas significativos con que cuenta la historia de la filosofía. Glokner, *El concepto en la filosofía hegeliana*, 109. También Garaudy se refiere a Hegel como el pionero de la “cultura total” como necesidad de la formación del hombre total: «Este “hombre total” se forma históricamente, y Hegel es el mejor iniciador a esta “cultura total”, con la que intenta integrar todas las adquisiciones históricas en las diversas formas de la conciencia social y en especial en el arte, la religión y la filosofía, los tres grandes momentos del desarrollo del “espíritu objetivo” [sic]». Garaudy, *Hegel*, 242. Finalmente, digamos que en esto Hegel es superior a Kant, pues, mientras este se limitaba al análisis lógico-trascendental de las categorías, Hegel propone incluir todo el mundo de la cultura.

⁸⁹ Con esto, Hegel incorporaba un ideal de formación que venía desarrollándose en la cultura de la época desde, sobre todo, los escritos sobre la educación de Lessing: «Cada ser humano singular (éste antes, aquél después) tiene que haber seguido precisamente la vía por la que la especie alcanza su perfección». Lessing, citado por Kaufman, *Hegel*, 77. Sobre el ideal germano de *Bildung* en la época de Hegel, puede leerse Terry Pinkard, *Hegel*, 46 y ss.

⁹⁰ Garaudy, *Hegel*, 92.

⁹¹ Hablando de esta continua actividad del espíritu, Hegel nos había dicho que «su fin no es la obra, sino la propia actividad» (FH, t. 1, 26). Más adelante, también nos dirá lo siguiente: «Cuando se dice que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular su libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu» (FH, t. 1, 43). Con respecto al carácter continuamente activo del espíritu, véase precisamente lo dicho en las dos notas siguientes.

⁹² Sobre este continuo y permanente recrearse del espíritu, dice nos Hegel: «El rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que esta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma» (FH, t. 1, 26). En esto se ve también lo infundado de aquellas interpretaciones que acusan a Hegel de sentenciar el fin de la historia. Al respecto, explica Garaudy: «Esta idea del fin de la historia está en contradicción radical con la concepción hegeliana del espíritu: el espíritu ha sido definido, por oposición a la naturaleza, como acto, como creación espiritual, en una palabra, como teniendo una historia. Si ya no tiene historia, si su historia ha terminado, si ya no es productor de lo nuevo, el espíritu se convierte en naturaleza, esa naturaleza que para Hegel es simple repetición de ella misma». Garaudy, *Hegel*, 298. Tal vez lo que sí afirma Hegel es que, desde el punto de vista de la comprensión racional, es necesario que una determinada época haya completado su acabamiento, momento en el cual puede ya reconocerse su significación para el pensamiento.

⁹³ Al respecto de esta mismidad del espíritu en su recrearse, Hegel dice lo siguiente: «Lo esencial es que este fin es un producto. El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad. Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí. Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto» (FH, t. 1, 59).

do, cada época⁹⁴ debe darse una filosofía⁹⁵ y cada individuo singular, que se esfuerza por apropiarse a su turno de aquella «naturaleza inorgánica» (F, 22) que lo constituye, debe poder asimilar no sólo aquel contenido sustancial que ha venido formando su época, sino la época misma en su efectividad y significación conceptual:

Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo cada uno es de todos modos *hijo de su época*; así también es la filosofía *su tiempo aprehendido en*

⁹⁴ Como es sabido, Hegel considera que las filosofías deben ser tratadas históricamente, es decir, como expresiones del espíritu del tiempo en el que son concebidas y respecto del cual tienen justificación. De ahí que Hegel ironice sobre aquellas pretensiones de buscar soluciones al presente en filosofías pasadas: «toda filosofía representa una fase especial de evolución dentro de la totalidad de la trayectoria y ocupa en ella un determinado lugar, en el que esta filosofía tiene un valor verdadero y una significación propia [...] Por tanto, no debe exigirse ni esperarse de ella, tampoco, más de lo que ella misma ofrece; no hay que empeñarse en buscar en ella la satisfacción que sólo puede darnos el conocimiento en una fase de evolución ulterior. No debemos creer que los problemas de nuestra conciencia, los intereses que mueven al mundo actual puedan encontrar una solución en la filosofía de los antiguos; estos problemas presuponen ya un cierto nivel de formación del pensamiento. Toda filosofía, precisamente por ser la exposición de una fase especial de evolución, forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de éste [...] Toda filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo [...] De aquí que la filosofía platónica, la aristotélica, etc., todas las filosofías en general, sigan viviendo todavía hoy, permanezcan presentes en cuanto a sus principios; pero la filosofía no está ya bajo la forma y en la fase propias de la filosofía platónica y aristotélica. No podemos detenernos en ellas, es inútil que nos empeñemos en resucitarlas: por eso, hoy ya no puede haber platónicos, aristotélicos, estoicos o epicúreos [...]» (HF, t. 1, 48). Más adelante, nos referiremos al problema de concebir la relación entre el tiempo y el saber filosófico, pues si bien en cierto sentido toda auténtica filosofía es perene, también es cierto que la verdad filosófica se desenvuelve en el elemento del tiempo y tiene también una historia. Véase la nota 97.

⁹⁵ Hegel es pionero en reconocer esta naturaleza histórica de la filosofía. Como dice Chatelet, con Hegel «el viento de la historia [entra] en el seno mismo de la especulación». François Châtelet, *Historia de la filosofía: ideas y doctrinas*, t. 3: *La filosofía y la historia* (Madrid: Espasa-Calpe, 1984), 175. Hartmann también señala la originalidad de Hegel en cuanto a esta conciencia del carácter histórico de la filosofía: «fue justamente el primero en abrir el camino de esta comprensión histórica. Por primera vez revivió el lejano pasado del pensamiento occidental; a él los grados del curso histórico le revelaron su eterno valor, que por ser lo suprahistórico dentro de la historia, tuvieron importancia para su propio pensamiento sistemático. Con este procedimiento ejemplar, que le era peculiar, Hegel llegó a ser el descubridor propiamente dicho del patrimonio histórico, y al mismo tiempo el creador de una idea de la historia de la filosofía que en vano todavía espera un maestro». Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, t. 2, 23. Finalmente, Hyppolite menciona que en este esfuerzo por concebir lo histórico, por incorporar la historia como objeto sustancial de la filosofía, Hegel se ve obligado incluso a acuñar nuevos conceptos fundamentales: «Lo que interesa a nuestro pensador es descubrir el espíritu de una religión o el espíritu de un pueblo, es forjar nuevos conceptos aptos para traducir la vida histórica del hombre, su existencia dentro de un pueblo o de una historia. En este punto Hegel es incomparable [...] “Pensar la vida, he aquí la tarea”, escribe; es necesario no entender por vida la vida biológica, sino la vida del espíritu que es inseparable de la historia. Incluso es necesario agregar al mismo tiempo que Hegel busca la significación que tiene para el espíritu humano ese término “historia” [...] La experiencia de las totalidades históricas, esta es sin duda la experiencia fundamental de Hegel, la que intentará integrar al idealismo alemán». Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Buenos Aires: Caldén, 1970), 7-15 *passim*.

pensamientos. Por eso resulta tan insensato creer que cualquier filosofía pueda ir más allá de su mundo actual como que un individuo pueda ir más allá de su época, que salte más allá de Rhodus (FD, 59).

La filosofía es entonces una expresión, tal vez la más egregia, del espíritu del tiempo (*Zeitgeist*), es su «suprema floración» (HF, t. 1., 55)⁹⁶. Ella se constituye en el esfuerzo del espíritu pensante por concebir su época, reconocerse en ella elevándola a la perspectiva conceptual⁹⁷. El devenir histórico aparece entonces al interior de la filosofía puesto de una manera en la que por fin se comprende su plena significación para el pensamiento.

⁹⁶ Véase la cita completa: «Así, pues, la forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos, bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus aptitudes, sus hábitos y costumbres, con sus intentos y sus trabajos en el arte y en la ciencia, con sus religiones [...], con la desaparición de los Estados en los que este determinado principio se había hecho valer y con el nacimiento y el auge de otros nuevos, en los que se alumbra y desarrolla otro principio superior [...] La filosofía no es sino una forma de estos múltiples aspectos. ¿Cuál? Es la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del estado todo; *el espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo*. Por consiguiente, la relación existente entre la historia política, las constituciones de los Estados, el arte y la religión, de una parte, y de otra la filosofía no consiste, ni mucho menos, en que todos aquellos factores sean otras tantas causas de la filosofía o ésta, por el contrario, el fundamento de todos ellos, sino que todos tienen una y la misma raíz común, que es el espíritu de la época en que se producen» (HF, t. 1., 55-56). El subrayado es mío.

⁹⁷ Como mencionábamos en la nota 94, habría que explicar la relación entre el tiempo y el saber filosófico, en este caso, cómo entender que, así como hay una expresión conceptual de lo histórico, hay correlativamente una génesis histórica de los conceptos. Ahora bien, en su momento Hegel tuvo oportunidad de referirse en distintos lugares de su obra al problema de cómo es posible que el saber filosófico como conocimiento de la verdad, que, por definición, es intemporal, se desarrolle en el tiempo, es decir, que este saber tenga una historia. En su *Historia de la filosofía*, Hegel lo plantea en estos términos: «En efecto, la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que es en sí y para sí; su mira es la verdad. La historia, en cambio, lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto. Y si partimos de la premisa de que la verdad es eterna, ¿cómo incluirla en la órbita de lo pasajero, cómo relatar su historia? Y, por el contrario, si tiene una historia y la historia consiste en exponer ante nosotros una serie de formas pasadas de conocimiento, ¿cómo encontrar en ella la verdad, es decir, algo que no es nunca pasado, pues no pasa?» (HF, t. 1, 14). Aquí no podemos desarrollar ampliamente este problema de la historicidad de la verdad. No obstante, sí podemos llamar la atención sobre el hecho de que, desde la perspectiva hegeliana, a las categorías se llega a partir de experiencias vitales y que, de hecho, él considera que la plena comprensión de un concepto se alcanza al término de un proceso de maduración espiritual que requiere de tiempo, experiencia y formación. Al respecto puede recordarse además lo que ha dicho Hegel sobre la comprensión del elemento lógico: «Es distinta la lógica para quien da los primeros pasos hacia ella o hacia las ciencias en general, y para quien regresa a ella a partir de las ciencias [...] Sólo a partir del conocimiento más profundo de las otras ciencias, el elemento lógico se eleva para el espíritu subjetivo, no sólo como lo universal abstracto, sino como lo universal que comprende en sí la riqueza de los particulares; tal como ocurre con una misma sentencia moral, que en la boca de un jovencito, aunque la comprenda perfectamente, no tiene el significado y alcance que suele tener en el espíritu de un hombre con experiencia de la vida, para quien expresa toda la fuerza de la sustancia que contiene. Del mismo modo el aspecto lógico logra la apreciación de su valor sólo cuando es el resultado de la experiencia de las ciencias [...]» (CL, t. 1, 75-76).

Además, en este devenir pensador y hacerse testimonio⁹⁸ de su época, la filosofía hace suya la sentencia latina *Nihil humani a me alienum puto* (Nada humano me es ajeno) y demanda en ello una voluntad faustiana de asimilarse el todo de la realidad, es decir, de hacer suyos los dolores y contradicciones del mundo que nos antecede. En un celebre pasaje del *Fausto*, se lee lo siguiente:

[...] quiero también sentir entre lo más íntimo de mi ser todos los goces concedidos a la humanidad, saber lo que hay de más sublime y de profundo en ellos, acumular en mí todo el bien y el mal, que es su patrimonio exclusivo, hacer extensivo mi propio mal hasta el suyo, acabar por morir como ella.⁹⁹

Tal como lo expresaba en su momento Schiller, la vida del espíritu se experimenta en primer lugar como *fragmentación*¹⁰⁰. Sin embargo, es precisamente esta múltiple escisión la que demanda unificación (EJ, 401)¹⁰¹. El pensar es, por definición, una potencia unificadora y la

⁹⁸ Aquí vale la pena recordar brevemente que la filosofía no es la única manera de hacerse testigo de su época, también lo son a su manera el arte, la religión, etc.

⁹⁹ Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto* (Bogotá: La Oveja Negra, 1984), 44.

¹⁰⁰ Sobre este asunto de la fragmentación se expresa aquí Schiller en estos términos: «Hasta tal punto esta fragmentado todo lo humano, que es menester andar de individuo en individuo preguntando e inquiriendo para reconstruir la totalidad de la especie. Entre nosotros dan ganas de afirmar que las potencias del alma se manifiestan, en realidad, separadas y divididas, como la psicología las separa y divide en la representación; vemos no ya sujetos aislados, sino clases enteras de hombres que desenvuelven tan sólo una parte de sus disposiciones, mientras que los restantes, como órganos atrofiados, apenas se manifiestan por señales borrosas». Johann Christoph Friedrich von Schiller, *La educación estética del hombre*, trad. Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1968), 28.

¹⁰¹ Esta inquietud por concebir la unidad de la vida aparece como uno de los motivos tempranos de la filosofía de Hegel. Así, por ejemplo, en *Fragmento de sistema* decía: «Pero precisamente la vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser concebida simultáneamente como oposición. Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión». *Fragmento de sistema*, en *Escritos de juventud*, ed., José M. Ripalda (México: FCE, 1978), 401. Este concebir la unidad de la vida como originaria, fue una demanda existencial bellamente expresada por Hölderlin en distintos lugares. Aquí un ejemplo tomado del *Hiperión*: «A ser uno con todo lo viviente, volver en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza. A menudo alcanzo esa cumbre...pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como ante un extraño, y no la comprendo. Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas, pues en ellas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía. Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona». Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, trad. Miguel Salmerón (Madrid: Gredos, 2003), 67. Nótese que si bien Hegel y Hölderlin coinciden en cuanto a la búsqueda de la unidad, se distinguen, entre otras cosas, en que mientras el último la pretendía en la experiencia poética, el primero la consideraba en lo fundamental una tarea del pensamiento. No

tarea de la filosofía es, de hecho elaborar la «*determinación peculiar y propia*» de la «*unidad*»¹⁰². Por lo tanto, a la filosofía le corresponde¹⁰³ explicitar, soportar y conciliar esa escisión¹⁰⁴. De hecho, es precisamente esta *escisión* o *discordia* la fuente de la necesidad de la filosofía (DFS, 18 y 20)¹⁰⁵.

Ahora bien, esta conciliación de la escisión que realiza la filosofía no toma para nada la forma de un *consuelo*¹⁰⁶, en el sentido de disimular el dolor o conseguirle un sustituto. La filosofía no es consuelo, sino que más bien ella asume el *mal y lo negativo*¹⁰⁷ en toda su dureza.

obstante, lo anterior, Hegel también coincidía con Hölderlin en la necesidad de superar la filosofía de la reflexión. Una breve introducción al tema de la filosofía de la unificación en el tiempo de Hegel y la relación de Hegel y Hölderlin desde este aspecto puede encontrarse en el artículo “Hegel y Hölderlin”, en Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio Díaz (Caracas: Monte Ávila, 1987), 11-35. Sobre el mismo tema, puede verse también: Luis Fernando Cardona, “La vida como unificación en los Escritos de Juventud de Hegel”, en *Universitas Philosophica*, v. 5, N° 8 (Junio, 1987), 117-128.

¹⁰² Véase por ejemplo lo que Hegel dice al respecto en la *Enciclopedia*: «en tanto la filosofía se ocupa ciertamente de la *unidad* en general, pero no de la mera identidad abstracta, no de lo absoluto vacío, sino de la *unidad concreta* (del concepto) -y la filosofía a lo largo de toda ella no hace otra cosa- cada etapa del proceso es una *determinación peculiar y propia* de esta *unidad* concreta, y la última y más profunda de las determinaciones de la unidad es la del espíritu absoluto» (E, 600). En el mismo lugar, más adelante Hegel recuerda que lo que precisamente interesa en este trabajo de la determinación de la unidad es «el *modo* de la determinación de la unidad» (E, 600). El último subrayado es mío.

¹⁰³ En lo que respecta a esta manera de entender la tarea de la filosofía, se ve también la diferencia de Hegel con sus contemporáneos, pues mientras ellos buscaban la conciliación en otras formas, como Schiller y Schelling en la poesía, Hegel la pretendía en el concepto. Al respecto, dice Kaufman: «Lo que otro tiempo buscaba en una nueva religión tal vez posible, y que Schiller buscaba en el juego, la dramaturgia y el arte, ahora lo busca Hegel en la filosofía. Más no considera que la restauración de la armonía sea un resultado beneficioso marginal de la filosofía: *la necesidad de ésta es la necesidad de restauración de la armonía*». Kaufman, *Hegel*, 83. El subrayado es mío.

¹⁰⁴ La escisión es recogida también en otras formaciones espirituales, el arte, la literatura, la religión, la poesía, etc., Sin embargo, es a la filosofía a quien corresponde *explicitar* la naturaleza y la forma de esa escisión.

¹⁰⁵ Véase la cita completa: «Escisión [o discordia] es la fuente *de la necesidad de la filosofía* [...] La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía» (DFS, 18 y 20). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M.^a Del Carmen Paredes Martín (Madrid: Tecnos, 1990), 18 y 20.

¹⁰⁶ Sobre este consuelo, Hegel dice lo siguiente en su *Filosofía de la historia*: «Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. Este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura. Pero este consuelo es, sin embargo, el sustitutivo de un mal, que no hubiera debido suceder; su centro es lo finito. La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón» (FH, t. 1, 62).

¹⁰⁷ Algo que, por lo demás, fue considerado tempranamente por Hegel como una de las tareas básicas de la filosofía, en lo que se asemeja hasta cierto punto a la religión: «La filosofía, dice él, tiene que establecer “una nueva religión en la que la infinita pesadumbre y la total gravedad de su desacuerdo es reconocida, pero al mismo tiempo es serena y puramente disuelta [...] Abarcar la completa energía del sufrimiento y del descon-

En este devenir del espíritu, la historia aparece precisamente como la mesa de carnicero en la que se han sacrificado las alegrías de los pueblos¹⁰⁸ y, en ese sentido, la filosofía, que reconoce y se esfuerza por comprender el lugar del mal y lo negativo en la vida del espíritu, comporta una concepción «trágica»¹⁰⁹ de la historia. En este sentido, los desarrollos negativos del espíritu han sido, hasta cierto punto, necesarios; pues hacen parte de la vida del espíritu esas vicisitudes de su actividad de ponerse y después negarse a la finitud de aquellas formas establecidas, superándolas y recreándose en ello.

Desde esta perspectiva, asumir el contenido histórico en toda su extensión es importante para enfrentarse tranquilamente a la miseria y el dolor que aparecen en esa historicidad propia del espíritu¹¹⁰. Una vez que el pensamiento logra situar aquellas contradicciones en una perspectiva teórica¹¹¹, se muestra que «el curso del mundo no es tan malo como se veía» (F,

tento que ha dominado el mundo y todas las formas de cultura durante algunos miles de años, y también elevarse sobre ella, esto sólo puede ser hecho por la filosofía». Richard Kroner, *El desarrollo filosófico de Hegel*, trad. Alfredo Llanos (Buenos Aires: Leviatán, 1981), 75. Ahora bien, refiriéndose específicamente a la tarea filosófica de hacer concebible el mal y lo negativo, en un sentido análogo a la *Tedicea* de Leibniz, Hegel dirá lo siguiente en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: «Esta reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado—, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y que de el mal moral no ha prevaído en la misma medida que este fin último. La justificación se propone *hacer concebible el mal* frente al poder absoluto de la razón» (FH, t. 1, 37). El subrayado es mío.

¹⁰⁸ Sobre este sacrificio, Hegel nos dice lo siguiente: «Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excel-sas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar [...] Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?*» (FH, t. 1, 64).

¹⁰⁹ Precisamente por esta razón, Kaufman dice lo siguiente: «La idea popular del optimismo en Hegel es, sin duda alguna, engañosa [...] No sería ir demasiado lejos llamar trágica a su versión de la historia», Kaufman, *Hegel*, 348.

¹¹⁰ Para Kaufman, la filosofía le resultaba necesaria a Hegel para enfrentarse al sufrimiento y miseria propia del desarrollo del espíritu en su dimensión objetiva: «Lejos de cerrar los ojos ante la miseria de la humanidad, Hegel necesitaba su obra, su filosofía, para enfrentarse con ella; trataba de hacer presente para sí mismo y para los demás que los sufrimientos que registra la historia entera, verdaderamente monstruosos, no se han sufrido enteramente en vano». Kaufman, *Hegel*, 347.

¹¹¹ Esta perspectiva teórica es precisamente la tarea de la filosofía. Antes que pretender proveer en el terreno de lo práctico reflexiones de segundo nivel, catálogos de moral o soluciones prácticas, ella se ocupa de considerar dicho ámbito desde una perspectiva teórica, es decir, de comprender las cosas no en su aislamiento, sino desde el punto de vista de su totalidad concreta.

230)¹¹². En definitiva, la filosofía, en lugar de imponerle al mundo un pretendido *deber ser* ajeno a él, ayuda más bien a comprender que *el mundo es de hecho como debe ser*¹¹³, lo cual solo se reconoce al término del proceso; luego hay que esperar que la historia se cumpla, tras lo cual el pensamiento recorre retrospectivamente el devenir del espíritu y reconoce el juicio que la historia realiza sobre sí misma, reconociendo en cada movimiento del espíritu su necesidad y su finitud, su razón de ser y su necesidad de superarse en su ser allí. En últimas, la filosofía puede hacer suyas las siguientes palabras de Schiller: «la historia universal es el juicio final»¹¹⁴.

¹¹² Véase la cita completa: «Por tanto, el resultado que surge de esta contraposición consiste en que la conciencia se desembaraza como de un manto vacío de la representación de un bien en sí que no tendría aún realidad alguna. La conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal» (F, 230).

¹¹³ Sobre esta conformidad entre el ser y el deber ser en el caso de la historia universal, dice Hegel lo siguiente: «la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser [...] La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad» (FH, t. 1, 62).

¹¹⁴ Véase el fragmento del poema *Resignación*:

«Amo por igual a todos mis hijos»,
exclamo un genio invisible.
«Escuchad», gritó, «hijos de los hombres:
dos rosas florecen para quienes saben encontrarlas;
se llaman *esperanza* y *goce*.
A quien se le haya marchitado una,
no apetezca la otra.
Goce quien no pueda creer. Esta doctrina
es tan eterna como el mundo. Quien pueda creer,
sacrifíquese. La historia universal es el juicio final».
Johann Christoph Friedrich Schiller, *Resignación*, en *Poesía filosófica*, trad. de Daniel Innerarity, 4ª ed. (Madrid: Hiperión, 2002), 59.

PARTE III
LA FILOSOFÍA Y SU EXPOSICIÓN SEGÚN LA *ENCICLOPEDIA DE LAS*
***CIENCIAS FILOSÓFICAS* (§§ 13-18)**

[...] la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, t. 1, , 34.

El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo concreto y de este modo es él idea y, en su total universalidad, la idea o lo absoluto. La ciencia de éste es esencialmente sistema, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como concreto y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como totalidad; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo.

Enciclopedia, 117.

La filosofía es una actividad que se desarrolla históricamente, tal como hemos señalado en el apartado anterior. Esto se presta para que, desde el punto de vista de la historia externa de esta ciencia, la historia de la filosofía aparezca como un incesante sucederse de principios y sistemas filosóficos en permanente mutua recusación, un ejercicio a todas luces tan pretensioso como fútil, pues, al final, ninguna verdad ni sistema permanecen incólumes, debiendo siempre empezarse desde el principio como aquella tarea ingrata de Penélope, la esposa de Odiseo: «se piensa que aquello que la filosofía tiene ante sí es una obra tan tramochoada como la tela de Penélope, que cada día se comenzaba desde el principio» (F, 46).

Sin embargo, desde un punto de vista especulativo, tan impropio es pretender medir el valor de una filosofía por sus «resultados» (F, 8)¹¹⁵, en este caso, y según aquella representa-

¹¹⁵ Véase la cita completa: «En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí» (F, 8). Aunque hay un sentido en que puede decirse que lo absoluto es precisamente resultado, en cuanto que no es un inmediato abstracto o meramente un universal, sino que es un inmediato mediato, o una universalidad que comprende en sí lo particular. Dicho de otro modo, no hay principio o comienzo absoluto que se afirme escuetamente, sino un continuo mediar del saber. En este sentido, los principios en el saber especulativo no son nunca meramente puestos, sino que son demos-

ción, por su capacidad de ofrecer verdades irrefutables, como impropio es también reducir las filosofías que aparecen en la historia de la filosofía a un mero «acervo de opiniones» (HF, t. 1, 17)¹¹⁶. En efecto, si se tratase de opiniones, por muy elaboradas, ingeniosas y novedosas que pueden llegar a ser, no dejaría por ello de tratarse de una tarea vana, pues una opinión es una mera representación subjetiva sin mayor justificación que el hecho de que alguien la afirma como suya. En filosofía, por el contrario, no nos ocupamos de meras «opiniones» (HF, t. 1, 18)¹¹⁷, sino de «el conocimiento científico de la verdad» (E, 60).

Por ello, la naturaleza de la verdad elaborada por la ciencia filosófica difiere fundamentalmente de aquella que rige la corrección de la verdad formal, que se expresa en proposiciones o resultados inmóviles y escuetos, y que es susceptible de ser «sabida de un modo inmediato» (F, 28)¹¹⁸. Para este saber finito, lo falso es simplemente lo otro de la verdad, poniendo de este modo lo falso y lo verdadero como «esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra» (F, 27). Desde esta perspectiva, al no reconocer aquellos aspectos del saber como «pensamientos determinados» (F, 27) en su finitud, se instituye un antagonismo abstracto, desde el que se excluye alternativamente

trados, mediados. Y es al término de esta medicación, como resultado, que aparece su verdadera significación para el pensamiento: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo» (F, 16).

¹¹⁶ Véase la cita completa: «Tropezamos así, en seguida, con la idea muy corriente de la historia de la filosofía que ve en ella, simplemente, un acervo de opiniones filosóficas, que van desfilando por esa historia tal y como surgieron y fueron expuestas a lo largo del tiempo. Cuando se habla indulgentemente, se da a esta materia el nombre de opiniones; quienes creen poder exteriorizar un juicio más a fondo, llaman a esta historia una galería de necedades o, por lo menos, de los extravíos de los hombres que se adentran en el pensamiento y en los conceptos puros» (HF, t. 1, 17).

¹¹⁷ Según Hegel, las opiniones revisten un carácter abstractamente subjetivo, que las excluye del ámbito eminentemente objetivo de la filosofía: «Una opinión es una representación subjetiva, un pensamiento cualquiera, una figuración, que en mí puede ser así y en otro puede ser otra o de otro modo: una opinión es un pensamiento *mío*, no un pensamiento general, que es en y para sí. Pues bien, la filosofía no contiene nunca opiniones; no existen opiniones filosóficas [...] La filosofía es la ciencia objetiva de la verdad, la ciencia de su necesidad, de su conocer reducido a conceptos, y no un simple opinar o devanar de opiniones» (HF, t. 1, 18).

¹¹⁸ Véase la cita completa: «El *dogmatismo* como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuando nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta *neto* [...] Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas» (F, 28).

uno u otro elemento. De esta manera, si una determinada filosofía con cierto principio es verdadera, entonces una que oponga un principio contrario no se entiende sino como falsa.

Por el contrario, desde un punto de vista especulativo, se entiende que aquel antagonismo o «antítesis abstracta entre la verdad y el error» (HF, t. 1, 24) es la expresión de aquella desigualdad originaria que se da al interior de la conciencia «del yo con respecto a su objeto» (F, 26) o entre el «saber» y la «objetividad negativa con respecto del saber» (F, 25), desigualdad que, por otra parte, es también «la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma» (F, 26). En este sentido, lo falso aparece entonces como «lo otro, lo *negativo* de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero» (F, 27). En esta negatividad, reside, por lo demás, el poder mismo del espíritu que permanentemente se objetiva, es decir, que esta constantemente en aquel movimiento del «devenir *él mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* y superar este ser otro» (F, 26).

Así pues, la tarea de la filosofía no está, por lo tanto, en distinguir lo verdadero de lo falso, ni tan siquiera en conocer verdades aisladas antes desconocidas. En filosofía, partimos del hecho de que para el espíritu que piensa ya estamos en el saber¹¹⁹ y en la verdad; y de lo que

¹¹⁹ Por esta razón, a partir de Hegel la filosofía no es solamente la búsqueda o el amor por el saber, sino que la filosofía es saber real. En este sentido, Hegel dirá lo siguiente en la *Enciclopedia*: «La expresión “*pensamientos objetivos*” indica la *verdad*, la cual ha de ser el *objeto* absoluto de la filosofía y no solamente su *meta*» (E, 131). En la *Fenomenología*, Hegel nos lo dice de un modo más preciso: «La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia-a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo» (F, 9). Sin embargo, hay que aclarar que el hecho de que la filosofía llegue a ser saber real no obedece tanto a que Hegel crea que él, en cuanto sujeto empírico, es alguien particularmente esclarecido, sino porque el espíritu ha llegado a un punto en el que por fin se comprende en su naturaleza, es decir, que ha llegado a ser un saber de sí mismo que por fin se reconoce plenamente. En cada una de sus figuras hay cierto conocimiento de sí mismo y cierta verdad, y es de ese saber de sí del que se parte. En este sentido, así como en filosofía no se parte de un pretendido no-saber, tampoco se parte sin más de la duda escéptica. En filosofía, más allá dudar de un esto y aquello particular buscando un fundamento incuestionable, partimos más bien de una duda universal, un escepticismo consumado en el que negando toda presuposición se afirma la decisión de querer pensar: «La exigencia de un tal escepticismo consumado es la misma que pide que la ciencia parta de la *duda universal*, esto es, de una carencia total de presuposiciones. Esta exigencia se lleva acabo propiamente en la decisión de *querer* pensar con toda *pureza* [...]» (E, 182). Pero ello es sólo un momento previo en el trabajo del saber, momento que da paso a la elaboración del saber propiamente dicho, en el que se parte de lo que sabemos para perderlo una vez más a cada paso a medida que profundizamos en el saber. Esta pérdida de verdades en las que se afirma la conciencia hace que este camino del saber bien pueda ser llamado «el camino de la

se trataría sería, más bien, de elaborar esa experiencia y esa verdad. Dicho de otro modo, el pensamiento filosófico procura aprehender aquellos momentos de «diferenciación y determinación» (F, 27), en que se expresa el carácter negativo de la sustancia, como momentos «positivos y necesarios» (F, 32). Aquí se trata entonces de aprehender el «todo del movimiento» (F, 32) como «quietud» (F, 32), de modo que todo aquello que, en aquel movimiento del saber se da un «ser allí particular» (F, 32), también, por aquel mismo poder del pensamiento, se preserve como algo que «se recuerda» (F, 32)¹²⁰. De este modo, en lugar de afirmar escueta y dogmáticamente lo verdadero como lo otro de lo falso, se reconoce «el movimiento de la vida de la verdad»:

La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslucida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer (F, 32).

desesperación»: «La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación; en el no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado» (F, 54). Tampoco se trata aquí de aquella duda metodológica que pretende librar el pensamiento subjetivo del aceptar por cierto un contenido basado solamente en la autoridad de otro, de modo que todo contenido debiera aceptarse previo convencimiento propio, al modo de quienes demandan “pensar por uno mismo”, como si fuera posible lo contrario, pues igual nos mantendríamos en el sistema de «opiniones y prejuicios», en el cual seguir la autoridad de otros o la propia convicción sólo se distingue por la vanidad: «pero el trocar una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje su puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y prejuicios siguiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña» (F, 55). Véase la nota 58.

¹²⁰ Quedará para otro momento la tarea de aclarar el lugar que tiene en este sistema de filosofía la memoria y el olvido. Por ahora baste mencionar que, en general, todo aquello que ocurre en la conciencia, si bien en la comprensión es superado, de todas maneras permanece. En la *Fenomenología*, asistimos precisamente a ese continuo enriquecimiento y continuo “olvidar” de la conciencia. Uno podría decir que en Hegel no hay olvido, sino más un reconocimiento del carácter finito de cierto contenido en el que se afirmaba la conciencia. La razón por la que no habría olvido es que todas las experiencias de la conciencia se van acumulando y constituyen al final la riqueza del espíritu.

En consecuencia, cada filosofía que vemos en la historia de la filosofía, aprehendiendo y desarrollando dentro de su ámbito un determinado principio, ha sido y es aún verdadera e imperecedera en su propio respecto. Los sistemas filosóficos que vemos sucederse en el tiempo no llegan cada uno a refutar la filosofía anterior esperando, a su vez, ser refutados por la siguiente. Por el contrario, el pensar especulativo, que recapitula y sintetiza los diferentes principios en que el espíritu se ha expresado en cada uno de sus momentos, reconoce que, desde el punto de vista del recrearse y reconocerse del espíritu -es decir, desde el punto de vista de «la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo»¹²¹-, tanto este movimiento del conocerse del espíritu en las filosofías como cada uno de aquellos principios en que dicho movimiento se expresa y se concreta han sido en cada caso necesarios¹²², pues, en primer lugar, el espíritu no puede dejar de conocerse, ya que su naturaleza consiste precisamente en conocerse: «el artífice de este trabajo de milenios es el espíritu viviente único cuya naturaleza pensante consiste en llevar a su conciencia *lo que él es*» (E, 116); y, en segundo lugar, en cada filosofía o principio el espíritu se conoce solo bajo un aspecto, lo cual demanda la superación de este modo suyo de conocerse. Por lo tanto, lo que ocurre es que el espíritu, con ocasión de cada filosofía, profundiza el conocimiento de sí mismo, de manera que, a cada paso, va integrando cada principio en la autoconciencia de sí, superando en dicha objetivación de sí mismo la inmediatez y finitud de cada principio anterior¹²³ y, correlativamente, la finitud de aquel conocerse suyo bajo aquella forma en la que él se conocía según el principio concebido por cada filosofía.

¹²¹ Sobre esta búsqueda del pensamiento en las filosofías, dice Hegel: «Por tanto, la historia que tenemos ante nosotros es la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. Y lo característico del pensamiento es que sólo se encuentra al crearse; más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto que se encuentra. Estas manifestaciones del pensamiento, en las que se encuentra a sí mismo, son las filosofías» (HF, t. 1, 11). Recordar aquí lo ya dicho sobre el buscarse del pensamiento en la nota 58.

¹²² De hecho, exponer uno de los modos de este manifestarse del espíritu en las filosofías, modo que consiste en la derivación de las formas del pensamiento, es decir, en la explicitación de la necesidad pensada y conocida de las determinaciones, es una de las misiones y tareas propias de la filosofía.

¹²³ Con respecto a lo que se entiende desde este punto de vista por refutar o, más precisamente, superar un principio filosófico, Hegel explica lo siguiente: «toda filosofía ha sido ha sido necesaria y lo sigue siendo, por tanto; ninguna desaparece por completo, sino que todas se conservan afirmativamente en la filosofía como momentos de un gran todo [...] Los principios se mantienen; la novísima filosofía no es sino el resultado de todos los principios precedentes; en este sentido, puede decirse que ninguna filosofía ha sido refutada. Lo refutado no es el principio de esta filosofía, sino solamente la pretensión de que este principio sea la determinación última y absoluta» (HF, t. 1, 40).

De manera que lo que vemos en la historia de la filosofía¹²⁴ es el continuo enriquecimiento y «desarrollo de la idea» (E, 116)¹²⁵, un «profundizar dentro de sí» (HF, t. 1, 32) por el cual la idea va superando esa primera condición «general e indeterminada» (HF, t. 1, 32), que le es propia en ese primer intuir en el que surge cualquier filosofía, y se va determinando cada vez más concretamente. En este enriquecimiento del pensar, tiene lugar la integración de cierto determinado principio dentro de un círculo más amplio desde el cual puede verse, a la vez, su momento de verdad y su momento de finitud, aquel que, por lo mismo, marca su transición a un ámbito superior desde el que se comprende más plenamente su significación para el pensamiento. En este sentido, se afirma y se mantiene la unidad y la diversidad de las filosofías como algo conveniente y necesario en la vida del espíritu¹²⁶, y ello especialmente respecto de la última filosofía en el tiempo, que es la más concreta y que debe, por lo tanto, integrar en sí misma los principios de las anteriores.¹²⁷

¹²⁴ Sobre este punto, Hegel hace énfasis en el carácter propiamente filosófico de la historia de la filosofía, es decir, que, desde este punto de vista, no puede haber una historia de la filosofía no filosófica: «el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma y no podía ser de otro modo» (HF, t. 1, 34). En este sentido, puede decirse que en esto también Hegel es pionero, pues, en efecto, él es el primero en concebir la idea de una historia de la filosofía “filosófica”, una historia de la filosofía que valla más allá de la mera historiografía de la filosofía. Es él quien desarrolla el concepto de historia de la filosofía y quien integra ese ámbito del saber a las tareas propias de la filosofía. Véase lo que dice Kaufman al respecto: «con sus conferencias sobre la historia de la filosofía instituyó este tema como esfera de importancia central para los estudiosos de la filosofía: antes de él, ningún filósofo había profesado tales lecciones ni insistido en que sus alumnos lo estudiaran». Kaufman, *Hegel*, 382. Una discusión contemporánea sobre el problema del carácter filosófico de la historia de la filosofía a propósito de la filosofía griega puede encontrarse en Pierre Aubenque, “Sí y no” y Jacques Brunschwig, “No y sí” en Barbara Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad* (Avellaneda, Argentina: Manantial, 1994), 17-52.

¹²⁵ En su *Historia de la filosofía*, Hegel dice lo siguiente sobre este desarrollo de la idea: «Todas las partes que en ella se manifiestan y la sistematización de estas partes brotan de una idea única; todas esas manifestaciones particulares son, simplemente, reflejos e imágenes de esta vida única, tienen realidad solamente en esta unidad; y sus diferencias, sus distintas determinabilidades, tomadas en conjunto, no son, a su vez, más que la expresión de la idea y de la forma que en ella se contiene» (HF, t. 1, 32-33).

¹²⁶ Sobre esta necesaria diversidad de la filosofía, Hegel dice precisamente lo siguiente: «Es menester que comprendamos que esta variedad entre las muchas filosofías no sólo no perjudica a la filosofía misma-a la posibilidad de la filosofía-, sino que, por el contrario, es y ha sido siempre algo sencillamente necesario para la existencia de la propia ciencia filosófica, algo esencial a ella» (HF, t. 1, 24).

¹²⁷ En esta integración de principios radica precisamente el carácter concreto de la filosofía, contrario a lo que se cree según la representación del sentido común: «Por una parte, la *historia de la filosofía* muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta» (E, 116).

Por otra parte, esta integración de principios al interior de una única filosofía, que se va desarrollando con ocasión de los cambios propios que ocurren en la vida espiritual conforme al desenvolvimiento del espíritu en el elemento del «tiempo»¹²⁸ y del «acaecer»¹²⁹, puede verse también desde un punto de vista estrictamente conceptual, cuando se articula el conjunto del saber especulativo en la ciencia lógica, donde se presenta ese mismo desarrollo pero «*puramente dentro del elemento del pensamiento*» (E, 117). Es decir, puede afirmarse que: «la sucesión de los sistemas de filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea» (HF, t. 1, 34)¹³⁰. Sin embargo, contrario a lo que intuitivamente desde el sentido común¹³¹ se considera una abstracción¹³², esta síntesis y articulación de principios expresa el ideal de lo concreto¹³³ para

¹²⁸ A propósito de esta relación entre la filosofía y el devenir histórico-temporal, dice Hegel: «Así, pues, la forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos, bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus aptitudes, sus hábitos y costumbres [...] con la desaparición de los Estados en los que este determinado principio se había hecho valer y con el nacimiento y el auge de otros nuevos, en los que se alumbra y desarrolla otro principio superior [...] La filosofía no es sino una forma de estos múltiples aspectos. [...] todos tienen una y la misma raíz común, que es el espíritu de la época en que se producen» (HF, t. 1, 55-56).

¹²⁹ Sobre el acaecer concreto de los eventos históricos y su relación con la historia de la filosofía, Hegel dice lo siguiente: «La otra modalidad, la que presenta las distintas fases y momentos de la evolución vistos en el tiempo, en el plano del acaecer, en estos o los otros lugares particulares, en este o aquel pueblo, en tales o cuales circunstancias políticas y dentro de tales o cuales complejidades, en una palabra, bajo una determinada forma empírica, es, precisamente, el espectáculo que nos ofrece la historia de la filosofía» (HF, t. 1, 34).

¹³⁰ Sin embargo, aquí hay que aclarar que la coincidencia entre el desarrollo histórico expuesto en la historia de la filosofía y la determinación de las categorías expuesta en la lógica no se refiere a la sucesión temporal externa, pues, como ya se ha señalado, en la exterioridad del tiempo y el acaecer tienen lugar circunstancias políticas, particularidades o situaciones variadas que afectan la forma externa de la exposición de la historia de la filosofía. La coincidencia, por el contrario, se refiere a la determinación conceptual propiamente dicha, es decir, a los conceptos puros que se pueden identificar bajo las formaciones históricas, las cuales, por lo demás, aparecen más claras en su especificidad para el pensamiento a partir de dichas determinaciones lógicas puestas en su concepto lógico. Al respecto, Hegel nos dice: «Y, a la inversa, si nos fijamos en el proceso lógico por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales; lo que ocurre es que hay que saber reconocer, identificar, estos conceptos puros por debajo de las formas históricas. Podría pensarse que la filosofía tiene que seguir en las fases de la idea otro orden que aquel en que estos conceptos se manifiestan en el tiempo; pero, visto en su conjunto, el orden es el mismo» (HF, t. 1, 34).

¹³¹ Hegel presenta la distinción entre lo abstracto y lo concreto elaborada para la representación del sentido común en su texto *¿Quién piensa abstractamente?*. Tomado de Jorge Aurelio Díaz (ed.). *Ideas y Valores. Número especial: G.W.F. Hegel* 133 (Bogotá, 2007), 152-56.

¹³² Según Hegel, la filosofía no tiene que ver con lo abstracto en sentido formal, sino con lo concreto: «Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo *concreto* porque no es una unidad *simple, formal*, sino *unidad de determinaciones distintas*. Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía no tienen nada que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos» (E, 184). Sin embargo, hay un sentido en el que la filosofía sí tiene que ver con abstracciones y es cuando en la consideración de un objeto prescindimos de ciertas determinaciones externas del mismo o como cuando en la

la filosofía especulativa, pues este es entendido justamente como la «unidad de distintas determinaciones» (HF, t. 1, 29). Para el pensamiento especulativo, lo abstracto consiste precisamente en la consideración aislada de un principio cualquiera, consideración que, en razón de su inmediatez no mediada, carece de real demostración. En filosofía, se trata precisamente de que el principio en cuestión no sea meramente «*supuesto*» (CL, t. 2, 581) o sentido, sino que aquel principio sea «*concebido*» (CL, t. 2, 581) o, lo que es lo mismo, se trata de mediarlo especulativamente para alcanzar otra vez cierta inmediatez, pero esta vez como «*resultado*»¹³⁴, con lo cual aquel contenido es *liberado* (HF, t. 1, 33)¹³⁵ para el pensamiento.

consideración del pensamiento prescindimos de las otras formas en las que este aparece bajo la sensibilidad, la intuición, la representación, etc., y no en el elemento del pensamiento como tal.

¹³³ Nótese que la discusión sobre el carácter concreto de la filosofía en cuanto síntesis de principios y determinaciones está ya de por sí recogida en el subcapítulo titulado precisamente «La filosofía como conocimiento de la evolución de lo concreto» (HF, t. 1, 32), que se encuentra en el primer capítulo de la *Historia de la filosofía*. Sin embargo, si bien es sabido que en Hegel los títulos y subtítulos no hacen parte de la cosa misma y están ahí solo como un modo de facilitar la ordenación externa y una ojeada previa del conjunto del asunto, sin embargo, en este caso puede notarse que Hegel o posteriormente el editor acertó con el subtítulo, ya que este recoge bien la idea principal de la discusión mencionada.

¹³⁴ Con respecto al resultado, entendido como el principio que ya ha sido mediado especulativamente, Hegel dice lo siguiente en la *Enciclopedia*: «Más adelante, aquella posición que de este modo aparece como *inmediata*, debe convertirse en *resultado* en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado con el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa» (E, 119).

¹³⁵ Véase la cita correspondiente: «Por donde la idea es el centro, un centro que es, a la vez, periferia, un foco luminoso que, en todas sus expansiones, no sale fuera de sí; es, en suma, el sistema de la necesidad y de su propia necesidad, que es, al mismo tiempo, por ello mismo, su libertad» (HF, t. 1, 33). Por otra parte, puede decirse que correlativamente, por este mismo proceso, es también el pensamiento mismo el que se libera. Es decir, a la que vez que un contenido determinado se muestra en su finitud y es puesto en su relación de dependencia y necesidad respecto del todo de la cosa, a la vez el pensamiento que se había determinado y fijado de acuerdo a cierto contenido, reconociendo la necesidad del mismo lo conoce como superado y él mismo se indetermina o conoce su ponerse o determinarse como finito en un momento, como suyo, o como «*ideab*». El pensamiento se reconoce y expresa en sus productos, en los que, al ser la actividad de lo universal, el pensamiento se ha liberado de todas las particulares. En esto también se ve que en la actividad del pensar reside la potencia de la libertad: «En el pensar reside inmediatamente la *libertad* porque él es la actividad de lo universal y por ende un referirse a sí mismo abstracto, un ser-cabe-sí con arreglo a la subjetividad carente de determinación y que con arreglo al *contenido* solamente esta a la vez en la *cosa* y sus determinaciones [...] el pensar sólo es verdadero según el contenido en cuanto esta inmerso en la *cosa* y, según la forma, en tanto no es un ser o hacer *particular* del sujeto, sino que la conciencia se comporta como yo abstracto, como yo *liberado de todas las particularidades* [...]» (E, 130). Desde la perspectiva práctica de la determinación de la voluntad, la cual es conocida también como «puesta», el asunto de la determinación se desarrolla en la *Filosofía del derecho*, donde, por ejemplo, se lee: «El *yo* es igualmente este tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y el poner una determinación como contenido y objeto [...] La voluntad es la unidad de ambos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* y por ello reducida a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*, la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, a saber, como *determinado* y *limitado*, y de permanecer cabe sí, es decir, en su *identidad consigo* y en su universalidad, y de unirse en la determinación sólo consigo mismo. El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad sobre sí mismo; como tal *relación sobre sí* es asimismo indiferencia frente a esta determinación, la sabe como suya e *ideal*, como una simple *posibilidad* a la que no esta

Esta mediación especulativa integra entonces los distintos principios que han sido conocidos por cada filosofía, pero lo hace mostrándolos no en su aislamiento y mero sucederse en el tiempo, más o menos arbitrariamente desde un punto de vista externo o histórico, sino en su unidad dialéctica con su contrario y su necesidad¹³⁶.

De manera que esta forma propia de la demostración filosófica, según la cual ningún principio se justifica ni se comprende por sí mismo, sino en su unidad y diferenciación con el conjunto de principios de que depende y que, a su vez, se siguen de él -es decir, en su relación dialéctico-especulativa respecto de la totalidad del sistema de la ciencia-, implica que, si la filosofía ha de ser *ciencia* en sentido estricto, ha de tomar entonces necesariamente la forma de *sistema*¹³⁷.

Ahora bien, dado el carácter dialéctico-especulativo de la forma de la verdad filosófica, las distintas determinaciones del pensamiento solo alcanzan su verdad cuando, tras haber sido

vinculado, sino en la que él está solamente porque se pone en ella. Esto es la *libertad* de la voluntad, la cual constituye su concepto [...]» (FD, 104-08 *passim*).

¹³⁶ Sobre este punto, hay que decir que justamente a la filosofía le corresponde mostrar la unidad de sí misma, en la cual subyace y se vivifican sus diferentes expresiones históricas: «y es, precisamente, misión de la filosofía el llegar a conocer que, por más que sus propias manifestaciones tengan un carácter histórico, sólo se hallan determinadas por la idea» (HF, t. 1, 35).

¹³⁷ Sobre la forma de sistema como forma propia de la filosofía de Hegel y su aparente oposición a la dimensión dialéctica de la misma, Kaufman dice lo siguiente: «Existe en el extranjero la leyenda de que el estudioso de Hegel ha de terminar por elegir entre el sistema y la dialéctica, y suele suponerse que los hegelianos de la derecha eligieron el sistema, en tanto que la izquierda, o “jóvenes” hegelianos (entre ellos Marx), la dialéctica». Kaufman, *Hegel*, 235. Para nosotros, esta oposición entre sistema y dialéctica es efectivamente una leyenda, pues, como ya hemos señalado, la dialéctica de los principios es un momento fundamental de la constitución y articulación del sistema. Por esto no podemos estar de acuerdo con Garaudy cuando afirma que existe una contradicción en la filosofía hegeliana entre su método y su sistema: «Su método dialéctico le conduce a demostrar, con la necesidad de lo que es, la necesidad también de su desaparición y de su muerte; le lleva a separar las contradicciones internas que constituyen la vida de cualquier cosa, en la naturaleza, en la historia, en el pensamiento, y la fuente de su movimiento; le conduce a mostrar que cada una de estas desapariciones y de estas muertes es un momento del nacimiento y del desarrollo de una realidad más rica [...]; le conduce a mostrar que este movimiento de la totalidad viviente del mundo del mundo y del hombre no tiene ni límite ni fin. Su sistema, al contrario, idealista y especulativo, se presenta como una totalidad acabada, es decir, muerta. La pretensión de haber alcanzado la verdad absoluta y definitiva conduce a Hegel a colocarse en el fin de los tiempos y a reconstituir indefinidamente un desarrollo que se ha fijado en la eternidad muerta de un sistema cerrado, de una verdad dogmática que dice lo que es y lo que no puede ser de otro modo en la naturaleza, en la historia y en el pensamiento». Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, 288. En resumen, se trata de una falsa oposición entre dialéctica y sistema, pues la dialéctica es un momento constitutivo del sistema de la ciencia filosófica. Como dice Hegel, «lo dialéctico mismo es un momento esencial de la ciencia afirmativa [...]» (E, 182).

dialectizadas, su unilateralidad y su finitud son superadas al aprender especulativamente la unidad en su oposición. Este movimiento, por el cual el pensamiento se da a sí mismo determinaciones que él mismo supera, es el mismo movimiento por el cual aquel contenido es puesto en su necesidad y libertad. En consecuencia, dado que ninguna determinación es absoluta, lo verdadero solo residirá en aquel movimiento del conjunto de las determinaciones, por el cual aquella determinación particular es comprendida en su unidad con la totalidad y esta misma es reconocida en su inmanencia en el elemento particular. De ahí que un «filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico» (E, 117)¹³⁸, pues, es definitiva, un «contenido sólo se justifica como momento del todo» (E, 117). En resumen, Hegel dice lo siguiente al respecto:

El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* y, en su total universalidad, *la idea o lo absoluto*. La ciencia de éste es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es de-

¹³⁸ Con respecto a este carácter sistemático de la filosofía, Hegel dice lo siguiente en la conocida carta a Schelling del 02 de noviembre de 1800: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema» (EJ, 433). Como señala Glockner, en esta determinación por el sistema y la forma científica marcaba Hegel su ruptura conceptual con el romanticismo: «Hegel terminó con el romanticismo, y triunfó sobre él, por el hecho de incorporar estos problema románticos a una estructura científico-sistemática y de solucionarlos allí, en cierto sentido todos en un mismo nivel. Esta solución es severamente conceptual». Hermann Glockner, *El concepto en la filosofía hegeliana: Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*, trad. Guillermo Floris Margadant (México: Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1965), 15-16. Por otra parte, Hegel considera que es gracias a esta científicidad que la filosofía adquiere un carácter exotérico, pues, es dicha elaboración conceptual la que permite la comprensión por todo aquel que haga el esfuerzo del saber, contrario a lo que ocurre con intuiciones intelectuales e inspiraciones estéticas reservadas a algunos cuantos. En los términos propios de Hegel: «Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de inteligibilidad universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos; patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o en su interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular. Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos por todos» (F, 13). Por lo tanto, si se quisiera desarrollar una filosofía popular, lo último que habría que hacer es ahorrarle al sentido común el esfuerzo del concepto. La filosofía en su relación con el sentido común no debe abandonar su formas propias y tomar aquellas del sentido común para facilitarle a este último el trabajo del saber. Desde esta perspectiva, la filosofía es, en todo caso, esotérica: «La filosofía es, por naturaleza, esotérica: no esta hecha para el público ni es susceptible de ser aderezada para él; pues sólo es filosofía por oponerse completamente al entendimiento y, por lo tanto, todavía más al sano sentido común [...] comparado con éste, el mundo de la filosofía es un mundo al revés». Extracto de un artículo de la *Revista Crítica de Filosofía*, citado por Kaufman, *Hegel*, 94. Por lo demás, una discusión sobre las relaciones entre el sentido común y la filosofía puede encontrarse en Franco Alirio Vergara, «Sentido común y filosofía», en *Universitas Philosophica* 17-18 (1991-1992), 107-117.

cir, sólo es como *totalidad*; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo (E, 117).

Ahora bien, la inmanencia¹³⁹ de la totalidad o de la idea filosófica en el elemento particular es la que mantiene el movimiento de la cientificidad e incluso el de lo finito en general, que es, de hecho, un continuo superar su ser allí particular. En consecuencia, ciertamente cada principio y su desarrollo tienen su legitimidad en su respecto propio, al punto de que, cuando este principio se desarrolla hasta abarcar una parte entera de la filosofía, llega a constituirse por sí mismo en un «todo filosófico» (E, 117); sin embargo, este todo integra dentro de sí el impulso a superar la finitud de su elemento, pues este es en sí mismo también y primordialmente *totalidad*¹⁴⁰.

Por lo tanto, en filosofía solo impropriamente se habla de partes y de comienzos. Por un lado, estando en el camino de la ciencia, el pensamiento recorre todos aquellos momentos en que ha ido determinándose, de modo que las llamadas partes o ciencias filosóficas particulares son en realidad cada una un «momento *que fluye*» (E, 121) de la determinación de la única totalidad que se va develando, y esto se cumple tanto respecto de las así llamadas partes de la filosofía como respecto de las variadas filosofías. Mostrar esta unidad y este tránsito será precisamente una de las tareas de la filosofía. Por otro lado, sin que importe por donde se comience, una cierta determinación, solo al final, es decir, en su recapitulación, habrá sido comprendida y plenamente justificada para el pensamiento. Dicho de otro modo,

¹³⁹ En su temprana obra *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Hegel ya advertía sobre esta inmanencia de lo absoluto, es decir, sobre el hecho de que este ya está presente para la conciencia, aún cuando esta no haya desarrollado este conocimiento: «Uno es lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado? La razón lo produce sólo en cuanto que libera a la conciencia de las limitaciones; este superar las limitaciones está condicionado por el estado de ilimitación presupuesto» (DFS, 23).

¹⁴⁰ Como afirma Garaudy, es la anticipación de la totalidad inmanente de la idea la que mantiene en movimiento la conciencia y es, a la vez, el motor que anima la permanente superación de las diferentes determinaciones conceptuales de la idea en el desarrollo lógico en la ciencia lógica: «Para que la negación de una realidad finita tenga un contenido es preciso concebir ya esta realidad finita como una negación de lo infinito, o del todo, lo que le da su realidad y su sentido. Es el todo el que fundamenta la negación en lugar de ser la negación un momento de la construcción del todo. La negación no es entonces más que una restauración de la totalidad. Esta concepción idealista de la totalidad inmanente a cada momento del desarrollo caracteriza el pensamiento hegeliano. Es la presencia de esta totalidad lo que da vida a la conciencia, la anima con la inquietud de una incesante superación». Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, 66.

desde esta perspectiva se niega la existencia de un comienzo absoluto, en el sentido de la afirmación de un principio absolutamente originario y autosuficiente, por decirlo así. Cada principio solo se justifica al término del recorrido, momento en el cual se confirma el mismo principio, pero esta vez demostrado y puesto mediante su plena articulación con la totalidad¹⁴¹. De ahí que, propiamente hablando, el comienzo se refiriera al sujeto empírico que se decide a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal, pues allí la forma que esta adopta es la de la *circularidad*¹⁴², sin principio ni fin, pues ella es, a la vez, su principio y su fin, lo cual obliga además a redefinir la cientificidad filosófica:

De este modo la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido que lo tienen las otras ciencias, de manera que [en este caso] el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal. O lo que es lo mismo, el concepto de la ciencia y, por consiguiente, el primero de los conceptos [...] ha de ser abarcado por la ciencia misma. Éste es precisamente su único fin, su única actividad y meta, alcanzar el concepto de su concepto lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción (E, 119-20).

Para concluir, podemos decir que la circularidad propia de la exposición de la ciencia filosófica, así como su carácter especulativo-conceptual, no se corresponde con los usos filosóficos actuales, lo que en sí mismo nos obliga a repensar la naturaleza misma de la filosofía.

¹⁴¹ Debido a esta articulación dialéctica del principio con la totalidad, puede decirse que, en consecuencia, no habría una prueba o refutación externa de la filosofía. Lo mismo puede decirse de la dialéctica en cuanto “instrumento” de la demostración filosófica. Precisamente con respecto a la dialéctica, Mure afirma lo siguiente: “No hay prueba externa posible de la dialéctica, ninguna regla aplicable de la lógica formal”. G. R. G. Mure, *La filosofía de Hegel*, trad. Alfredo Brotón Muñoz (Madrid: Cátedra, 1984), 49. Por otra parte, aunque aquí no podemos detenernos en esta discusión, vale la pena mencionar que es este aspecto de la dialéctica el que posteriormente dará lugar a la recusación de Russell con respecto a lo que se ha denominado el “holismo semántico” de Hegel. Sobre la crítica de Russell a este respecto, véase el capítulo sobre Hegel en: Bertrand Russell, *Historia de la filosofía occidental*, v. 2. *La filosofía Moderna*, trad. J. Gómez de la Serna y A. Dorta (Madrid: Espasa-Calpe, 1978). Ahora bien, desde el punto de vista hegeliano, un sistema de denotación y verificación como el que propone Russell sería visto como un puro dogmatismo: «El *dogmatismo*, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta *meta*, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas» (F, 28).

¹⁴² Sobre esta circularidad de la forma científica de la filosofía, Hegel nos dice lo siguiente: «Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero» (CL, t. 1, 92).

Como se ha mostrado, corresponderá a la propia filosofía ocuparse de la consideración de este aspecto de su naturaleza, para lo cual este trabajo sería para nosotros una primera aproximación a este problema. Con esto, ponemos de manifiesto el alcance y los límites de la presente reflexión sobre la naturaleza de la filosofía en Hegel, una reflexión que, por supuesto, queda abierta a una ulterior investigación, más amplia y profunda, sobre este problema.

CONSIDERACIONES FINALES

I

Cuando desde el sentido común se escucha a la filosofía definirse como «conocimiento concipiente» (E, 100), esto suele entenderse como una actividad formal y abstracta en sentido tradicional. Sin embargo, nada es más contrario a la manera hegeliana de entender la actividad filosófica. La filosofía para Hegel es una ocupación vital en la que la vida misma se efectúa, se expresa y se recoge desde las múltiples escisiones en que se encuentra desplegada. En este sentido, puede entenderse que, cuando el pensamiento ejerce la actividad especulativa o se comporta especulativamente, lo hace con la pretensión de volver desde la escisión a la unidad, y ello desde y por el pensamiento mismo. De esto precisamente se trata el *trabajo del concepto*, de *recoger los diferentes momentos esenciales de la cosa y concebirlas en su unidad inmanente*. A partir de aquello, puede entonces concebirse la vida de la cosa, su desarrollo inmanente, que es lo que llamamos su *idea*, que es aquello a lo que tiende naturalmente la exposición filosófica.

Este *concebir y exponer las determinaciones de la unidad de la cosa* es una profunda necesidad espiritual. El espíritu no se satisface sin más en la escisión o en la consideración de una determinación en su aislamiento, tampoco en un difuso retorno a la abstracta unidad indiferenciada del origen al modo de los románticos: «la filosofía se ocupa ciertamente de la *unidad* en general, pero no de la mera identidad abstracta, ni de lo absoluto vacío, sino de la unidad *concreta*» (E, 600). Para poder reconocerse en un contenido, el espíritu necesita liberar ese contenido para el pensamiento, es decir, concebir aquellas determinaciones inicialmente aisladas, tanto en su momento de diferenciación como en su momento de unificación, en su necesaria distinción como en su necesaria articulación con la totalidad de que dependen. En este pensar los momentos de la cosa en su unidad especulativa radica el reconocimiento de la necesidad o ley interna de la cosa. Este reconocimiento es necesario para que el pensa-

miento se encuentre libre en ese elemento. En este sentido, podemos decir que en el pensamiento como potencia unificadora el espíritu ejercita su libertad.

Por ello mismo el pensamiento es un movimiento que sigue el curso de la dinámica de la realidad y que permite que esa dinámica y esa realidad se muestren. Mientras el sentido común y, sobre todo, la ciencia empírica tienden a cosificar la realidad y a mostrarla como algo mecánico y muerto, el pensamiento filosófico, que se entrega a la «vida del objeto» (F, 24), muestra y explicita la dinamicidad propia de la realidad.

Además, lo anterior explica el carácter dúctil de los conceptos en Hegel. Como lo puede reconocer cualquiera que lea atentamente su obra, antes que encontrarse con categorías fijas, estáticas y organizadas en un orden de conceptos cerrado y acabado, el lector trabaja todo el tiempo con un pensamiento vivo en el que -y en esto radica buena parte de la dificultad de su lectura- tan pronto se comienza entender y desenvolver un concepto, éste se muestra en su insuficiencia, y hace tránsito a otro. Ahora bien, este superar la «forma abstracta» (F, 24) ya preparada del «entendimiento esquemático» (F, 36), es lo más difícil: se trata de «realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible» (F, 24).

II

El trabajo del pensar no se realiza introspectivamente, por decirlo así. Al contrario, el pensamiento debe recorrer todos los aspectos esenciales de la realidad, para que, reconociendo el elemento racional allí presente, pueda reconocerse también a sí mismo en ello. El pensamiento bien pronto reconoce aquel principio racional cuyo efectuándose por doquier en la naturaleza, en la historia, en las creaciones variadas de la cultura, etc. De esta manera, el espíritu vuelve a reconocerse en el mundo y con ello volvemos a reconciliarnos con un mundo que de otro modo nos resultaría extraño.

Aquí hablamos de reconocimiento, porque no se trata de inventarnos el mundo ni de descubrirlo, pues su verdad nos es harto conocida, dado que es precisamente en el mundo en donde habitamos. El problema está en que «lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido» (F, 23). En este sentido, la filosofía es un «camino del reconocimiento» (CL, t. 1, 44). Es decir, que aquí de lo que se trata es de justificar para el pensamiento libre esa verdad que ya poseemos. Se trata de superar esa inmediatez en la que nos encontramos respecto de esa verdad y ese mundo que habitamos. Luego tras la mediación especulativa no encontramos una verdad antes ignorada, sino que reconocemos aquello que de algún modo ya sabíamos, sólo que ahora lo sabemos mejor, lo comprendemos. En consecuencia, la filosofía es siempre un camino de retorno. Dicho de otro modo, la tarea de la filosofía puede definirse también como la “*fundamentación regresiva del comienzo*” (CL, t. 2, 580), pues «la verdad [que es el objeto de la filosofía] no es sino el venir hacia sí mismo a través de la negatividad de la inmediatez» (CL, t. 2, 581).

De lo anterior se deriva una consecuencia práctica. Si bien en la actividad filosófica se ejerce la libertad del pensamiento respecto de las determinaciones del mundo positivo, esto no significa que la filosofía deba limitarse a eso y declinar sus pretensiones teóricas en el afán de responder a los problemas prácticos inmediatos que desde la sociedad de su tiempo se le planteen, como bien lo haría el crítico, que simplemente se limitaría a cuestionar la legitimidad del mundo objetivo sin pretender concebir su verdad. Como decíamos anteriormente, a la filosofía no le corresponde inventarse la verdad del mundo, ni conducir el porvenir, sino más bien ocuparse en concebir la verdad de ese mundo, comprenderlo, poner de presente su ley interna y elaborar un horizonte conceptual, desde el que aquellos aparentes problemas se sitúen en su real dimensión o desde el que tal vez se muestren en su insignificancia. En todo caso, si bien cabría valorar la filosofía en todo su potencial crítico -en el sentido de que, al comprender algunas de las formaciones o determinaciones del mundo ético, se comprende también por ello mismo su finitud y necesidad de superación- y si bien, en este sentido, cabría valorar la filosofía por cuanto ella «le quita al mundo positivo su poder» (L, 22), en todo caso, podemos decir que hay que valorar la filosofía sobre todo por su valor teóri-

co, pues en realidad «la necesidad más seria es la de conocer» (L, 11). De esta manera dice Hegel:

[...] la ocupación con esta ciencia se sostiene tanto más libremente cuanto descansa únicamente en el interés del asunto y de la verdad. Si, como Aristóteles dice, teorizar es lo más dichoso y el mejor entre todos los bienes, saben muy bien todos los que participan de este goce qué es lo que ganan con él, la satisfacción de la necesidad de su naturaleza espiritual; y pueden abstenerse de exigir tal cosa a otros, abandonándolos a sus propias aspiraciones y a las satisfacciones que para ellas encuentren (E, 90).

III

Como hemos dicho antes, la filosofía no necesita estar respondiendo de manera inmediata las demandas igualmente inmediatas que la sociedad pueda llegar a plantearle, ni mucho menos necesita estar pretendiendo imponer fines edificantes por doquier, lo cual le permite desarrollar con total autonomía su propio modo de conocer, sin tener que tomar prestados de otras formas del saber, especialmente de la ciencia positiva, métodos o categorías. Dicho de otro modo, hay una cientificidad propia de la filosofía que debe valorarse y reconocerse por sí misma en su especificidad, tal como se valora el teorizar por el teorizar mismo, independientemente de que a partir de él puedan resultar consideraciones útiles o prácticas. Esto conviene recordarlo especialmente en nuestros días, ya que desde los actuales afanes burocráticos y económicos, hoy quieren imponerse arbitrarios criterios de pertinencia y relevancia a la hora de evaluar la calidad académica de los programas universitarios de filosofía.

IV

El objeto de la filosofía es el pensamiento. En palabras de Hegel: «Como sea que el espíritu [...] también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al *pensamiento*, *oponiéndolo* a esas formas de su existencia o simplemente *distinguiéndolo* de ellas, y gana al pensar como objeto suyo» (E, 112); en este mismo sentido, más adelante dice lo siguiente: «parece que aquí hay que tomar al pensamiento como objeto del pensar» (E, 119). Ahora bien, este pensamiento ha fundado el «haber humano de la conciencia» (E, 100) y precisamente es este haber el

contenido de la filosofía: «es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber que fue originariamente producido y se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y mundo interior de la conciencia» (E, 105). Por eso puede decirse que ni en el mundo natural ni en el mundo del espíritu hay para la filosofía otra cosa que conocer que no sea el pensamiento mismo.

Ahora bien, el pensamiento es «en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* [...]» (E, 117). Es decir, el pensamiento por sí mismo y desde sí mismo se diversifica y pone sus determinaciones y, desde ellas y por ellas, se recoge y reconoce. Así pues, «tomándose y reteniéndose junto en unidad» es o funda la necesidad de aquellas determinaciones y la «libertad del todo» (E, 117). Luego la diversidad aparente en que vemos lo verdadero «desarrollándose dentro de sí como *concreto*» (E, 117) expresa distintos aspectos de la unidad y mismidad del pensamiento. En estos aspectos se distingue, se realiza y reafirma el pensamiento, y es desde la experiencia y consideración pensante de aquellos aspectos donde se reafirma la unidad del pensamiento. En consecuencia, en los momentos de la ciencia filosófica hay que ver, más que partes fijas, diversos movimientos del mismo pensamiento conociéndose a sí mismo bajo cierto aspecto. Lo mismo que, análogamente, en la historia de la filosofía vemos al pensamiento conociéndose a sí mismo bajo cierta determinación o principio.

Podemos decir entonces que la filosofía es una sola y se ocupa de la «unidad *concreta*» (E, 600) y que precisamente una de las tareas de la filosofía es mostrar esa unidad, es decir, exponer las «*determinaciones de la unidad*» (E, 600) y, más específicamente, mostrar «*el modo de la determinidad de la unidad*» (E, 600). En fin, hay que reafirmar la unidad de la filosofía, especialmente hoy cuando esta parece escindirse debido a la especialización disciplinaria.

V

Desde el primer momento, aquí nos propusimos trabajar con Hegel y seguir el curso de la reflexión que va teniendo lugar en sus textos. La idea era fijarnos cómo cierto planteamien-

to va brotando desde el asunto mismo del pensamiento, cómo se va desarrollando y enriqueciendo a medida que se adentra en el pensamiento de la cosa, cada vez más conscientes de que, más que en el resultado, el valor para el pensamiento está precisamente en el desarrollo y elaboración de la cosa y en el transcurso del pensamiento que allí se va mostrando.

De esta manera, creemos también haber mostrado que se puede leer directamente a Hegel en sus textos. Como señalábamos al principio de este trabajo, la idea era leer a Hegel prioritariamente y no concentrarse demasiado en el conjunto casi infinito de bibliografía secundaria por supuesto sin prescindir de ella. No obstante, si bien no compartimos ciertos planteamientos de base o ciertas líneas de interpretación de ciertos comentaristas, en su momento volvimos sobre algunos intérpretes y expositores clásicos que nos permitieron clarificar ciertos aspectos específicos. En todo caso, aquellas lecturas sobre Hegel fueron una ocasión para pensar y para ir hacia Hegel. Pero, en definitiva y aunque es casi un lugar común, hay que decir que, tratándose de Hegel, como de cualquier otro autor clásico, ningún estudio, interpretación o comentario reemplaza la lectura directa del autor.

De nuestra experiencia de trabajo con Hegel podemos extraer tal vez dos mociones de lectura. La primera es evitar las lecturas psicologizantes de su obra, recordando que el propio Hegel previno siempre contra semejante cicatería, tanto más cuanto se trata de una obra filosófica en la que lo que importa es la cosa misma y no las particularidades y contingencias biográficas y anecdóticas. La segunda moción es leerlo históricamente, es decir, tal como Hegel demandaba, leerlo como un testimonio de su época y no buscar en él cosas que quisiéramos que hubiera dicho de acuerdo a nuestros intereses o preocupaciones actuales. A este respecto, Hegel dice lo siguiente sobre las filosofías:

Aquel punto de vista nos ayuda, asimismo, a no considerarlas culpables cuando echamos de menos en ellas criterios determinantes que para ellas aún no existían; y también a no recargarlas de consecuencias y afirmaciones que aún no podían admitir ni hacer, aunque se deriven certeramente del pensamiento contenido en ellas. Es necesario abordar el problema históricamente; es decir, atribuir a las filosofías solamente lo que sabemos que encerraban y no lo que a nosotros nos parezca obligado que contuvieran. La mayoría de historias de la filosofía están llenas de anomalías de éstas, en las que vemos como se le atribuyen a un filósofo unas tesis metafísicas que él no sentó y que se le imputan más

o menos caprichosamente; nos encontramos a cada paso con la supuesta indicación histórica de afirmaciones que ese filósofo jamás hizo, que pudo haber hecho, tal vez, pero en las que ni siquiera pensó, de las que no dijo ni una palabra, de las que no se encuentra en su obra la más leve huella (HF, t. 1, 46).

VI

Para concluir, digamos que este trabajo de grado y, sobre todo el esfuerzo de lectura y comprensión, constituye un acercamiento preliminar al autor. De la misma manera, la escritura de este trabajo, en la que lo principal fue ir explicitando algunos planteamientos generales del autor y aclarando algunas cuestiones, no quiso ir más allá de ese nivel de asimilación elemental. Hemos leído e interpretado una parte de la obra hegeliana de acuerdo con ciertas inquietudes previas sobre la esencia de la filosofía. Valga decir que en este trabajo no tuvimos una pretensión crítica al abordar el pensamiento de Hegel y que una exposición del mismo en el sentido hegeliano del término sería una tarea más propia de una investigación posterior mucho más rigurosa y ambiciosa.

Ahora bien, dado que una de las formas de referirse al trabajo filosófico de Hegel es hablar del trabajo del concepto y dado que, de otro modo, la filosofía se caracteriza por la especulación -que se concreta en el concepto que expresa la unidad inmanente de las determinaciones contrapuestas- y que, en fin, el carácter conceptual de la filosofía aparece como uno de sus rasgos determinantes, nos parece entonces que el paso a seguir, una vez finalizado este trabajo, sería dedicarnos al estudio de la *Ciencia de la lógica*. La idea es entender con mayor precisión y distinción los múltiples sentidos en los que Hegel habla del concepto. Además, con esto estaríamos ahondando en un tema relativamente marginado¹⁴³ en los estudios

¹⁴³ Al respecto Beiser: «No sorprende que el estudio de Hegel estuviera principalmente concentrado en sus trabajos más socio-políticos, especialmente la *Fenomenología*, la *Filosofía del Derecho*, y la *Filosofía de la Historia*. Nadie se molestaba con el estudio del sistema hegeliano como un todo, menos aún de cualquiera de sus partes integrales: la *Filosofía de la Naturaleza*, la *Filosofía del Espíritu* y, mucho menos que todos, de su *Ciencia de la Lógica*». Frederick Beiser, "Introducción: The puzzling Hegel Renaissance" en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, ed. Frederick Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 2. En el mismo sentido, Gadamer afirma lo siguiente: «es tiempo de situar a la *Ciencia de la lógica*, con mayor énfasis que el hasta ahora empleado, en el centro de los estudios sobre Hegel. La comprensión de la idea hegeliana de la ciencia lógica pudiera servir de preliminar para una discusión de la misma en los términos que la reclaman

hegelianos de nuestros días, en los que se privilegian los aspectos estéticos y políticos en detrimento de su metafísica y de su lógica.

nuestros actuales intereses filosóficos». Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*, 2ª ed. (Madrid: Cátedra, 1981), 77.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE HEGEL

George Wilhelm Friedrich, Hegel. *Ciencia de la lógica*. 5ª ed. Traducido por Augusta y Rodolfo Mondolfo. 2 t. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

_____. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Traducido por M.ª Del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducido por Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____. *Escritos de Juventud*. Editado por José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Editado por K. H. Ilting. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

_____. *Lecciones de estética*. Buenos Aires: La Pleyade, 1977.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. 3ª ed. Traducido por José Gaos. 2 t. Madrid: Revista de Occidente, 1953.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 8ª reimpr. Traducido por Wenceslao Roces. 3 t. México: FCE, 2005.

_____. *Lógica*. Traducido por Antonio Zozaya. Madrid: Ricardo Aguilera, 1971.

2. ESTUDIOS SOBRE LA VIDA Y EL CONTEXTO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO DE HEGEL

Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Bréhier, Emile. *Historia de la filosofía*. t. 2, *Filosofía moderna y contemporánea*. Buenos Aires: Sudamericana, 1944.

Chatelet, Francois. *Historia de la filosofía: ideas y doctrinas*. t. 3, *La filosofía y la historia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

Copleston, Frederick Charles. *Historia de la filosofía*, t. 7, *De Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 1969.

Coreth, Emerich, P. Ehlen y J. Schmidt. *La filosofía del siglo XIX*. Barcelona: Herder, 1987.

Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. México: FCE, 1978.

Hartmann, Nicolai. *La filosofía del idealismo alemán*. 2 t. Buenos Aires: Sudamericana, 1960.

Henrich, Dieter. *Hegel en su contexto*. Traducido por Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Ávila, 1987.

Horstmann, Rolf-Peter. "Hegel, George Wilhelm Friedrich." En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. t. 4, 259-280, London: Routledge, 1998.

Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducido por Manuel Sacristán Luzón. México: Grijalbo, 1985.

Pinkard, Terry. *Hegel: Una biografía*. 2ª ed. Traducido por Carmen García-Trevijano. Madrid: Acento, 2002.

Windelband, Wilhelm. *History of Philosophy*. 2ª ed. Traducido por James H. Tufts. New York, Macmillan, 1914.

3. ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA FILOSOFÍA HEGELIANA

Caird, Edward. *Hegel*. Lexington, Kentucky: Forgotten Books, 2010.

Châtelet, François. *Hegel según Hegel*. Barcelona, LAIA, 1973.

Croce, Benedetto. *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Traducido por Francisco González Ríos. Buenos Aires: Imán, 1943.

Díaz, Jorge Aurelio. *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1986.

Garaudy, Roger. *El pensamiento de Hegel*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

Hoyos, Luis Eduardo, ed. *Lecciones de filosofía*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional/Editorial Universidad Externado de Colombia, 2003.

Kaufmann, Walter. *Hegel*. Madrid: Alianza, 1968.

Kroner, Richard. *El desarrollo filosófico de Hegel*. 2ª ed. corr. Buenos Aires: Leviatán, 1981.

Mure, Geoffrey Reginald Gilchrist. *La filosofía de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1984.

Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental*. Vol. 2, *La filosofía Moderna*. Traducido por J. Gómez de la Serna y A. Dorta. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.

Žižek, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism* [Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico]. London: Verso, 2013.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

4. ESTUDIOS SOBRE TEMAS ESPECÍFICOS DE LA OBRA HEGELIANA

4.1. *Sobre la lógica*

Baillie, J.B. *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System*, [El origen y el significado de la lógica de Hegel: Una introducción general al sistema de Hegel], Edinburgh: Routledge, 1999. Publicado primero en 1901 por Macmillan.

Gadamer, Hans-George. *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. 2ª ed., Madrid: Cátedra, 1981.

Glockner, Hermann. *El concepto en la filosofía hegeliana: Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*. México: Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*. París: Prensa Universitaria de Francia, 1952, reimpr., Barcelona, Herder, 1996.

Kojeve, Alexander. *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: La Pleyade, 1972.

_____. *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán, 1982.

McTaggart, John M.E. *A commentary on Hegel's Logic* [Un comentario a la *Lógica* de Hegel]. London: Routledge, 1999.

Nöel, George. *La lógica de Hegel*. Traducido por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995.

Winfield, Richard Dien. *Hegel's Science of Logic* [La *Ciencia de la lógica* de Hegel]. Toronto: Rowman & Littlefield, 2012.

4. 2. Sobre la fenomenología

Harris, H. S. *Hegel: Phenomenology and System* [Fenomenología y sistema]. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995.

Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona: Península, 1974.

Kojeve, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo*. Buenos Aires: La Pleyade, 1987.

Labarrière, Pierre-Jean. *La "Fenomenología del espíritu" de Hegel: Introducción a una lectura*, México: FCE, 1985.

Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* [La *Fenomenología* de Hegel: La sociabilidad de la razón]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

4. 3. Sobre la filosofía de la historia

D'hondt, Jacques. *Hegel, Filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Armorrortu, 1971.

Flórez, Ramiro. *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.

Hypolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Caldén, 1970.

Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. 2ª ed. Traducido por Manuel Sacristán. Barcelona: Martínez Roca, 1972.

4. 4. Sobre otros temas relacionados

Díaz, Jorge Aurelio, y María del Rosario Acosta, eds. *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Bogotá: Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia [UNAL], 2008.

Girardot, Rafael Gutiérrez. *Hegel y lo trágico*. Bogotá: Departamento de Literatura de la UNAL, 2006. Texto inédito entregado a los participantes del seminario realizado en la Universidad en honor a Rafael Gutiérrez Girardot, en agosto del mismo año.

Liria, Pedro Fernández. *Hegel y el Judaísmo*. Barcelona: Riopiedras, 2000.

Plana, Ramón Valls. “La Introducción al espíritu objetivo en la *Enciclopedia* de Hegel (§§ 483-487).” En *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, editado por Miguel Giusti, 59-75. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Popper, Karl Raimund. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paídos, 1981.

5. OTRAS OBRAS FILOSÓFICAS Y LITERARIAS

Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*, Bogotá: Oveja Negra, 1984.

Herder, Johann Gottfried von. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires, Nova, 1950.

Hölderlin, Johann Christian Friedrich. *Hiperión o el eremita en Grecia*. Traducido por Miguel Salmerón. Madrid: Gredos, 2003.

Lessing, Gotthold Ephraim, *La educación del género humano*. Traducido por Emilio Estiu, Barcelona: Ediciones Encuentro, 2008.

Schiller, Johann Christoph Friedrich von. *La educación estética del hombre*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1968.

_____. *Poesía filosófica*. Traducido por Daniel Inneraty Grau. Madrid: Hiperión, 2002.

6. OTROS ESTUDIOS Y GUIAS SOBRE HEGEL

Beiser, Frederick, ed. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford, U.K: Blackwell, 1999.

Stern, Robert, ed. *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*. 4 t. London: Routledge, 1993.

7. ARTÍCULOS SOBRE HEGEL

Díaz, Jorge Aurelio, ed., "G.W.F. Hegel." Número especial, *Ideas y Valores* (Universidad Nacional de Colombia) 56, No. 133 (2007).

_____. "La concepción metafísica de Hegel." En *Concepciones de la metafísica*, editado por Jorge J. E. Gracia, 187-208. Madrid: Trotta, 1998.

_____. "Lo absoluto del saber absoluto." *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (Barranquilla). No. 11 (Diciembre, 2009), 10-34.

Girardot, Rafael Gutiérrez. "Hegel: notas heterodoxas para su lectura." *Cuadernos hispanoamericanos* (Madrid), No. 171 (1964): 565-576.

_____. "Hegel y lo trágico: notas sobre la génesis política de su filosofía especulativa." *Ideas y Valores* (Universidad Nacional de Colombia), No. 27-29 (1967): 33-51.

Cardona, Luis Fernando. "La vida como unificación en los Escritos de Juventud de Hegel". *Universitas Philosophica* (Pontificia Universidad Javeriana) 50, No. 8 (1987): 117-128.

Plana, Ramón Valls. "La filosofía según la Introducción a la *Enciclopedia* de Hegel." *Ideas y Valores* (Bogotá), No. 111 (1999): 43-59.

Ricoeur, Paul. "Valor actual del Pensamiento de Hegel." *Selecciones de Teología* (Barcelona) 14, No. 56 (Octubre-Diciembre 1975): 339-347.

Vergara, Franco Alirio. "Sentido común y filosofía." *Universitas Philosophica* (Pontificia Universidad Javeriana) 9, No. 17-18 (Diciembre 1991-Junio 1992): 107-117.

8. OTROS AUTORES

Cassin, Barbara, comp. *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Avellaneda, AR: Manantial, 1994.

Heidegger, Martin. “El concepto de experiencia en Hegel.” En *Caminos de Bosque*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2008, 91-156.

_____. “Hegel y los griegos.” En *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001, 345-360.

_____. *Schelling y la libertad humana*. Traducido por Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila, 1985.

Ricoeur, Paul. *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paídos, 2005.

9. MATERIAL AUDIOVISUAL

Žižek, Slavoj. “Is It Still Possible to Be a Hegelian Today?” [¿Es aún posible ser hegeliano hoy?]. Video de la conferencia sobre Hegel dictada en la *Freie Universität Berlin*, 58:34. Marzo 31, 2011. <http://www.fu-berlin.de/en/sites/dhc/programme/hegel-lecture/index.html>.

_____. “The return to Hegel” [El retorno a Hegel]. Conferencia dictada en la *European Graduate School*, Filmada en 2009. Dividido en 16 videos de YouTube. Subidos el 1 de Marzo, 2010. <https://www.youtube.com/watch?v=aR3vfHuOW38>.