



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

LAS ESTACIONES EN EL CAMINO DE HEGEL HACIA LA DIALÉCTICA

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MARÍA ESTHER MARROT SEVILLA

DIRECTOR DE TESIS

DR. JESÚS RODOLFO SANTANDER IRACHETA

PUEBLA, PUE.

JUNIO DE 2015

A Teresa Sevilla Zapata

ÍNDICE

Introducción	2
Capítulo 1. El joven Hegel	6
1.1. Razón y libertad en el joven Hegel	12
1.2. Los escritos de juventud	10
1.2.1. Contexto filosófico de los escritos de juventud	11
1.2.2. <i>La positividad de la religión cristiana</i>	17
1.3. El espíritu de reconciliación en el joven Hegel	23
1.4. Interpretación lukacsiana de los escritos de juventud	29
Capítulo 2. Razón y entendimiento	33
2.1. Contexto filosófico de los textos especulativos	33
2.1.1. El idealismo alemán	36
2.2. <i>Fe y saber</i>	43
Capítulo 3. La <i>Fenomenología del Espíritu</i>	52
3.1. La experiencia de la Conciencia	54
3.2. La dialéctica en la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	55
Capítulo 4. La lógica hegeliana	65
4.1. Contexto de la <i>Ciencia de la Lógica</i>	65
4.2. La <i>Ciencia de la lógica</i>	66
4.2.1. La lógica dialéctica	70
4.2.2. Esencia y apariencia	73
Conclusiones	77
Bibliografía	81

Introducción

Este trabajo partió de la certeza inmediata de que la dialéctica hegeliana es necesaria para la comprensión de la realidad actual. Sin embargo, los primeros acercamientos a dicho pensamiento mostraron una dificultad en su comprensión debido a la naturaleza del contenido mismo, a lo oscuro de la escritura de G. W. F. Hegel¹ y a los límites de formación de la propia investigadora, por todo lo cual se vio la necesidad de comprender el pensamiento hegeliano, primero, de modo general y a partir de ello, volver a la dialéctica.

Ahora bien, para comprender el sentido propio de una filosofía, se deben tratar de interpretar los motivos y los problemas que llevaron a ésta. De tal forma que la investigación de un filósofo y su pensamiento no sea la repetición de un sistema lleno de fórmulas que exigen ser analizadas tanto como la comprensión de que dicho pensamiento se inserta en un contexto de problemas² que a su vez dependen del contexto económico, político y cultural y aun, como se concluirá, que el pensamiento en cuestión no es sino la expresión de su época.

Todo lo cual implica no partir de los conceptos o posiciones esenciales como dados y sí más bien, reconstruir en la medida de lo posible el camino del pensamiento estudiado.³ Lo que en este caso significa identificar las situaciones histórico-problemáticas que gestaron el pensamiento hegeliano.⁴ Por lo que la hipótesis de este trabajo es que recorriendo los motivos y los temas del joven Hegel es posible que los escritos del Hegel maduro, donde se expresa la dialéctica en su forma acabada, tengan mayor sentido.

Por los motivos antedichos, el trabajo presentado tiene, ante todo, una figura cronológica. Como se podrá observar, las estaciones del itinerario intelectual de Hegel coinciden con sus estancias en ciudades alemanes. En el capítulo uno, se aborda a

¹ Cfr. Ernst Bloch, *El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1962.

² Cfr. Dieter Henrich, *Hegel en contexto*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1967, p. 37.

³ *Ídem*.

⁴ Cfr. Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.

Hegel en el periodo que va de 1788 a 1793 y que corresponde a su estancia en el *Stift* de Tubinga y del que se podría decir, salvando las diferencias de época, que son estudios superiores. En este apartado se expone el contexto revolucionario que acompañó y determinó al joven Hegel, se muestra cómo el concepto de razón y libertad, valores de la Revolución francesa, son definitorios en el pensamiento hegeliano.

Asimismo, siguiendo a Henrich, se examina la influencia de Immanuel Kant y Jean-Jacques Rousseau que en gran parte, junto con la discusión teológica del seminario de Tubinga, motivaron los escritos tempranos de Hegel.

Posteriormente, se analiza el periodo de Berna (1793-1796) a través de la exposición del texto *La positividad de la religión cristiana* (1795). A esto le sigue un comentario general sobre la especificidad y la importancia del periodo de Frankfurt (1797-1800). Para, finalmente, concluir el capítulo con la reflexión que hace Lukács sobre los escritos de juventud de Hegel.

En el capítulo dos se da un salto cualitativo en la obra del filósofo, puesto que a partir de 1800 aparecen sus primeros escritos “especulativos”, ello a propósito de la mudanza de Hegel a Jena y su involucramiento en un ambiente propiamente filosófico. En este momento ocurre ya una discusión con la filosofía de su época; para mayor comprensión del contenido de estos textos se presenta una sucinta exposición de los términos de la filosofía moderna en general, y de la filosofía idealista en particular, es decir, del pensamiento de Fichte y Schelling, sin el cual es imposible comprender el pensamiento hegeliano.

Se verá cómo en dicho momento se vuelve determinante la figura del Absoluto y la escisión; que será el contenido de las discusiones de esa época. Para lograr mirar de mejor manera la particularidad del periodo se exponen algunos lineamientos generales del texto *Fe y Saber* (1802).

Siguiendo la hipótesis de que los conceptos hegelianos en su forma más acabada están presentes a partir del texto de la *Fenomenología del espíritu* y que guardan una continuidad coherente con los pensamientos del joven Hegel, en el capítulo tres se

expone el argumento principal de la Introducción de la mencionada obra. De modo que en él se puede reconocer una exposición de la dialéctica en una figura consumada.

El último capítulo aborda aspectos muy específicos de la *Ciencia de la lógica* — que corresponde en la biografía de Hegel a su periodo en Núremberg (1808-1816)— enfocados sobre todo en la comprensión de la figura dialéctica. En el último apartado, se aborda la relación entre esencia y apariencia que, como se justificará a lo largo de la exposición, es un momento clave porque a decir de Ernst Bloch: “La lógica de la Esencia es, para Hegel, el *organon* de la historia dialécticamente concebida; aquí es donde hay que buscar sus más importantes conceptos genéticos mediadores.”⁵

La exposición se concluye en este momento del camino de Hegel, en parte por la necesidad de ceñir la investigación, pero también, porque como señala Herbert Marcuse, con la *Ciencia de la lógica* se ha alcanzado el momento más alto del esfuerzo hegeliano, a partir de este punto la estructura básica del sistema hegeliano junto con sus conceptos fundamentales no variarán.⁶

En la conclusión se ha reflexionado sobre lo dicho por Henri Lefebvre⁷ acerca de la necesidad de saber por qué la dialéctica hegeliana es verdadera y dentro de qué límites. Es decir, mirar su especificidad histórica.

Como se podrá observar, no se detallan todos los textos de este gran periodo de la vida de Hegel, muy por el contrario, se ha hecho una selección representativa con la finalidad de mostrar los rasgos característicos del pensamiento hegeliano. También cabe decir que junto a los contenidos indicados, se anotan aspectos de su biografía e interpretaciones y comentarios de otros autores que se han considerado útiles para la comprensión de este difícil pensamiento. En términos generales, lo que aquí se presenta es un camino personal de comprensión del pensamiento hegeliano.

Finalmente, hay que señalar un límite de esta investigación. En primer lugar, por razones de tiempo, no se abordaron los años posteriores a 1816. El hecho de que el resto de los años de vida de Hegel, y los textos correspondientes a estos años, no

⁵ Bloch, *op. cit.*, p. 142.

⁶ Cfr. Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

⁷ Cfr. Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2009.

hayan sido tratados en esta exposición no debe dar a entender de ninguna manera que se dejaron de lado por ser menos importantes, todo lo contrario, fueron importantes, sobre todo por sus implicaciones políticas, de las que dependió en gran parte la subsiguiente recepción de Hegel.

Capítulo 1. El joven Hegel⁸

1.1. Razón y libertad en el joven Hegel

“Razón y libertad sigan siendo la consigna...”

Carta de Hegel a Schelling, enero de 1795.

Es relevante tener en cuenta el momento histórico en el que Hegel vivió, pues su filosofía y la de sus contemporáneos están relacionadas con la situación político-económica y social de la Alemania de su época. A finales del siglo XVIII, el territorio que hoy es Alemania estaba aún sumido en el feudalismo, con todos sus despotismos y corrupciones. A principios del siglo XIX con la invasión de Napoleón el Sacro Imperio Romano Germánico es derruido y como resultado se forman más de trescientos estados independientes. Dicha situación política no permitía la organización de la poca burguesía y con ello tampoco un desarrollo industrial, económico, político y social. El pueblo alemán se mantenía sumido en problemas individuales y colectivos que acarrearaba el provincialismo.⁹

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, ciudad perteneciente a la provincia de Suabia, la cual, por aquella época, se consideraba un estado independiente del ducado de Württemberg. En 1788 ingresó a la Universidad Teológica de Tubinga (*Tübinger Stift*) donde cursó estudios de filosofía y teología como parte de su formación como pastor protestante. En este periodo de su vida inició contacto con sus compañeros J.C. Friedrich Hölderlin y Friedrich W. J. von Schelling.

⁸ Si bien Georg Lukács considera en su texto *El joven Hegel* que los textos que corresponden a este periodo llegan hasta 1807, año de publicación de la *Fenomenología del Espíritu*; la clasificación que aquí se retoma corresponde con la seguida por José María Ripalda, quien a partir de un testimonio de Hegel, considera que el fin del periodo de juventud termina en 1800, clasificación que se corresponde, a su vez, con la división entre un Hegel preespeculativo (1770-1800) y uno especulativo (1800-1831). Véase José María Ripalda, “Introducción” en George Wilhelm Friedrich Hegel, *Escritos de Juventud*, FCE, España, 2003, p. 11.

⁹ Cfr. Jaques D’Hondt, *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.

Hecho de especial relevancia pues la génesis del pensamiento hegeliano se llevó a término, precisamente, en comunicación con estos pensadores.

Particularmente, en la región de Suabia el panorama respecto a un mejor estado de cosas era bastante desolador y mantenía a sus habitantes en la desesperanza. Los abusos del despotismo eran desmedidos; el duque reinante concentraba todos los defectos de un tirano: autoritarismo desenfrenado, lujo desbordante y libertinaje desvergonzado en un territorio oficialmente luterano. La política y la cultura de la Suabia de finales del siglo XVIII, todas sus costumbres, desde los utensilios hasta las instituciones y reglamentos, tenían un carácter añejo, lejano al pensamiento ilustrado.¹⁰

La situación alemana contrastaba con la de su país vecino. La revolución había transformado la situación de Francia y le traía el desafío de reestructurar el Estado y la sociedad de un modo racional, de manera que todas las instituciones convinieran con la libertad del individuo. Los filósofos idealistas, entre ellos Hegel, relacionaron su pensamiento de manera esencial con este proceso revolucionario.

El siguiente pasaje anecdótico remite a la relación que tenían los jóvenes estudiantes de Tubinga con el proceso revolucionario francés:

«Se dice que Hegel era el orador más entusiasta acerca de la libertad y la igualdad, y que, como todos los jóvenes de aquella época, admiraba las ideas de la Revolución [francesa]. Según se cuenta, una mañana de domingo (una hermosa y clara mañana de primavera) fueron Schelling y él, juntamente con otros amigos, a una pradera no muy lejos de Tübingen a plantar un árbol de la libertad. ¡Un árbol de la libertad!: ¿no fueron aquellas palabras proféticas? En Oriente, en donde el fundador de la filosofía crítica [Kant] había quebrantado el dogmatismo por aquel entonces, había resonado la palabra libertad, y en Occidente había emergido de los ríos de sangre vertidos por ella...»¹¹

Los jóvenes turingueses pertenecieron a una época de profunda transformación social; una época memorablemente revolucionaria en todos los niveles, de la cual ellos

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ Karl Rosenkranz citado en Walter Kaufmann, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1968, p. 31-31.

se consideraron a sí mismos como “semáforos” de dichas circunstancias.¹² Dado este contexto, explica Marcuse, razón y libertad, ideas de la Ilustración y valores fundamentales de la Revolución francesa se encuentran en el núcleo mismo del pensamiento hegeliano. Desde el concepto de razón se configurarán otras nociones hegelianas como espíritu, libertad, sujeto y concepto.

Siguiendo la lectura de Marcuse, frente a la realidad alemana la Revolución francesa producía un giro histórico, mostraba cómo el hombre empezaba a contar con su espíritu y se atrevía a someter la realidad a los criterios de la razón. El hombre era capaz de razonar y se proponía revolucionar el orden dado al amparo de esta facultad. La noción hegeliana de razón guarda, de manera idealista, “los esfuerzos materiales por un orden de vida libre y racional”.¹³

En este sentido, la razón es el “poder actuar” de acuerdo con el conocimiento de la verdad y por ello, la posibilidad de configurar la realidad acorde a las potencialidades del hombre, volviéndola “realidad efectiva”. Por su parte, la libertad contiene a la razón puesto que es sólo el “conocimiento comprensivo” el que posibilita a cada sujeto ganarse y ejercer su propio poder.¹⁴

La razón determina al hombre como un ser pensante; consciente de su capacidad de dominio del mundo y su configuración en conformidad a sí mismo. Para Hegel el pensamiento debe gobernar la realidad y en este sentido la razón es una “fuerza histórica objetiva”. Esta idea es central en el pensamiento de Hegel: la historia de la razón libre será el comprender lo existente y modificarlo de acuerdo a la verdad comprendida.¹⁵

Marcuse resalta que la idea de que la razón debe gobernar la realidad permanece a lo largo del camino intelectual de Hegel. En el prefacio de su texto los *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* publicado por primera vez en 1821 se lee: “Lo que es racional es real. Y lo que es real es racional”.¹⁶ Para Hegel, el

¹² Cfr. Henrich, *op. cit.*, p.38.

¹³ Marcuse, *Razón y Revolución*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

¹⁶ Cfr. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

pensamiento debe gobernar la realidad, lo que el hombre considera como verdadero, justo y bueno debe realizarse en la situación social objetiva, en la organización de la vida individual y social. Pero el pensamiento individual varía según los individuos y la unidad de esta pluralidad de opiniones particulares no es suficiente para proponer un principio real que oriente la organización común de la vida; de tal manera que para lograr este principio el hombre debe poseer conceptos y principios de pensamiento que establezcan condiciones y normas universalmente válidas y sólo así, reclamar el gobierno de la realidad.¹⁷

Ahora bien, la segunda línea de la sentencia dice que todo lo real es racional, lo que quiere decir que la razón es capaz de gobernar la realidad si ésta se ha vuelto racional en sí misma. Esta racionalidad se logra en el momento en el que el sujeto pensante accede al contenido mismo de la naturaleza y de la historia: “La realidad objetiva es también, por lo tanto, la realización del sujeto”.¹⁸ Se podría decir, desde Hegel, que mientras la realidad no esté estructurada por la razón sigue sin ser “realidad”. En el sistema de Hegel lo “real” no es todo lo que existe *ipso facto* sino lo que existe ya configurado de acuerdo con las normas de la razón. Pueden aparecer algunas formas de Estado, pero mientras éste no aparezca en correspondencia con las potencialidades propias del hombre y de su libre desarrollo no es un Estado racional y en consecuencia no es real.

Marcuse muestra que el concepto de razón en Hegel está dotado de un sentido crítico y polémico, pues en principio rechaza la inmediatez de la realidad tal como se presenta. Es este carácter crítico el que niega el dominio de las formas dadas de la existencia y revela sus contradicciones que las convierte en nuevas formas: “Trataremos de demostrar que el ‘espíritu de contradicción’ es la fuerza propulsora del método dialéctico de Hegel”.¹⁹

Hasta aquí se ha esbozado sucintamente el concepto de razón en Hegel que, como se ve, se arraiga en la radicalidad que en su momento la realidad de la Revolución francesa abrió; consolidando la idea de que la actividad del hombre no

¹⁷ Cfr. Marcuse, *Razón y revolución*, op. cit., p. 15 y ss.

¹⁸ *Ibidem*, p. 15.

¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

necesitaba ya de una autoridad externa para ordenarse; su autosuficiencia se lograría por la propia actividad libre y racional de éste.²⁰

Se ha iniciado con el contexto del joven Hegel, en la línea de interpretación de Marcuse, destacando la relación que se guarda entre el concepto hegeliano de razón y la revolución, puesto que coloca a este trabajo en una línea interpretativa del pensamiento hegeliano que se quiere recuperar. Si bien algunos aspectos se han presentado de manera condensada, estos se irán explicitando a lo largo de la presente investigación.

1.2. Los escritos de juventud

En la época de Tubinga (1788-1793) Hegel comienza a escribir los fragmentos de *Volksreligion und Christentum (Religión Popular y Cristianismo)*. Una vez terminados sus estudios en 1793 se muda a Berna donde es preceptor de los hijos del Capitán Karl F. von Steiger, perteneciente a una familia de la oligarquía de esta ciudad. En el primer semestre de 1795 redactó una *Vida de Jesús* y a mediados del mismo año comienza a escribir *La positividad de la religión cristiana*, que termina en su primera versión hasta abril de 1796. A partir de 1797 se muda a Frankfurt am Main, y durante el otoño-invierno de 1798 redactó una primera versión de *El espíritu del cristianismo y su destino*, que seguirá trabajando en el primer semestre del 1799. En 1800 escribe el "Fragmento de sistema", y a finales de septiembre de este mismo año concluye la nueva introducción de *La positividad de la religión cristiana*. A lo largo de este periodo también redactó algunos otros fragmentos, cartas y un diario de viaje, sin embargo, se enlistan los textos que son considerados como los más relevantes.

²⁰ *Ibidem*, p. 15 y ss.

1.2.1. Contexto filosófico de los escritos de juventud

En este apartado se referirá brevemente el contexto de discusión filosófica del joven Hegel a partir de lo expuesto por Dieter Henrich en su clásico *Hegel en contexto*,²¹ lo cual será de utilidad para comprender el camino de problematización que Hegel heredó. Henrich señala que el influjo más significativo en los primeros escritos del joven Hegel fueron los pensamientos de Kant y Rousseau.²²

Dice Henrich,²³ Rousseau desplazó el criterio de evidencia cartesiana a un plano subjetivo, esto quiere decir que lo dictado por la rectitud del corazón es lo inmediatamente evidente. De modo que la certeza religiosa se consigue a través de lo dado a la certeza íntima del hombre y no por reglamentos externos a ésta. Sentado esto, sucede que a la experiencia interna del hombre le son propios los sentimientos de culpa y remordimiento sobre las acciones equivocadas, lo cual es signo de que los hombres son seres libres y respetuosos de las normas que se deben cumplir: “Certeza de sí mismo y conciencia de libertad son inseparables”.²⁴

Al planteamiento de Rousseau, en su momento, se le hicieron objeciones. Junto con la certeza de la conciencia moral y la libertad se incluye la promesa de que actuando correctamente se obtendrá la felicidad, mientras que en los hechos ocurre precisamente lo contrario, el bueno siempre termina sacrificándose. De allí que no pueda menos que dudarse de si la promesa es verdadera; lo cual implica un cuestionamiento del principio de virtud mismo.²⁵

Por otro lado, el principio que dicta actuar conforme el corazón se contradice con el principio de la razón²⁶ que recomienda actuar por prudencia. Asimismo, señala Henrich, otro tema de la discusión fue el interés general frente al interés singular, el primero buscado por la moral mientras que el segundo perseguido por la razón.²⁷

²¹ Cfr. Henrich, *loc. cit.*

²² Walter Kaufmann también pone énfasis en ello. Véase Kaufmann, *loc. cit.*

²³ Cfr. Henrich, *op. cit.*, p. 39.

²⁴ *Ídem.*

²⁵ *Ibidem*, p. 40.

²⁶ Aquí la razón se está pensando como entendimiento. En el capítulo siguiente se explicitará la discusión sobre estos conceptos.

²⁷ Cfr. Henrich, *op. cit.*, p. 40.

Nuestra conciencia moral nos incita a promover los intereses generales por encima de los propios, mientras nuestra razón nos enseña cómo podemos percatarnos mejor de nuestros propios intereses. Más allá de la conciencia moral no hay evidencia alguna sobre la existencia de un orden para el cual el interés general sea el fin último. El orden de la razón por sí solo refiere todo al singular concreto.²⁸

Ante estas dudas Rousseau se enfrenta diciendo que al ser la experiencia interna la fuente suprema de certeza, cuando el hombre se vive en libertad puede darse cuenta que lo que pone en duda la razón calculadora y la prudencia es, sin embargo, real. Por otro lado, si la promesa de felicidad no se cumple en esta vida debe existir otra donde sí se realice. Y además, si la razón sólo busca el interés individual y únicamente conoce el orden que desde ella establece, la conciencia moral muestra que se puede confiar en otro orden en el que el interés general sea el fin último. Este orden, según Rousseau, está garantizado por Dios, el cual a su vez posee la misma certeza que la libertad. Con todo lo cual ya se ve que la certeza íntima enfrenta las dudas provenientes de la experiencia del mundo y de la razón calculadora, sin embargo, por su propia evidencia muestra que no hay que desconfiar de que los ideales éticos son reales.²⁹

Rousseau afectó profundamente a Kant.³⁰ “Lo persuadió de la posibilidad de fundamentar una teología filosófica únicamente sobre la base de la ética”.³¹ La diferencia kantiana es que en lugar de apelar a la certeza del corazón, éste busca aclarar las deducciones desde las cuales se obtienen las evidencias de que al bueno le corresponde ser feliz y que es Dios el único que puede lograr la realidad de un orden ético.³²

²⁸ *Ídem.*

²⁹ *Ídem.*

³⁰ Dieter Henrich elabora un recorrido sucinto por la teoría moral kantiana pero advierte que actualmente éste debe mirarse históricamente. Las distintas explicaciones kantianas, constantemente reelaboradas, fueron intentos “fallidos” de otorgar al pensamiento de Rousseau un fundamento, sin embargo, advierte que en ese momento sus seguidores hacen uso de la teoría kantiana como una teoría consecuente y unitaria que servía como herramienta crítica contra la teología tradicional. *Ibidem*, p. 40 y ss.

³¹ *Ibidem*, p. 40.

³² *Ídem.*

Rousseau partió de asegurar a Dios y a la inmortalidad desde la evidencia de la certeza interior, asegurando así los ideales éticos contra toda duda racional. Frente a lo cual Kant, en un primer momento, buscó transformar el fundamento de la conciencia ética: pasar de un sentimiento a una regla general de la razón. Con ello, se pretendía tener una nueva certeza moral frente a la heterogeneidad de acciones individuales que buscan la felicidad.³³

Con la razón se proporcionaba un orden que a los sentimientos no les es inherente, pues sólo se unen de manera externa bajo la idea contradictoria de felicidad. De tal modo que si la razón es la que asegura el orden para lograr la felicidad es, también, su condición. Y observa Kant, aunque inmediatamente la felicidad no se logre al verse limitada por los anhelos creados por las inclinaciones, la razón otorga una esperanza fincada en la verdadera felicidad. Y sin esta esperanza la ética no puede aspirar a ser fundamento de un obrar efectivo. Así se traslada de la fundamentación ética a la teología moral.³⁴

Esta primera versión de una teoría moral tiene algunos problemas, apunta Henrich, primero no dejó espacio para el *pathos* de la pura autonomía —característico de la teología moral— pues todo obrar depende de la esperanza de la felicidad. Además, en última instancia la felicidad no se ve garantizada plenamente por el orden de la razón. Teniendo como resultado que la razón práctica está apelando a una estrategia de persuasión. Kant mismo llegó a reconocer los problemas de su primera teoría, pues se dio cuenta que empeñaba la autonomía de la razón a través de una estrategia de autoconvencimiento.³⁵

Continúa Henrich, una teoría más madura de la ética de Kant se puede hallar en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Crítica del juicio*. Allí, queda definido el ser humano desde el punto de vista moral. El imperativo categórico indica que la acción del hombre debe ser guiada por la ley moral, la cual manda ayudar a los otros hombres conforme a su dignidad y con ello se contribuye a crear una situación en la que los buenos no les siga yendo mal, mientras que los “viciosos” obtienen puros beneficios.

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ídem.*

³⁵ *Ídem.*

Esto se garantiza precisamente porque es un imperativo categórico; es la razón la que obliga al hombre a obedecer las reglas éticas.³⁶

Por nuestra razón, sin embargo, estamos obligados a seguir siempre las exigencias de la eticidad. En la conciencia de que en ello obedecemos una ley necesaria de nuestra propia naturaleza racional, se encuentra así incluida la certeza de que nuestro objetivo en la acción no es imaginario.³⁷

Desde este nuevo planteamiento, la existencia de Dios y la vida futura son postulados para un concepto racional de eticidad. En esta teoría, además, la razón y la felicidad tienen otra conexión. Mientras en la primera la ley ética era el único camino para la felicidad, ahora ésta, en tanto que corresponde con la eticidad, es parte del objetivo que se persigue con el obrar ético. Desde esta teoría la teología moral se vuelve un añadido de una ética de la autonomía.³⁸ Incluso, Kant en el texto “La religión dentro de los límites de la pura razón” del año 1793, reconociendo los límites de su anterior teoría, elabora una nueva versión donde sostiene que había que subordinar totalmente la religión a la libertad.

Todo lo hasta aquí expuesto sobre el pensamiento de Rousseau y Kant es de tenerse en cuenta porque es justamente esta discusión la que se desarrollaba en el ambiente intelectual del joven Hegel. Como dice Henrich, la oposición entre las dos versiones de la ética kantiana son la problemática en la que giraron las discusiones entre los jóvenes del *Stift* y sus profesores de teología, quienes defendían la ortodoxia frente al embate kantiano.³⁹

Los teólogos, retomando la primera teoría de Kant, defendían la comunión entre teología moral y ortodoxia, mientras que Schelling y Hegel, siguiendo lo último dicho por Kant, abogaban por la autonomía de la ética frente a cualquier religión. Los teólogos argüían que la autonomía de la voluntad sin la esperanza de la felicidad era

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ibidem*, p. 43.

³⁸ *Ídem.*

³⁹ *Ídem.*

insuficiente, por ella misma era débil y que por tanto, la moralidad sin religión no valía. En cambio, los jóvenes incitados por el espíritu kantiano defendían la autonomía completamente, ésta no podía depender de Dios ni de la inmortalidad, la moralidad se basta a sí misma sin la necesidad de la religión: “moralidad es todo únicamente sin esa clase de religión”.⁴⁰

En una carta de Hegel a Schelling con fecha del 16 de abril de 1795 puede leerse:

Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior. Ciertamente seguirá siendo una filosofía esotérica, así la idea de Dios como Yo absoluto. Al estudiar recientemente los postulados de la razón práctica había tenido un presentimiento de lo que me has mandado; los “Fundamentos de la doctrina de la Ciencia”, de Fichte, me lo harán patente por completo. Las consecuencias que se van a seguir asombrarán a ciertos señores. Va a ser vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.⁴¹

El tono de esta cita está impregnado de Ilustración. En ella se puede reconocer la importancia dada a la autonomía del sujeto y cómo, al considerarla de tal manera, se logra elevar al hombre, pues revalora su dignidad humana. Por otro lado, se ve ya la intención histórica y sistemática hegeliana que le acompaña a lo largo de su pensamiento: la necesidad de aplicar los principios universales a todo el saber anterior. Finalmente, se observa la conciencia hegeliana sobre el actuar revolucionario que llevaban a cabo estos pensamientos.

⁴⁰ *Ídem.*

⁴¹ “Carta de Hegel a Schelling”, Berna 16 de abril de 1795 en Hegel, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 61.

Ahora bien, siguiendo la línea esbozada por Henrich, otro importante contexto para comprender los escritos de juventud de Hegel es la Crítica Bíblica. En correspondencia con el espíritu de la Reforma protestante —con la idea de la emancipación individual y el saberse dueños de la propia vida— la teología desde 1760 comenzó a transformarse. Jacob Salob Semler elaboró un método de lectura crítica de la biblia estudiando filológicamente pasajes fundamentales para la dogmática ortodoxa. Este teólogo sostenía y buscaba demostrar que algunos de estos pasajes habían sido deformados en su proceso de transmisión. Podía incluso reconstruir el contexto en el que esta manipulación habría sucedido. Específicamente y de manera constante, encontró que los padres de la Iglesia, permeados por la filosofía griega, habían trastocado el sentido original de ciertos pasajes y habían logrado a través de ello fundar la dogmática tradicional.⁴²

En una época en que el dominio de la razón buscaba ser el fundamento de todo, esta exégesis crítica de la Biblia no pudo más que hacer saltar varios dogmas de la iglesia y abrir así una interpretación nueva del cristianismo primitivo que concordaba con los postulados filosóficos. Era un nuevo intento de armonización entre razón y revelación dentro del protestantismo.⁴³

Esta revolución en la teología no sólo aportaba el método filológico para el trabajo de los textos, sino que también abría camino para una comprensión del sentido original de la Biblia y al mismo tiempo, hacía ver que era posible que fueran mal interpretados ciertos pasajes según las circunstancias históricas. Cualquier trabajo filológico puede enredarse en discusiones sin fin sobre ciertas nociones y por ello se veía que sólo entendiendo la situación histórica desde la que fueron escritos se podría aclarar su significado. Para lo cual debía tenerse en cuenta el espíritu de la época y el conocimiento de los pueblos orientales.⁴⁴

Explica Henrich, se hacía indispensable la crítica filológica, el conocimiento de las lenguas orientales y el sentido histórico-psicológico para el trabajo de recuperación del sentido de la doctrina de Cristo.

⁴² *Ibidem*, p. 44 y ss.

⁴³ *Ídem*.

⁴⁴ *Ídem*.

Tomando en cuenta el contexto antedicho, sostiene Henrich que en Hegel y Schelling se da una especial síntesis entre los instrumentos filológicos de la nueva teología crítica y su esfuerzo por defender la moral racional kantiana. Y aún se puede precisar más. El método de la crítica bíblica también fue utilizado para defender la dogmática —es el caso de Gottlob Christian Storr—, afirmando que se mal entiende la esencia del cristianismo cuando se piensa que su fin es despertar la razón y reafirmar los fines de ésta. Influenciados por la Revolución francesa y con una fuerte perspectiva kantiana, los estudiantes de Tubinga creyeron necesaria una refutación a esta lectura dogmática, de allí que sus trabajos estuvieran motivados, en parte, por la discusión con Storr.⁴⁵

Según Henrich, Schelling que conocía las lenguas orientales y estaba más familiarizado con la teología —por haber recibido una educación monacal— lo hizo a su manera. Mientras que Hegel, proveniente del Gimnasio de Stuttgart, menos cercano a la investigación teológica, tenía en cambio más idea de la investigación histórica y psicológica, lo cual definiría su estilo.⁴⁶

El contexto anterior sirve para precisar la forma y el contenido de los textos del joven Hegel y reconocer su especificidad. Pues, como ya señaló Ripalda,⁴⁷ aunque el trabajo del joven Hegel no es producto de la espontaneidad, pues se inserta y recupera las discusiones de la época, no por ello carece de originalidad.

1.2.2. La positividad de la religión cristiana

Como se ha indicado en la introducción a este trabajo, la necesidad de ceñir este estudio hace imposible referir cada uno de los textos del joven Hegel, sin embargo, se ha seleccionado el texto de *La Positividad de la religión cristiana* (1795) pues en él Hegel retoma varios de los temas que había trabajado en la época del tránsito de Tubinga a Berna, pero elevando su nivel de reflexión, así como mostrando un mayor desarrollo para resolver los problemas que se venía planteando.

⁴⁵ *Ídem.*

⁴⁶ *Ídem.*

⁴⁷ Cfr. Ripalda, *loc. cit.*

Este texto en su conjunto ofrece conceptos e ideas que después van a seguir siendo trabajadas por Hegel y que permanecen como presupuestos de su sistema. *La positividad...* es un texto que Hegel redactó en varias temporadas, lo que muestra una evolución en el pensamiento del filósofo. La cuestión que se plantea en la primera “Introducción”⁴⁸ es cómo ocurrió que una doctrina de la virtud proclamada por la figura de Jesús se transformara en una religión positiva como la religión cristiana. El adjetivo “positiva” aquí está siendo usado para referir a una religión basada en la autoridad, en la ley divina.

El pueblo judío tenía una religión positiva, era un pueblo con un espíritu oprimido por una gran carga de mandamientos estatutarios:

[...] un pueblo que ha reglamentado y reducido en fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud, sin dejar a su espíritu... otra salida que el orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos.⁴⁹

Pero en este contexto hubo hombres que no pudieron conformarse con vivir en esa reducción del espíritu para convertirse en “máquinas muertas”, hombres que no podían renunciar ni rechazar el “sentimiento de la soberanía del yo”, hombres en búsqueda de una acción más libre que sobrepasara los hábitos de una vida sin autoconciencia. Y en ese contexto aparece Jesús, un judío que aspiraba a regresarle su esencia a la religión, “elear la religión y la virtud a la moralidad”, la cual había perdido su libertad en un sistema de tales costumbres. Así, el sentido originario de su predicación era insertar la moralidad en la religiosidad del pueblo judío: “reclamaba la virtud autónoma, libre y no apoyada en la autoridad”.⁵⁰

Sin embargo, este proyecto cristiano que en un inicio surgió en oposición a la religión positiva judaica se distorsionó hasta convertirse en eso a lo que se oponía, una religión de esclavos basada en la autoridad y que, escasamente o en nada, estima al

⁴⁸ Escrita antes del 2 de noviembre de 1795.

⁴⁹ George Wilhelm Friedrich Hegel, “La positividad de la Religión Cristiana” en *Escritos de juventud*, op. cit. p. 74.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 76.

hombre por la moral; en donde los hombres sólo obedecen por mandato divino y que ha posibilitado un despotismo eclesiástico.

Hegel va a buscar las causas de esta inversión, primero, en el modo peculiar que tiene Jesús de predicar —la autoreferencia a sí mismo, el uso de los milagros, la restricción en el número de discípulos y la falta de libertad de estos, entre otros— que a su vez está determinada por las particularidades del propio pueblo judío, que es sordo ante la moral y que lo hacen muy difícil de influir. Y en segundo lugar, también va a indagar en el “espíritu de la época” y en las causas externas. Hegel introduce así la investigación histórica para encontrar las causas del problema de la positividad, otorgándole mayor concreción al abordaje religioso.

También se encuentra en este texto una fuerte influencia de las ideas ilustradas, pues la figura de Jesús aparece caracterizada con los rasgos de un hombre ilustrado y humanista. Jesús se preocupaba porque el hombre se diera una moralidad basada en la razón, es decir, una fe conquistada por los hombres mismos y conforme a su naturaleza, una moralidad libre. El hombre no puede perder nunca su libertad, ésta es su naturaleza humana: atentar contra ella es atentar contra el hombre mismo. Según Hegel —y aquí bien se pueden recordar los planteamientos de Rousseau— Jesús basa su moral en “el sentimiento vivo de su propio corazón acerca del deber y la justicia”.⁵¹

Se observa que Hegel, siguiendo a Kant, toma a la moralidad como pauta para examinar a las religiones en general, pues como se ha aclarado, ésta es la finalidad y la esencia de cualquier religión verdadera. La “moralidad” es aquí entendida como el actuar conforme al deber que dicta la razón: “...la razón tiene la capacidad de erigir un sistema puro de moral”. El deber que se impone por miedo al Todopoderoso y que no tiene libertad sólo puede ser propio de una religión positiva. Para Hegel la religión siempre va a orientarse hacia lo absoluto, siempre va a tender hacia la verdad, y si ella no se la puede dar por sí misma, la va a buscar en una fuente externa, que en este caso es la ley de Dios. Hay una relación entre lo absoluto y la razón. Así se ve la necesidad de la moralidad de darse a sí mismo eso que la funda, su razón: su

⁵¹ *Ibidem*, p. 80.

necesidad y su universalidad. Como más arriba se señaló, la razón tiene que estar acompañada de la libertad, la autonomía para darse uno mismo su razón, su ley.

«creer» significa carecer de la conciencia de que la razón es absoluta, perfecta en sí misma, o sea, carecer de la conciencia de que su idea infinita tiene que ser creada solamente por ella misma, limpia de toda mezcla ajena.⁵²

Desde la interpretación de Henrich, se puede decir que el intento hegeliano consistió en demostrar cómo se relacionaban los ideales humanos de libertad con la vida social dentro de las motivaciones de la vida psicológica cotidiana. El esfuerzo hegeliano se dirigía a mostrar que la libertad se ve fortalecida con organizaciones públicas, así como, contrariamente, las instituciones también podrían ser representaciones objetivas de una situación de endurecimiento que no significaba sino la pérdida de la libertad.

De igual manera, Hegel conectó la distinción entre religión privada y pública —un principio esencial de la teología reformada— con la distinción de Rousseau entre religión del individuo y del ciudadano. Estas nociones se entrelazaron gracias al concepto kantiano de libertad ética, la cual es el centro del asunto. La religión privada y ciudadana convergen como medios para posibilitar la autonomía. Es importante ver que para Hegel no era posible dejar de lado la religión ciudadana porque al hacerlo se abandonaban de igual manera las motivaciones más importantes para la libertad.

Así, cabe decir, a partir del contexto esbozado por Henrich, que Hegel no sólo se ocupó de pensar la historia del cristianismo a la luz del pensamiento kantiano, sino que tuvo en cuenta la necesidad de mirar la especificidad del pueblo judío, de su situación histórica. Asimismo, reconoce que aunque las instituciones son el producto objetivo de la libertad humana pueden, a su vez, enajenar la libertad que las parió y, por lo tanto, quiere mostrar la necesidad de retomar la autonomía de la que fueron origen.⁵³

⁵² *Ibidem*, p. 140.

⁵³ *Cfr.* Henrich, *loc. cit.*

Continuando con el análisis, en la *Positividad...* también se descubre ya la distinción entre el entendimiento y la razón, sobreponiendo esta última sobre el primero. Esto se explica en el esbozo de una nueva "Introducción"⁵⁴ escrita meses después. En ella se expone que las verdades de la religión cristiana que se conectan a la facultad cognoscitiva se remiten por un lado a la imaginación, por otro al entendimiento y, finalmente, a la razón. La imaginación, con autorización del entendimiento, es la facultad que recibe las verdades históricas y les añade una representación de que fueron experiencias reales, sentimientos reales, y que pueden ser comunes a todos los hombres que sigan estos sentimientos. Esta representación se denomina creencia, fe. El entendimiento, por su parte, es una facultad superior. Ésta también recibe verdades históricas pero puede captar la "contradicción con sus propias leyes, y por lo mismo, tiende a rechazarlas". Hegel considera que creer es igual a sostener fijamente por deber, es decir, por miedo al Señor Todopoderoso, una sola explicación de los acontecimientos que se dan a la imaginación, al mismo tiempo que el entendimiento busca otras más. No obstante, aunque el entendimiento ofrece el concepto de causa, no puede hacer nada frente a la fijación de la imaginación, puesto que para poder explicar realmente el deber, el cual tiene que ver con un asunto sobrenatural, no basta el entendimiento. Es entonces que se hace necesaria una facultad superior que es la razón o la ley. La razón es la fuente propia del deber.

[...] el fundamento específico de la virtud se encuentra en la razón del hombre y que el rango de la naturaleza humana, el grado de perfección que se le exige, debe colocarse muy encima de aquella situación de minoría de edad en la cual esta naturaleza se sitúa para siempre bajo tutoría, y en la incapacidad de alcanzar jamás el estado de adulto.⁵⁵

Se puede ver que se enaltece a la razón. En la "Conclusión"⁵⁶ redactada meses después, Hegel declara que el error de cualquier Iglesia es no reconocer los derechos

⁵⁴ Escrita en el invierno de 1795/96.

⁵⁵ Hegel, "La positividad de la Religión Cristiana", *op. cit.*, p. 84.

⁵⁶ Escrita el 29 de abril de 1796.

de las facultades del espíritu humano y entre ellas de la más importante, la razón. Las religiones al desconocer esta facultad son despreciadoras de los hombres.

En este texto se encuentra también que se otorga un fuerte peso a la subjetividad vinculada estrechamente a la razón. Para Hegel los mandamientos morales de la razón son subjetivos, mientras que las reglas del entendimiento son objetivas. En cambio, dentro de la Iglesia cristiana estos mandamientos de la razón son tomados como objetivos, o lo que podría decirse, lo subjetivo de la razón al establecerse como regla se convierte en algo objetivo. La razón instaure leyes morales, "necesarias y universalmente válidas", por ello Kant las va a llamar objetivas, pero, aclara Hegel, no en el sentido de la objetividad de las reglas del entendimiento. De lo que se trataría para Hegel es de devolverle su subjetividad al deber, tomando conciencia de que las leyes morales son dadas por la razón y que por lo tanto tienen verdad en sí mismas:

El único motivo moral, el respeto ante la ley moral, puede surgir solamente dentro de un sujeto en el cual esta ley misma es el legislador, en el cual sea su misma interioridad quien la produzca. La religión cristiana, sin embargo, proclama la ley moral como algo que existe fuera de nosotros, como algo dado: por esto tiene que buscar otros medios para hacerla respetar.⁵⁷

En la mayor parte de *La positividad de la religión cristiana* se puede notar una clara influencia de la moralidad kantiana: el cumplimiento de la ley moral dada por la razón sobre la inclinación. Además de ello, es una "Continuación"⁵⁸ al texto escrita meses después, aparece un enaltecimiento a la moralidad griega (*Sittlichkeit*), como una actitud ética armónica y basada en la libertad. Para Hegel este pueblo sí reconoció por él mismo las facultades del espíritu y logró integrarlas a su legislación gracias a su 'sensibilidad íntegra'. De esta manera se instaure una nueva contradicción, ahora entre la moral griega basada en la libertad y la religión cristiana como positividad. Una vez más Hegel va a responder que el paso de una religión a otra se debe a una necesidad propia del pueblo griego y explica su necesidad histórica. Este pueblo originalmente

⁵⁷ Hegel, "La positividad de la Religión Cristiana", *op. cit.*, p. 142.

⁵⁸ Escrita en la primavera-verano de 1796.

tenía una religión de hombres libres; su libertad no se veía nunca menguada por la ley de los dioses, pero al perder la libertad causada por el crecimiento de su aristocracia, ya no le resultó adecuada una religión autónoma, sino que necesitó una religión basada en la autoridad, que dicta qué debe pensarse, creerse y sentirse, una religión que ofrece a la razón la verdad. Aquí va a aparecer el concepto tan importante de alienación. Para Hegel, la razón humana tuvo un momento de plenitud con los griegos, pero después fue alienada:

La razón nunca pudo renunciar a la exigencia de encontrar (en cualquier lado que fuera) lo absoluto, lo autónomo, lo práctico; en la voluntad de los hombres ya no era posible hallarlo: se manifestaba exclusivamente en la divinidad que le ofrecía la religión cristiana, más allá de la esfera de nuestro poder, de nuestro querer, pero al alcance de nuestros ruegos y plegarias.⁵⁹

Para concluir este apartado, vale la pena señalar que en el tratamiento de un tema religioso se encuentra la preocupación hegeliana por problemas de carácter ético y político. En este texto también localiza una crítica al Estado y una crítica al individualismo. Cuando los griegos pierden su libertad, entonces los hombres comienzan a preocuparse por su propio interés y no por el de su nación, ahora ya sólo les interesa su propiedad.

1.3. El espíritu de reconciliación en el joven Hegel

Hegel y Hölderlin fueron compañeros y amigos desde su estancia en el *Stift* y es reconocida la influencia que esta relación tuvo en Hegel —pese a que años más tarde (1803), éste al enterarse de la crisis mental de Hölderlin se negara a ayudarlo⁶⁰ e incluso, no volviera a nombrarlo a lo largo de su vida. De la entrañable amistad que unió a Hölderlin y Hegel, dan testimonio estas líneas de una carta del 10 de julio de 1794 escrita por el poeta al filósofo:

⁵⁹ Hegel, “La positividad de la Religión Cristiana”, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁰ Cfr. Antonio Pau, *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*, Trotta, Madrid, 2008, p. 288-289.

Querido hermano:

Estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna «Reino de Dios». Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos reconoceremos en este lema. Estoy seguro que, de cualquier manera que te vaya, el tiempo nunca podrá borrar en ti ese rasgo. También conmigo creo que pasará lo mismo. Y es que ese rasgo es lo que más amamos el uno en el otro. Por eso estamos seguros de que nuestra amistad durará eternamente.⁶¹

Estos jóvenes amigos tuvieron una activa correspondencia mientras Hegel estaba en Berna y su amistad se vio reanimada cuando éste en 1798 consiguió un nuevo empleo de preceptor en Frankfurt —en parte gracias a las mediaciones de Hölderlin— ciudad donde su amigo era preceptor de la familia Gontard.

Si se hace referencia a esta relación se debe a distintos motivos. El primero de ellos, es para hacer alusión a la influencia que tuvo el romanticismo alemán, *Sturm und Drang*, sobre los jóvenes turingueses. Son dos los movimientos culturales —en principio contrapuestos pero que en Hegel tendrán una síntesis especial— que influyeron en la filosofía idealista. El primero fue la ilustración, que ya se ha referido al principio del capítulo, y el segundo, que no puede entenderse más que en su relación con aquél, el romanticismo alemán.

Los idealistas alemanes son herederos de la lucha que los autores de “Tempestad e ímpetu” llevaron a cabo por resaltar la expresión individual y su emocionalidad, frente al racionalismo de la Ilustración.⁶² Según Walter Kaufmann, Hegel no sólo aceptó el rechazo kantiano de cualquier religión superracional y estatutaria sino que también se vio influido por la concepción de Goethe y Schiller de la

⁶¹ Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 49.

⁶² Según señala Charles Taylor, existió una fuerte reacción contra la objetivación radical de la Ilustración; en contra de la objetivación de la naturaleza humana y a favor de una libertad moral. Cfr. Charles Taylor, *Hegel*, Anthropos, UIA México/UAM, España, 2010. Y son, precisamente, los idealistas quienes sostendrán la lucha en el plano filosófico.

Sittlichkeit griega,⁶³ que se presentaba como una vía crítica frente a los límites de la *Moralität* kantiana.

Mientras que la *Moralität* propugnaba obediencia a la ley frente a las pasiones, la *Sittlichkeit* se presenta como una moral de armonía y humanidad. Y, aunque en el texto de *La Positividad* se encuentra una exaltación de la moral griega, la diferencia entre una y otra, se ve expresada más nítidamente en el texto del *Espíritu del Cristianismo y su destino*, esbozado entre 1798-1799 y escrito en su versión definitiva entre 1798 y 1800.

En el texto *El espíritu del cristianismo y su destino*⁶⁴ Hegel aborda una temática de tipo religioso —el carácter positivo del judaísmo— no obstante, en él se haya una investigación histórica. A lo largo del texto se hace una caracterización del pueblo judío a través de su historia; éste aparece como un pueblo esclavo (escindido) por seguir sólo una religión positiva, de tal manera que se “deshumaniza” por no poseer “espíritu”. Es de llamarse la atención que en la búsqueda de las causas de la positividad de la religión judía, se atraviesan reflexiones sociales, políticas, teológicas y filosóficas.

En *El espíritu del cristianismo* se encuentra la figura de la unidad y su reconciliación. Justamente, la noción de espíritu se refiere a unidad, “el alma que ha recogido los destinos de toda su posteridad”.⁶⁵ Aunque la figura de espíritu todavía guarda un sentido religioso, esto es, que es vista como alma, está estrechamente vinculada con la idea del amor; ambas son vistas como fuerzas activas de unificación.

La unidad, aparece en el pueblo judío como extrañada; el espíritu, tiene que luchar contra elementos externos. En este texto aparece la idea de una “armonía destruida”, de un desgarramiento entre la naturaleza y el espíritu humano, así como de éste consigo mismo y por tanto, se hace patente la necesaria “reconciliación”. El texto muestra que el pueblo judío no sólo no puede alcanzarla sino que en su fundamento

⁶³ Cfr. Kaufmann, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁴ Más allá del desmérito que algunos autores, como Walter Kaufmann, tuvieron por este texto, posteriormente se ha reconocido su importancia, hasta el grado de considerar que *El espíritu del cristianismo* es el “eslabón inicial” de la cadena a través de la que se construye el método dialéctico. Cfr. Alfredo Llanos, “Prólogo a la primera edición” en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, Leviatán, Buenos Aires, 2013, p. 11.

⁶⁵ Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, *op. cit.*, p. 29.

mismo está dicha escisión. El pueblo judío, y la obediencia a una ley muerta aparece como la antítesis de la vida y de su armonía —la negación de la belleza, el goce, el espíritu.

El principio de toda legislación era el espíritu heredado de los antepasados —el objeto infinito, el contenido de toda verdad y de todas las relaciones, que era así ciertamente el único sujeto infinito— puesto que sólo podía ser designado objeto en la medida en que el hombre con la vida que le es dada es supuesto y llamado **sujeto viviente o absoluto** esto, por así decirlo, es la única síntesis: la antítesis es el pueblo judío, por un lado y por otro, el mundo y todo el resto de la raza humana. Estas antítesis son los objetos verdaderos y puros; esto es, lo que ellos devienen en contraste con un ser, un infinito fuera de ellas; carecen de valor intrínseco y son vacías, sin vida; ellas no son si quiera algo muerto —una nada—; empero ellas son algo en tanto el objeto infinito las convierte en algo, esto es, las torna no en algo que es, sino algo hecho (*Gemachtes*), que por su parte no es ningún Ente (*Seiendes*), **no tiene vida, ni derechos ni amor**.⁶⁶

Esta idea de unidad se debe, sin duda, a la influencia del romanticismo y la lectura de los griegos. Sin embargo, varios autores han resaltado la influencia que tuvieron durante ese periodo las ideas de Hölderlin.

Señala Henrich que cuando Hegel llega a Frankfurt su pensamiento va a sufrir una transformación fundamental. A partir de los textos de esta etapa se ubicará el concepto de amor⁶⁷ como contrapuesto a la libertad subjetiva de la razón práctica:

De igual modo que la virtud es el complemento de obediencia a la ley, así el amor es el complemento de obediencia a la ley, así el amor es el complemento de las virtudes: a través de éste se anulan todas las unilateralidades, todo exclusivismo, todas las virtudes limitadas: ya no hay más pecados virtuosos ni virtudes pecaminosas dado que es la relación viviente de la esencia misma [...]⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem*, p. 39 (Las negritas son mías).

⁶⁷ Henrich en específico utiliza de ejemplo el texto “Moralidad, amor, religión”. Véase, Hegel, *Escritos de Juventud*, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁸ Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, *op. cit.*, p. 103.

El amor, tiene la característica de que es libre de “unirse” con su objeto. De tal forma que la naturaleza es libertad y no hay necesidad de distanciar al sujeto con su objeto.

Siguiendo la misma línea de interpretación,⁶⁹ con la doctrina de la libertad del amor, Hegel se inserta dentro de una tradición que Kant o ignoró o combatió, la filosofía de la unificación. Y el que Hegel retomase esta tradición no sucedió espontáneamente sino que se debió al cambio de sus circunstancias vitales. Hegel había abandonado la soledad de Berna para trasladarse a la ciudad donde precisamente Hölderlin vivía, y donde había construido alrededor de él amigos preocupados por las cuestiones filosóficas. Hölderlin, impregnado ya de la discusión filosófica de la época, había sido el primero que, pese a ser su discípulo, se había opuesto a Fichte, asegurando que el Yo Absoluto⁷⁰ no podía ser el fundamento del pensar, porque implicaban una escisión. Para Hölderlin el sujeto siempre implicaba un objeto, por lo tanto un Yo Absoluto no tenía sentido.

Todo el asunto consiste entonces en reconocer a ambos, tanto al sujeto como al objeto, en su limitación, y determinar el origen y el carácter de esa limitación. Hölderlin considera que ambos pueden únicamente ser comprensibles partiendo de un presupuesto que no se desempeña ni como yo ni tampoco como objeto. Lo llama “Ser”. [...] Nuestra conciencia ética es la exigencia de retornar a esa unidad. Pero dado que ella, como conciencia, sólo es capaz de hacerlo en un proceso sin fin, entonces el ideal y la certeza de la unidad tiene que hacérsenos presentes por otro camino. Brillan en la naturaleza, que no está completamente perdida en la separación, brotan como tales en la belleza y son captados en el amor.⁷¹

Este testimonio de la postura de Hölderlin respecto al problema de la escisión — que era el tema central de la discusión filosófica de la época— deja ver que el poeta influyó grandemente en el pensamiento hegeliano,⁷² puesto que la idea de unificación bajo la figura del amor y el reconocimiento de la naturaleza en su completud se hallan

⁶⁹ Henrich, *op. cit.*, p. 50 y ss.

⁷⁰ La discusión sobre el planteamiento fichteano se verá con más detalle en el siguiente capítulo.

⁷¹ Henrich, *op. cit.*, p. 53.

⁷² *Ibidem*, p. 50 y ss.

presentes en la mayoría de los textos de Frankfurt. Así lo deja ver el siguiente pasaje del *Espíritu del Cristianismo*...

Así, por una parte, la santidad del amor es el cumplimiento (*pléroma*) de la ley contra el repudio, y sólo esta santidad logra refrenar cualquiera de los numerosos aspectos del hombre que pretende elevarse a la categoría del todo o levantarse contra el todo; sólo el sentimiento del todo, el amor, puede impedir la dispersión de la esencia del hombre. Por otra parte, el amor suprime la posibilidad de la separación, y frente al amor, en tanto éste dura o aun cuando cesa, carece de validez toda cuestión, de libertades o derechos a su respecto.⁷³

La figura del espíritu presenta una forma más acabada en el *Fragmento de Sistema* (1800). Vuelve a plantearse el problema de la escisión frente al cual el espíritu unifica lo múltiple y le da vida; espíritu como ley que vivifica. Para Hegel, el concepto de vida implica un ser racional, que distingue la escisión y que es capaz de resolver las contradicciones, es decir, el espíritu (vida) es conciencia, es sujeto. Sin embargo, va a llevar a extremo esa figura pues afirma que sólo a través de Dios puede darse la unificación.

Y aunque Marcuse⁷⁴ reconoce como positiva la concepción de espíritu a la que llega Hegel en este texto, a su vez, Georg Lukács señala que en él Hegel vuelve a caer en la contradicción de la escisión, pues es el Yo el que pone la naturaleza, el que pone la reflexión y, dado que finalmente todo lo recae en la figura de dios, Hegel llega a un auténtico misticismo.⁷⁵

Pese a los límites de estos primeros planteamientos preespeculativos de los conceptos de espíritu, amor y vida, se alcanza a percibir en germen de lo que después se configurará como el concepto de espíritu.⁷⁶

⁷³ Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, op. cit., p. 68.

⁷⁴ Cfr. Marcuse, *Razón y revolución*, op. cit., p. 44.

⁷⁵ Cfr. Georg Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, México, 1970, p. 225.

⁷⁶ Para introducirse al concepto de espíritu puede consultarse el apartado "Filosofía del espíritu" de Walter Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid, 1998.

1.4. Interpretación lukacsiana de los escritos de juventud

Para concluir este capítulo se retomarán algunos puntos de la interpretación de Lukács sobre los escritos juveniles de Hegel en general, y en particular, sobre el concepto de Positividad. Se expone esta interpretación con el fin de mostrar por qué los escritos de juventud de Hegel son más que escritos teológicos. Debe verse en ellos las semillas del posterior método dialéctico.⁷⁷

Lo primero que debe observarse es que la crítica elaborada por Hegel se apropia de los valores de la Ilustración —como puede verse en su caracterización de la religión de lo privado como una religión de servidumbre y no de libertad— y con ellos hace una crítica a la religión cristiana bastante radical para su tiempo. Además, las aspiraciones de renovación de una religión positiva por una religión de la antigüedad están profundamente emparentadas con las ilusiones de los revolucionarios franceses, con el empeño de tipo religioso y moral que se producen en el seno de la revolución francesa.⁷⁸ Con esta aclaración, Lukács acusa un falseamiento de la figura de Hegel como autor de escritos teológicos, contrario a las ideas de la Ilustración.⁷⁹

Además de admitir la influencia kantiana sobre Hegel, en lo que respecta a su diferencia se puede decir que Hegel percibe los problemas sociales como problemas morales y la práctica —la transformación de la sociedad— es el punto central de su pensamiento. Lo que supone, según esta línea de interpretación, que Hegel supera a Kant porque el segundo se queda en el análisis de lo puramente individual mientras que Hegel observa que lo moral también incumbe al ámbito de lo social. Esto quiere decir que Hegel lleva a cabo una modificación hermenéutica que transforma el deber-ser kantiano por una significación puramente político social. Hegel hace de la noción de sujeto colectivo objeto de su investigación y estudia sus hechos y destinos en el curso del acaecer histórico, de la transformación de la realidad social. Y según Lukács, aunque acertadamente Hegel en su periodo de juventud estudió al sujeto histórico

⁷⁷ Cfr. Lukács, *loc. cit.*

⁷⁸ *Ibidem*, p. 35 y ss.

⁷⁹ A lo largo de su texto Lukács señalará que tanto Hegel como Goethe fueron críticos de la Ilustración, sin embargo, no por ello dejan de saberse herederos de esta tradición. *Ídem*.

colectivo, conceptualmente no analizó cómo se degradó a una sociedad de individuos privados.⁸⁰

Otra diferencia entre los pensadores referidos, es que Hegel establece que la contraposición entre el ser y el deber-ser no se realiza en la psique individual —en el yo empírico— e inteligible de Kant, sino que es resultado de una contraposición entre tendencias progresivas y tendencias reaccionarias en la vida político-social. A través del concepto de “sujeto colectivo” Hegel permite pensar la objetividad propiamente dicha, es decir, la autonomía de los objetos frente a la razón humana, sin embargo, los ve como un “producto del desarrollo de esta misma razón, como un producto de la actividad de esta razón”.⁸¹

El núcleo de la crítica hegeliana a la religión cristiana está en tratar de clarificar las condiciones sociales en las cuales la religión del despotismo y de la servidumbre podría ser reemplazada por una religión de la libertad, según el modelo de la antigüedad, es decir, cómo el sujeto puede transformarse. En los textos del joven Hegel se alcanza a ver que el desarrollo social, incluidas todas sus formas ideológicas —en este caso religiosas— que se producen a través del acontecer de la historia, son producto de la actividad humana misma o, en términos de Lukács, un modo de manifestación de la autoproducción y autoreproducción de la sociedad. Lo cual pone de manifiesto que la historia es para el joven Hegel historia de la actividad social de los hombres. Y con esto este pensador logra, de manera abstracta e idealista, una dialéctica histórica de la libertad.⁸²

Advierte Lukács que el límite de la lectura hegeliana es que aunque reconoce el “aspecto activo” de transformación, para el idealismo alemán, éste se caracteriza por una actividad abstracta e ideológica, es decir, se encuentra en el nivel de la religión.

Asimismo, otro límite de los escritos de juventud, es que Hegel estudió cómo se pasó de un modo histórico social de la religión a otro mejor o viceversa, pero nunca cuestiona a la religión misma. La crítica a la religión por parte de los ilustrados alemanes no posee la radicalidad que la de los franceses. No llega a ser un ateísmo

⁸⁰ *Ídem.*

⁸¹ *Ibidem*, p. 98.

⁸² *Ibidem*, p. 99.

materialista, no obstante, por su comprensión histórica del origen de las religiones y de las raíces sociales de la evolución de sus formas tiene, en ocasiones, mucho más alcance.⁸³

Sobre el concepto de “positividad” para el desarrollo del pensamiento de Hegel, Lukács señala que de la actividad del hombre se deriva algo distinto de lo que el hombre pensaba o proponía con sus acciones, es decir, observa cómo los productos de la actividad social de los hombres se alzan por encima de ellos hasta lograr un poder independiente, una objetividad propia. Esta objetividad propia es caracterizada como positividad, por eso se puede decir, que la problematización de la positividad concluye y se transforma finalmente en una teoría de la objetividad en general.⁸⁴

La positividad no es algo que penetró desde fuera en la historia humana. Al contrario, en la deducción de ese concepto ha alcanzado el historicismo de Hegel el punto culminante de sus posibilidades en la época.⁸⁵

Es conveniente tener presente esto último para seguir avanzando en la comprensión del pensamiento hegeliano, pues según la argumentación planteada, dado que la positividad es un modo de alienación, su solución exige una necesaria reconciliación entre lo subjetivo (el sentimiento religioso) y lo objetivo (sus instituciones), pero como remarca Lukács, los motivos que causaron la disociación se hallan en el desarrollo específico de pueblo judío, es decir, en el propio desarrollo de la historia y por lo tanto, la solución debe darse dentro del desarrollo de esta misma totalidad.

Para cerrar este capítulo se puede decir que a través de los escritos de juventud se puede seguir el proceso del pensamiento hegeliano desde sus planteamientos básicos, sin embargo, es hasta la *Fenomenología del Espíritu* donde Hegel elaborará sus formulaciones definitivas y más relevantes históricamente. Por lo tanto el análisis de los escritos de juventud se limita a buscar establecer la relevancia que hayan tenido

⁸³ *Ibidem*, p. 97 y ss.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁵ *Ídem*.

determinados planteamientos y soluciones para los posteriores y más acabados estadios de la dialéctica hegeliana.

Capítulo 2. Razón y entendimiento

En el capítulo anterior se mencionó que después de salir del *Stift* Hegel fue preceptor en Berna (1793-1796) y posteriormente en Frankfurt (1796-1799). En 1799, cuando Hegel tenía 29 años, su padre muere y le deja una pequeña herencia que le permitiría abandonar el trabajo de preceptor y mudarse a Jena en 1801, donde vivirá durante seis años.

En aquel entonces Jena era el centro de la filosofía alemana, Fichte estuvo allí hasta 1799, Schiller hasta 1793 y Schelling hasta 1803. Es en este espacio en el que Hegel comienza a participar⁸⁶ en la discusión filosófica de la época y cuando aparecerán sus primeros escritos públicos.⁸⁷ En 1802 junto con Schelling fundarán la *Kritisches Journal der Philosophie* (Revista crítica de filosofía).

De este periodo son significativos el opúsculo titulado *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling en relación con las aportaciones de Reinhold para facilitar un panorama de la situación de la filosofía a comienzos del siglo XIX* (1801), así como el texto *Fe y Saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte* (1802), que se publicó en su momento en la *Revista crítica*. Como ya sus títulos dejan ver, en estos textos Hegel polemiza con la filosofía de su época.

2.1 Contexto filosófico de los textos especulativos⁸⁸

Ahora bien, ¿cuál es el asunto de la filosofía de su época? El problema de la filosofía por antonomasia: el acceso a la verdad, pero en los términos modernos, esto es, cómo accede el sujeto pensante al contenido de la naturaleza y de la historia.

⁸⁶ Retrasadamente en comparación con sus compañeros Friedrich Hölderlin y Friedrich Schelling, que por ese tiempo ya estaban imbuidos en el ambiente filosófico de Jena y habían publicado varias obras.

⁸⁷ A los textos que Hegel escribe a partir de Jena se les ha caracterizado como escritos “especulativos”, por estar referidos a temas de la discusión filosófica.

⁸⁸ Para una presentación sucinta del contexto filosófico general de Hegel se retoma la exposición de Leo Kofler en *Dialéctica e historia*. Asimismo, para el apartado 2.1.1., que corresponde al “Idealismo alemán”, se recupera la lectura de Felipe Martínez Marzoa ofrecida en su *Historia de la filosofía*.

Apunta Leo Kofler que Descartes intentó poner fin a un filosofar acrítico buscando fundamentos seguros. De tal manera, llegó a la certeza del yo clara y distinta: “certeza de sí de la conciencia”.⁸⁹ En tal orden de cosas, con Descartes se introduce en la filosofía el mirar a la conciencia separada de la totalidad fenoménica y el intento de pensarla en su funcionamiento “puro”. Y señala Kofler, esta posición subjetivista tiene varios “errores”, primero, tener certeza de sí de la conciencia del yo no es salvaguarda de las deducciones que surjan de ella; y al mismo tiempo, el Yo no cancela el No-yo sino que muy por el contrario, lo reconoce en el acto de determinarse él mismo; y, finalmente, a la hora de preguntar por la identidad del yo y del no-yo (el objeto) de entrada se establece un límite si el pensador se sitúa del lado de la conciencia.⁹⁰

Las consecuencias de esta perspectiva, apunta Kofler, son, primero, que para lograr la identidad de cada una de las partes —conciencia y realidad— la filosofía subjetivista situada desde su lado se obliga a resolver el problema por un camino metafísico abstracto; y en segundo lugar, la perspectiva subjetivista encuentra una identidad entre ser en sí misma y tener certeza de sí. Esto es, la conciencia, como sujeto del conocimiento, tiene certeza de que se apropia cognitivamente de algo de un modo determinado, sin embargo, cuando ella misma es ese objeto, duda de si el modo de apropiación de la realidad es verdadero. Con lo cual el “error” de la filosofía subjetivista estribaría en que se juzga por igual las dos formas en que se presenta la conciencia: “y de este modo se habilita para confundir la vivencia de sí de la conciencia con su ser.”⁹¹

De esta manera, dice Kofler, Descartes

[...] se engañó acerca del alcance de su teoría deducida a partir de la certeza de sí de la conciencia, que sostenía la verdad incondicionada de lo

⁸⁹ Leo Kofler, *Dialéctica e historia*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 15.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 16

⁹¹ *Ídem*.

que es inteligible de manera clara y distinta [...] confunde lisa y llanamente la claridad y distinción de las representaciones con su evidencia.⁹²

Kofler observa que las intuiciones que son dadas al pensar como “claras y distintas” pueden estar basadas en el engaño y otorgar una visión falsa de la realidad.⁹³ Y este principio subjetivista de las representaciones claras y distintas obliga a “disolver la realidad en elementos de la conciencia, es decir, en último análisis, a declararla incognoscible”.⁹⁴

Por lo anterior, se tiene que la escisión cartesiana de la realidad unitaria en conciencia y mundo exterior es el punto nodal para la “revolución copernicana” de Kant, que consistió en que la naturaleza es incorporada a la conciencia.⁹⁵ Kant estableció la ley de la naturaleza como la “ley de lo múltiple bajo leyes necesarias y universalmente válidas por obra de la actividad lógica de la conciencia” y, posteriormente, determinó a la naturaleza como “lo que existe, en cuanto que está determinado por las leyes universales”.⁹⁶

Finalmente, la conceptualización kantiana de la cosa-en-sí pone de manifiesto la imposibilidad absoluta de que la realidad en sentido unitario sea conocida. Y es éste, justamente, uno de los puntos mayormente discutidos por el idealismo y dentro de él por Hegel, ya se verá cómo y por qué.

Otro contexto filosófico determinante para Hegel fue el de Baruj Spinoza. Explica Kofler, Spinoza también buscó un inicio de la filosofía seguro, pero no lo halló en el ámbito del contenido sino del lado formal, es decir, en el método geométrico matemático de deducción de proposiciones.⁹⁷ Descontento con la separación subjetivista de la realidad en elementos de la conciencia, el filósofo neerlandés mostró que la filosofía para que realmente lo sea debe partir de todo, es decir, del mundo, de la naturaleza.

⁹² *Ibidem*, p. 17.

⁹³ *Ídem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 13 y ss.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 22 y ss.

PROPOSICIÓN 30

El entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa.

Demostración: La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado (por 1/ax6), esto es (como es por sí mismo evidente), aquello que se contiene objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza. Es así que en la naturaleza (por 1/14c1) no se da más que una sustancia, a saber, Dios, ni otras afecciones (por 1/15) que aquellas que son en Dios y que (por la misma 1/15) sin Dios no pueden ni ser ni ser concebidas. Luego el entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa.⁹⁸

Y aunque Spinoza defiende la unidad, no alcanzó a ver que la correspondencia entre el ser y la conciencia se logra a través de la indagación de su relación histórico-genética; en su lugar, este filósofo concibió la posibilidad del conocimiento de la totalidad a través de la figura yerta de la sustancia y en ello recae su límite, pues el ser no puede pensarse como proceso.⁹⁹

El pensamiento de Spinoza fue de relevancia para Hegel, pues ambos concibieron las realidades como una totalidad armónica y justamente sus filosofías trataron de demostrar cómo esto se sostiene.

2.1.1. El idealismo alemán

En el mismo sentido amplio que lo presentado previamente, se referirá al idealismo alemán. Los idealistas alemanes buscaron “superar” el empirismo. En su momento el empirismo inglés determinó que el conocimiento se circunscribe a la esfera del mundo fenoménico, lo que significa que los conceptos y las leyes de la razón no pueden demandar universalidad, que la síntesis de la razón es sólo producto del hábito y las

⁹⁸ Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 62.

⁹⁹ Leo Kofler, *op. cit.*, p. 22-23.

costumbres; que la razón se adecua a los hechos pero no puede gobernarlos. Por el contrario, los idealistas observaron que la unidad y la universalidad no se hayan en la realidad empírica y por lo tanto, el saber no puede basarse en los hechos dados; sus esfuerzos se encaminaron en mostrar que la estructura individual del razonamiento brinda leyes y conceptos que pueden configurar normas universales de racionalidad.¹⁰⁰

Teniendo presente lo anterior y siguiendo la explicación de Felipe Martínez Marzoa, la filosofía kantiana partió del supuesto de que las condiciones constitutivas de la validez (sujeto) son distintas de lo válido (objeto), es decir, del contenido; como más arriba se indicó, la conciencia que conoce, la instancia de la validez, no es lo mismo que el contenido que está validando. La pregunta kantiana giró, justamente, sobre la validez —las condiciones de posibilidad del conocimiento humano— estableciendo que dado un contenido “irremisiblemente contingente” del que siempre cabe dudarse, la confirmación empírica de ningún modo puede ser la confirmación última. Estipulando que —como criticó Kofler— una vez establecidas las condiciones constitutivas de la validez misma, por el carácter *a priori* de lo que manifiestan, poseen una naturaleza necesaria y en consecuencia, certeza absoluta.¹⁰¹

Señala Martínez Marzoa que en Kant hay un desplazamiento entre lo que debe ser válido y la validez, aunque lo por ser válido es en último término la cosa-en-sí que no puede ser nunca válida (“lo nunca absolutamente válido”), lo que implicaría que la validez se determina como la nunca absolutamente validez. Este límite es el propiamente kantiano y, finalmente, para poder sostener el planteamiento, Kant retorna a lo que en sí mismo es válido y a partir de lo cual se pregunta por aquello en lo que consiste la validez: “sería ya aquello que en efecto es absolutamente válido, esto es, lo *a priori*, en lo cognoscitivo los juicios sintéticos *a priori* y en lo práctico el imperativo categórico”.¹⁰²

Valga utilizar una cita del texto de la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* para ilustrar cómo Hegel observaba el límite del planteamiento de la cosa-en-sí kantiana:

¹⁰⁰ Cfr. Marcuse, *Razón y revolución*, op. cit., p. 9 y ss.

¹⁰¹ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II*, Istmo, Madrid, España, 1994, p. 160.

¹⁰² *ídem*.

Kant reconoce una naturaleza al poner el objeto como algo indeterminado (por el entendimiento) y expone la naturaleza como un sujeto-objeto al considerar el producto de la naturaleza como fin natural, adecuando a un fin sin concepto de fin, necesario sin mecanismo, idénticamente concepto y ser. Pero, al mismo tiempo, esta visión teleológicamente, es decir, sólo como máxima de nuestro entendimiento humano limitado y de pensamiento discursivo, en cuyos conceptos universales no están contenidos los fenómenos particulares de la naturaleza; con este modo de consideración *humana* nada debe enunciarse de la realidad de la naturaleza. **Este tipo de consideración permanece, por tanto, completamente subjetivo, y la naturaleza, algo puramente objetivo, meramente pensado.**¹⁰³

Se ha apuntado de manera esquemática la concepción kantiana y sus límites porque dicho planteamiento es indispensable para comprender el desarrollo del idealismo alemán, ya que si bien su intención era continuar¹⁰⁴ el pensamiento de Kant, terminaron oponiéndosele.

Para Fichte (1762-1814), señala Martínez Marzoa, ya no hay un tal descentramiento entre la validez y lo que debe ser válido; para este pensador lo evidente es idéntico a la aprioridad. ¿Para qué pensar en un ser válido que no puede conocerse en sí mismo?

A esto hay que añadir que Fichte va más allá de Kant, pues elimina el *Faktum* — en el sentido del siempre ya encontrarse con, sentido en el que cabe la contingencia— pues por principio para Fichte es *de iure* que lo *a priori* sea el contenido y por lo tanto, no hay pertinencia para la captación fenomenológica. Lo que trae como consecuencia, señala Martínez Marzoa, que al menos *de iure* el contenido corresponda con la condición apriorística y de esta manera se da su completud;

¹⁰³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 123.

¹⁰⁴ En una carta de Schelling a Hegel del 4 de febrero de 1795 se lee: “Los dos queremos seguir avanzando, queremos impedir que lo grande que ha producido nuestra época se reabsorba en el fermento ya descompuesto de tiempos pasados. Tiene que seguir puro, como salió del espíritu de su autor, seguir entre nosotros y, si es posible, tenemos que transmitirlo a la posteridad no deformado y degradado a la antigua forma tradicional, sino en toda su perfección, en su figura más noble y pregonando su lucha a muerte con toda la constitución anterior del mundo y de la ciencia”. En Hegel, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 58.

...ello es el proceso internamente necesario, en el cual lo que hay en cada momento anterior y a su vez determina lo que hay en el momento siguiente, y en el cual la pluralidad subsiste sólo como pluralidad de momentos, es decir: como pluralidad suprimida. Fichte lo expresa algunas veces así: la evidencia en Kant, incluso la de lo *a priori* en sentido kantiano, es “evidencia fáctica”, cuando la evidencia absoluta, la que de iure ha de poseer todo lo verdadero, es “evidencia genética”.¹⁰⁵

Se comprende así el principio fundamental de la filosofía fichteana: “El yo se pone absolutamente a sí mismo” (yo=yo); advirtiendo que esta expresión no tiene sentido ni valor alguno sin la “intuición interna del yo por sí mismo”.¹⁰⁶ Así explica Fichte que la “*actividad interior del espíritu mismo, en cuanto intuye el fondo y comprende todo*” es la más alta y verdadera operación y no las otras facultades externas, como es el caso del entendimiento; la intuición fundamental y el primer principio no pueden ser demostrados ni ser concebidos sino sólo intuitivos: aguardar a que “en un extremo salte una chispa de luz”.¹⁰⁷

El fundamento del *sistema de Fichte* es la intuición intelectual, pensar puro de sí mismo, autoconciencia pura, yo = yo, yo soy;¹⁰⁸ lo absoluto es sujeto-objeto, y el yo es esta identidad de sujeto y objeto.¹⁰⁹

Hegel en el texto de la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* sostiene que Fichte ha rescatado el espíritu especulativo de Kant (expresado en la deducción de las categorías), que consiste en la identidad del sujeto con el objeto y éste es justamente, en palabras de Hegel, el “auténtico idealismo”. Señalando, como se vio más arriba, que el límite del pensamiento kantiano es que la no-identidad entre sujeto y objeto se eleva a principio absoluto.

¹⁰⁵ Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 60.

¹⁰⁶ Bernabé Navarro, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE, UNAM, México, 1975, p. 24.

¹⁰⁷ *Ídem.*

¹⁰⁸ *Fichte*, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW, I, pp. 94 ss.

¹⁰⁹ Hegel, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, *op. cit.*, p. 57.

Pero en el texto de la *Diferencia*... Hegel también va a criticar a Fichte. Allí indica Hegel que sólo la Identidad Absoluta es el Principio de un sistema entero y está identidad debe contener al sujeto y al Objeto; no obstante, en el sistema fichteano, la Identidad únicamente se ha completado como un sujeto-Objeto subjetivo. Lo que precisa para su complemento, un sujeto-Objeto objetivo, al punto de que el Absoluto se halla siempre de un lado o de otro y su plenitud se define siempre en la contraposición, lo que lo coloca en una “síntesis suprema en la aniquilación de ambos en la medida en que están contrapuestos como su absoluto punto de indiferencia, los incluye en sí, los gesta y se gesta a partir de ambos.”¹¹⁰

Como más adelante se verá en el examen del texto *Fe y saber*, según Hegel, la filosofía de la época intentó asumir la escisión asumiendo un lado como infinito e intentando eliminar a su contrapuesto; y este movimiento ocurre en el sistema de Fichte; dado que el Absoluto está condicionado por otro, luego, tienen la misma consistencia uno como otro.¹¹¹

La forma en como pensó Schelling (1775- 1854) el Absoluto se inserta también en el contexto anteriormente esbozado. Schelling se dio cuenta de que el planteamiento fichteano se quedaba inserto en la escisión al colocarse de una lado de la contraposición sujeto-Objeto. Con Fichte el Yo se autopone y de esa manera se hace presente la sujetividad del sujeto, sin embargo, al aceptar que es el Yo el que se pone y se opone al objeto, lo reconoce. ¿Cómo intenta Schelling superar la problemática fichteana?

A decir de Martínez Marzoa, Schelling se da cuenta que al ponerse desde uno de los lados implica otra vez reiterar la escisión, por lo que va a proponer el principio de la identidad ($A=A$), donde el sujeto y el objeto son lo mismo. “En Fichte no era en modo alguno ‘lo mismo’, sino precisamente lo ‘otro’ frente a lo cual el sujeto era ‘lo mismo consigo mismo’”. Y por esto, el objeto debe tener su propia racionalidad. Lo cual significa que el objeto “ha de ser ello mismo lo absoluto, es decir, ‘lo mismo’, el acontecer que es él mismo todo lo que acontece, el ser que es él mismo lo ente.” Con lo cual, en el sentido de que anula la diferencia, “su presentación ha de ser verdadero

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 71-72.

¹¹¹ *Ídem*.

saber”; la filosofía es pues *filosofía de la naturaleza*, es decir, “saber del objeto como lo absoluto tanto como es también lo otro, presentación de lo absoluto como el ser-sujeto del sujeto”, lo cual Schelling denomina *filosofía trascendental*.¹¹²

Esto implica que el objeto debe entenderse en su mismidad, en aquello mismo que acontece y que es previo o fuera de las categorías apriorísticas, fuera de la validez; el objeto se presenta así como aconceptual porque si no sería colocarse nuevamente del lado de la subjetividad.¹¹³

Esto trae el problema de cómo es que se conoce a la naturaleza sin el entendimiento; dice Schelling, a la naturaleza hay que intuirlo. De este modo esboza la figura de la intuición intelectual, pero esta intuición no puede ser concepto, porque si no ya sería otra vez yo; de tal manera que a lo que se limitaría dicha intuición intelectual es a una exégesis infinita.¹¹⁴

...“lo absoluto” o “lo mismo” tiene lugar siempre ya en el saber, antes de toda elaboración conceptual, por lo tanto en el modo de la intuición, y, puesto que la intuición de la que ahora se trata es, [...] la posibilidad misma de todo razonar y conceptual, se le llama “intuición intelectual”.¹¹⁵

En los escritos de Jena, Hegel criticó a Kant y a Fichte, no obstante, aún defendía la posición schellingiana. No es hasta la *Fenomenología del espíritu* (1807) donde va a distanciarse explícitamente del pensamiento de su contemporáneo.

Se cita ahora el último párrafo del apartado donde Hegel habla sobre la diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling en su texto de la *Diferencia...*, porque allí se puede observar, en palabras de Hegel, la discusión hasta aquí vertida. Hegel critica a Fichte y, expone el alcance del sistema schellingiano; pero al mismo tiempo, muestra como la verdadera filosofía es aquella que se ocupa de superar la escisión, viendo la unidad en la contradicción.

¹¹² Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 180 y 181.

¹¹³ *Ídem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, 183.

¹¹⁵ *Ídem*.

El principio absoluto, el único fundamento real y punto de vista fijo de la filosofía es tanto en la filosofía de Fichte como en la de Schelling la intuición intelectual —expresado para la reflexión, **la identidad del sujeto y el objeto**—. En la ciencia, esta intuición deviene objeto de reflexión, y por ello la reflexión filosófica es ella misma intuición trascendental, se constituye a sí misma en objeto y es una con él: por lo cual es especulación. La reflexión filosófica está condicionada, es decir, la intuición trascendental llega a la conciencia por la libre abstracción de toda la diversidad de la conciencia empírica y en esta medida es algo subjetivo. Si de este modo la reflexión filosófica se hace ella misma objeto, convierte algo condicionado en el principio de su filosofía [como hace Fichte]; para captar puramente la intuición trascendental tiene que hacer abstracción incluso de este elemento subjetivo, para que ella no sea ante sí, en cuanto fundamento de la filosofía, ni subjetiva ni objetiva, ni autoconciencia contrapuesta a la materia, ni materia contrapuesta a la autoconciencia, sino **identidad absoluta**, ni subjetiva ni objetiva, intuición trascendental pura. En cuanto objeto de la reflexión, ella deviene sujeto y objeto; estos productos de la reflexión pura la reflexión filosófica los pone en su permanente oposición en lo absoluto. La oposición de la reflexión especulativa ya no es un objeto y un sujeto, sino una intuición trascendental subjetiva y una intuición trascendental objetiva; aquélla, el yo, ésta, la naturaleza, ambas, manifestaciones supremas de la razón absoluta que se intuye a sí misma. Que estos dos opuestos, llámense ahora yo y naturaleza, autoconciencia pura y autoconciencia empírica, conocer y ser, autoponerse y oponer, finitud e infinitud, sean puestos a la vez en lo absoluto: en esta antinomia la reflexión común no ve otra cosa que la contradicción. Sólo la razón ve la verdad en esta contradicción absoluta, mediante la cual ambos términos están puestos y aniquilados, no siendo ni uno ni otro y siendo los dos a la vez.¹¹⁶

Por el momento sirva el panorama sucinto que se ha hecho para comprender el siguiente análisis y para esclarecer que frente a estas problematizaciones Hegel tenía la tarea de dar cuenta de cómo es posible que dada la disociación entre pensamiento y ser pueda explicarse el absoluto, tomando en consideración todo el esfuerzo y los límites de sus antecesores.

¹¹⁶ Hegel, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, op. cit., p. 138 y 139 (Las negritas son mías).

2.3. Fe y saber

En esta ocasión, por límites de la propia investigación, del periodo de Jena se prestará mayor atención al texto *Fe y Saber*. Si se ha considerado importante retomar su argumento se debe a que en él se trata de uno de los temas decisivos del pensamiento hegeliano: la distinción entre entendimiento y razón. El tema es crucial en la medida en que comprendiendo los límites del entendimiento —pura diferenciación, negatividad simple— se puede plantear más claramente la necesidad de la razón —negación de la negatividad y vuelta a sí mismo.

Además, al ir siguiendo la discusión que Hegel lleva a cabo con las filosofías del entendimiento se podrá esbozar puntos de diferenciación con estos pensamientos y aclarar la especificidad de la meditación hegeliana.

En el texto *Fe y Saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Hegel, a través de criticar el idealismo subjetivo, va mostrar cómo estos pensadores han denostado a la razón al poner el conocimiento de lo Absoluto como algo más allá de la razón o por debajo de la razón.

El pensamiento filosófico occidental se ha movido en dualidades como son: lo material y el mundo de las ideas, lo objetivo y lo subjetivo, la religión y la razón, “yo y naturaleza, autoconciencia pura y autoconciencia empírica, conocer y ser, autoponerse y oponer, finitud e infinitud”, etcétera. Para Hegel va a ser muy importante intentar ir más allá de estas dicotomías y pensar la posibilidad de síntesis. Es decir, en una figura lógica que concentre la totalidad de lo que hay. No sólo un absoluto formal sino, precisamente, un pensamiento que permita la relación entre lo real y el concepto. Justamente por ello, siguiendo lo que ya se expuso más arriba, la razón es pensada, y necesita ser pensada, como absoluto.

Al principio del texto *Fe y saber*, Hegel va a aludir a las supuestamente superadas dicotomías entre razón y fe, filosofía y religión positiva. Mostrando que lo sucedido es que la contraposición se trasladó al interior de la filosofía. No hay una tal superación ni una elevación de la filosofía sobre la religión sino que al trasladarse la confrontación

dentro de la filosofía misma, esta última ha quedado rebajada frente a la religión, tal cual ocurría con los pueblos bárbaros que conquistaban externamente pero sucumbían espiritualmente ante los pueblos cultos conquistados. A final de cuentas, ni la fe ni la razón ha permanecido como lo que cada una es y su resultado que “flota triunfante como lo común sobre esos dos cadáveres”¹¹⁷ no posee los rasgos de ninguna de las dos.

El rebajamiento de la razón ocurrió primero cuando ésta concibió a la religión sólo de manera positiva y no de manera idealista. Pero después, la razón, retornando a sí, logra un conocimiento de sí misma: como concepto del entendimiento, pero incapaz de conocer lo absoluto, sólo muestra su nulidad. Lo absoluto y su conocimiento, en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, es puesto como “*un más allá en una fe sobre y fuera de sí*”. Haciendo esto la filosofía vuelve a colocarse como vasalla de la fe. Para Kant lo “suprasensible” no puede ser conocido por la razón: “La idea suprema no posee a la vez realidad”. Mientras que para Jacobi, el hombre sólo posee la conciencia y el sentimiento de su incapacidad de conocer lo verdadero; “únicamente el vislumbre de lo verdadero en la razón, que es sólo algo subjetivo e instinto”. Finalmente, para Fichte, Dios es “inconcebible e impensable; el saber no sabe nada y debe huir hacia la fe. En balance, “lo absoluto” no se atribuye según las pasadas diferencias “ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón”.¹¹⁸ La victoria que la razón logra sobre la fe sólo es aparente, puesto que no pueden acceder al conocimiento del absoluto.

La razón como entendimiento —razón ilustrada— comprende su negatividad, sin embargo, no pudo desarrollar el aspecto positivo pues permanecía en su “fatua afectación”. El lado positivo sólo es dado a la razón ilustrada desde su propia negatividad. De esta manera, vuelve infinito su quehacer negativo, es decir, toma por saber positivo sólo lo empírico y lo finito. Para el entendimiento es lo empírico y lo finito lo que se puede conocer, mientras “lo eterno sólo como más allá”, como inefable, vacío para el conocimiento, y “ese infinito espacio vacío del saber sólo puede ser llenado con

¹¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fe y Saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Colofón, México, 2001, p. 53.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 54.

la subjetividad de la nostalgia del presentimiento”.¹¹⁹ Esto significa la muerte de la filosofía, puesto que renuncia al saber de lo absoluto; éste es el no-ser de la Ilustración y así, la cima filosófica ocurre y funda su sistema en la conciencia de este movimiento negativo de la razón, del reconocimiento de su inefabilidad.¹²⁰

Hegel muestra que el límite de las filosofías de la subjetividad es justamente su necesidad empírica. Son imperfectas a partir de y por su necesidad empírica. “Lo empírico que se presenta en el mundo como realidad común, aparece en estas mencionadas filosofías de lo empírico en forma de concepto como uno con la conciencia, y queda con ello justificado.”¹²¹

E inmediatamente después Hegel dice:

Por una parte, el principio subjetivo común de estas filosofías no es una forma limitada del espíritu en un pequeño período de tiempo o en una cantidad determinada, por otra parte **la poderosa forma del espíritu** que constituye su principio ha adquirido sin duda en ella **la plenitud de su conciencia** y de su cultura filosófica, **y exige ser completamente expresada para el conocimiento.**¹²²

Este párrafo muestra una posición que se expondrá con más claridad en la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel muestra cómo el idealismo subjetivo es un momento necesario dentro del absoluto. Y revela cómo también el principio de la subjetividad es llevado hasta sus últimas consecuencias en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte.

Cuando Hegel afirma que es un momento necesario del espíritu, manifiesta que estas filosofías no sólo caen en error sino que el error mismo es necesario. Mostrar la necesidad de la incomplitud de las filosofías de la subjetividad es la vía **sistemática** de la crítica hegeliana: no sólo son erróneas sino necesariamente erróneas.

¹¹⁹ *Ídem.*

¹²⁰ Esto remite a la reflexión de Hyppolite sobre el tratamiento de lo inefable desde Hegel. Según este pensador francés, Hegel mostrará que lo absoluto puede ser conocido, determinando que el no-saber es relativo y no supone un no-saber absoluto que quede fuera del concepto. Por lo tanto, pensar lo inefable es cuestionarse por los límites del saber y el lenguaje. Sobre este tema se hablará más adelante. Véase Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*, UAP, Puebla, 1987.

¹²¹ Hegel, *Fe y saber, op. cit.*, p. 54.

¹²² *Ídem.* (Las negritas son mías).

Sostiene Lukács¹²³ que los textos de Jena son momentos de una lucha del idealismo objetivo —en la que el mismo Hegel va en la avanzada— contra el idealismo subjetivo; el *pathos* de dicha contienda es que ésta no es un “estrecho asunto gremial de los filósofos” sino una “expresión mental” de una revolución más grande y general. En este tenor, las armas utilizadas por Hegel tiene su propia particularidad. La crítica al idealismo subjetivo no se restringió a mostrar sus limitaciones e insuficiencias sino que fue más radical, Hegel utilizó dos vías de crítica: la histórica y la sistemática.

Hegel no ve en el idealismo subjetivo una mera orientación errada de la filosofía, sino una dirección errada de origen necesario, y no por ello menos errada, y hasta necesariamente errada. Su demostración de la falsedad del idealismo subjetivo es al mismo tiempo una deducción de su necesidad y de la limitación dimanante de dicha necesidad.¹²⁴

La deducción de su necesidad la logra Hegel gracias a la perspectiva histórica y sistemática que se entretrejerán en su método más tarde. **Históricamente** este pensador revela que el idealismo subjetivo, las filosofías del entendimiento, tienen su génesis necesariamente en las problemáticas profundas de la época y que, justamente, su “grandeza” y su “significación histórica” radica en esa conexión. Lo que acarrea, también, que el idealismo subjetivo no pueda ir más allá que la problematización que le permite su época y que de allí surja su ineficiencia.

Hay que advertir que esto sostiene el argumento lukacsiano de que para el joven Hegel la filosofía invariablemente se entrelaza con los problemas generales, políticos, sociales y culturales del presente, y por añadidura, desde la dialéctica hegeliana, la filosofía tendría que ser la respuesta mental definitiva a todo lo que pide una respuesta, desde el pasado al presente.¹²⁵

En lo siguiente Hegel va a mostrar el movimiento de desarrollo de la filosofía de la subjetividad. Este pensador ubica la causa del problema en el hecho de que se está

¹²³ Lukács, *op. cit.*

¹²⁴ *Ibidem*, p. 265.

¹²⁵ *Ídem.*

posicionado desde el entendimiento que escinde y que no es capaz de superar dicha escisión.

Tomando en cuenta esta peculiaridad del entendimiento, aclara que el principio de las filosofías subjetivas es el espíritu del norte —que en su lado religioso corresponde al protestantismo— que “presenta la belleza y la verdad en sentimientos y convicciones, en amor y entendimiento”.¹²⁶

Este espíritu subjetivo intenta huir de la objetividad —lo que entiende por ella—, pues ésta toma a los árboles por el bosque, cree que en lo empírico se encuentra lo absoluto. Esta subjetividad, que se manifiesta en el protestantismo, la “nostalgia eterna”, tiene de positivo que en cuanto sentimiento, en cuanto amor eterno, “tiende hacia una belleza y felicidad eternas”, de manera que en cuanto anhelo es sólo algo subjetivo, pero lo que busca y no puede ver, eso es lo absoluto y eterno.¹²⁷

Lo que esta belleza subjetiva va a otorgarle a las filosofías del entendimiento, es que lleva a cabo una trascendencia de lo finito, considerándolo nada. Y sólo así, abandonando lo finito y la inmovilidad de la subjetividad es posible que se manifieste lo bello en general en las cosas, “el bosque en los árboles”. Los ideales, que sí conoce el bello anhelo, en cambio no pueden conocerse para el entendimiento; y cualquier manifestación de ellos no son para el entendimiento más que meras fantasmagorías y su alusión a ellas un “juego insustancial”, una “dependencia de objetos”, pura “superstición”.

En un momento determinado la nostalgia eterna busca una reconciliación con la existencia pero no puede alcanzar la verdadera identidad de lo interior y lo exterior porque sigue posicionada desde el entendimiento: la unión que logra sólo ocurre con la objetividad tal cual la reconoce el sujeto, es decir, sólo existencia empírica, “mundo vulgar y realidad”; de manera que esta supuesta reconciliación no es tal, pues la forma sigue siendo una absoluta oposición. La reconciliación de la subjetividad sólo fue una proyección de ella misma en la otra parte de la oposición —el mundo empírico—, de allí que busque el logro de su anhelo de lo eterno a través de la satisfacción del “yo

¹²⁶ Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 55.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 56.

empírico”, del goce finito. “[...] el punto fijo del que partió es el sujeto empírico, y aquello con lo que es reconciliado es también la realidad común, en la que puede confiar y a la que debe entregarse sin pecado”.¹²⁸ Esta reconciliación es el Eudemonismo, la doctrina de la felicidad.

Y aunque [la nostalgia eterna], en virtud de su ciega naturaleza necesaria, estaba ya segura y fija de sí misma en el fundamento interior, necesitó todavía de una forma objetiva para ese fundamento, y la certeza inconsciente del sumergirse en la realidad empírica debió buscar proporcionarse, según la necesidad misma de la naturaleza, a la vez una justificación y una buena consciencia.¹²⁹

Según Hegel, el Eudemonismo, en tanto búsqueda del goce empírico, es trivial y vulgar y si tiene algo de elevado es que “ansía una justificación y una buena consciencia”, la cual sólo puede obtener la “objetividad del entendimiento”, el “concepto”, siendo que lo empírico es lo absoluto y no hay lugar para que la razón lo logre a través de la idea. “Y es ese concepto el que se ha expuesto como la llamada razón pura en su más alta abstracción.”¹³⁰

Para Hegel el dogmatismo del Eudemonismo y lo que él llama la Pseudoilustración no consiste en querer hacer del placer y la felicidad lo supremo, pues desde la perspectiva hegeliana, precisamente, cada filosofía exhibe cómo eleva a la felicidad a la Idea. Al grado de afirmar que la discusión con la felicidad se agota en tanto que la felicidad es concebida “como el goce bienaventurado de la intuición eterna”. Cuando el Eudemonismo se presenta en su idealidad, cuando se conoce desde la razón, ya no presenta estas distinciones y se supera la escisión. Sin embargo, el eudemonismo tal como ha aparecido no concibe este tipo de felicidad sino una felicidad empírica, puro placer de la sensación.

Así se tiene que a) el carácter absoluto del ser empírico y finito y b) concepto o infinitud se oponen de modo tan inmediato, que según Hegel, desde la posición del

¹²⁸ *Ídem.*

¹²⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 57.

entendimiento, las refutaciones que se establecen entre uno y otro lado por más que buscan escapar una de la otro, no puede sino depender de él y proyectarse en su otra parte; su movimiento unilateral sólo las arroja a su opuesto. Al presentarse cada una de las partes se presenta como absoluto, c) lo verdaderamente eterno queda fuera de ellos.

El concepto vacío va a buscar su contenido, precisamente, en su oposición, la felicidad del individuo. Y así caracteriza Hegel al saber de su época: a colocar todo “bajo la unidad del concepto” el cual tiene de contenido a la absoluta individualidad.¹³¹

Desde esta concepción lo empírico es en sí y para sí absoluto y en ella recae toda la multiplicidad. Pero, por otro lado, esta finitud empírica se pone como infinitud como concepto de felicidad. Para cada uno de estos absolutos, lo eterno, la Idea, queda fuera de ellos. Para el conocimiento empírico, la razón no es más que “un cargar todo y cada cosa” a la cuenta de lo individual y reducir cada idea a su ser finito; mientras que lo eterno para la intuición ya no es nada, porque la intuición se ha reducido a la felicidad sensible. El resultado final es que lo eterno, lo absoluto queda como incognoscible, más allá de la razón y de la fe.

Y se pregunta Hegel, el Eudemonismo y la (pseudo) Ilustración que transformaron la bella subjetividad del espíritu del protestantismo en una subjetividad empírica— la poesía del dolor de la subjetividad que rechazaba cualquier reconciliación con la experiencia empírica pero que ahora es convertida en la prosa de la complacencia con dicha finitud y de la buena conciencia— qué relación guarda con las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte.

El sentido de toda la crítica hegeliana es mostrar cómo los pensamientos de Kant, Jacobi y Fichte a pesar de querer criticar al Eudemonismo permanecen en él. Puesto que su intención otra vez es oponerse a algo, caminan en la misma dirección perfeccionando a lo que se oponen, esto es, son filosofías de la subjetividad y del entendimiento. Como ya se vio, lo que estas filosofías hacen es poner el ser absoluto de lo finito. “...esas filosofías establecen de nuevo contraposiciones entre sí, es decir, establecen *la totalidad de las formas posibles para el principio*”. Y si bien es cierto que

¹³¹ *Ibidem*, p. 58.

Kant y Fichte han logrado en cierta medida elevarse sobre lo subjetivo, llegan al concepto pero no a la idea, pues “el concepto puro es idealidad y vacío absoluto”.¹³²

Finalmente, Hegel advierte que el límite de estos pensamientos es que la filosofía queda reducida a determinar el universo para la razón finita:

La denominada por Kant crítica de las facultades de conocer, el no sobrepasar la conciencia y que no pueda trascenderse para Fichte, y en Jacobi el no emprender nada imposible para la razón, no significa otra cosa que reducir la razón a la forma de la finitud absolutamente limitada, y no olvidar lo absoluto del sujeto en todo conocimiento racional, y convertir la limitación en ley eterna, tanto en sí como para la filosofía.¹³³

Como se indicó, la exposición crítica de Hegel en *Fe y Saber* tiene el carácter especial de ir vinculando cada una de las filosofías de su época y explicando un desarrollo lógico entre ellas, así como su necesaria limitación.

Para concluir este capítulo, es pertinente traer a cuenta la reflexión de Jean Hyppolite sobre este texto. Este autor quiere hacer notar que para Hegel la infabilidad no puede ser, pues como se mencionó arriba, si el Absoluto demanda ser absoluto, precisamente, no puede quedarse en la escisión dejando algo sin conocer. De manera que Hegel, en su carácter sistemático, muestra que el no-saber es relativo y no absoluto, como la cosa-en-sí absolutamente incognoscible. Y sobre esto Hyppolite reflexiona; la crítica de Hegel indica que los filósofos de la reflexión, efectivamente, colocan al saber frente a la infabilidad, teniendo que este concepto está completamente en su lugar. “El saber no podría superar el encadenamiento de la experiencia tal como lo considera el entendimiento, que es ya reflexión implícita, sino que, gracias a la reflexión explícita, descubre su propia finitud”.¹³⁴

Las filosofías del entendimiento sólo distinguen su finitud y por tanto sólo les es posible saber negarse a sí mismas, abandonar su carácter de filosofías y ser

¹³² *Ibidem*, p. 59.

¹³³ *Ibidem*, p. 61.

¹³⁴ Hyppolite, *op. cit.*, p. 14.

superadas por la fe. De manera tal que el Absoluto ya no es el objeto de un saber sino de la fe.

El silencio, lo inefable, estaría por encima de la palabra. El no-saber sería, como fe, la única posibilidad para el hombre de superar el conocimiento condicionado y finito que se anuncia en la mediación del discurso.

Si el no-saber, lo inconcebible, lo inefable, es un límite absoluto del saber, no hay saber absoluto.¹³⁵

¿Cómo se accede al conocimiento del Absoluto? Este es el tema que se discutirá en la *Fenomenología del Espíritu*.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 16.

Capítulo 3. La *Fenomenología del Espíritu*

En Jena Hegel ejerció como *Privatdozent* —impartiendo cursos privados que eran retribuidos por los propios estudiantes—, sólo hasta 1806, por intervención de Goethe, obtiene una subvención oficial. Se tiene registro que desde 1803 Hegel se propone enseñar lo que él denominó el “Sistema de la filosofía especulativa”, el cual articuló en tres partes: 1) Lógica y metafísica; 2) Filosofía de la naturaleza y; 3) Filosofía del espíritu. Como se puede observar es la estructura de lo que más tarde será la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.¹³⁶

Aunque para 1804 Hölderlin ya era conocido por sus obras importantes y los escritos de Schelling eran celebrados, Hegel no publicó ninguna obra importante sino hasta 1807, año de publicación de la *Fenomenología del Espíritu*.

Jacques D’Hondt, biógrafo de Hegel, aclara que en los años de Jena al filósofo le hubiera gustado entregar un sistema terminado y cerrado, como se ve anunciado en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, sin embargo, esta obra, de más de quinientas cincuenta páginas, no fue sino una introducción al sistema. *Primera parte del Sistema de la Ciencia* fue el primer título de la *Fenomenología*, que para 1817 será reducida a la categoría de subdivisión de la primera sección de la tercera parte de la *Enciclopedia*.¹³⁷

Sobre el contexto político de Alemania en ese momento, Napoleón tenía desde hace tiempo dominado el sur de Alemania, así como un cerco sobre Prusia y los restos del Sacro Imperio Germánico. Es sabido que Hegel terminaba la *Fenomenología* cuando Napoleón entraba a Jena el 13 de octubre de 1806. D’Hondt ilustra esta coincidencia histórica: “Instalado en la silla de su gabinete de trabajo, como Napoleón en su caballo, Hegel pudo contemplar el campo de batalla de la filosofía, sembrado de cadáveres. Ahora tiene que construir y darle vida”.¹³⁸

¹³⁶ Cfr. D’Hondt, *op. cit.*, p. 152 y ss.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 159.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 166.

Su biógrafo se refiere a que en los escritos previos Hegel se había encargado de criticar las filosofías de su época y ahora le tocaba esgrimir un nuevo sistema de la ciencia filosófica.

Ahora bien, relacionándolo con la discusión del capítulo anterior y lo antedicho, Hegel en el *Prólogo* de la *Fenomenología...* señala que al examinar los distintos sistemas filosóficos estos son vistos como contradictorios y opuestos, como excluyentes unos de los otros; no puede verse que la diferencia en dichos sistemas es el “desarrollo progresivo de la verdad”. La concepción de las distintas formas es unilateral, pues éstas parece que “se eliminan una a las otras como incompatibles”. De tal manera que en la diversidad se ve sólo la contradicción.

E inmediatamente después aclara, estas formas: “... en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo”.¹³⁹

Hay que subrayar esto, para Hegel, cada momento, cada sistema filosófico, es parte de una unidad orgánica, en las que su relación con los otros momentos o sistemas no es contradictoria sino que cada uno tiene su necesidad y esta igual necesidad, es lo que constituye la vida del todo.

De qué forma puede pensarse la contradicción para que bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio se hallen momentos mutuamente necesarios,¹⁴⁰ o en otras palabras ¿cómo se hace posible pensar el acto negativo del entendimiento (unilateralidad) sin limitarse a su determinación?

Hegel va a pensar al sistema filosófico —que como se ha revisado en tanto filosofía debe pensar al Absoluto— desde la dialéctica.

¹³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2008, p. 9.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 8.

3.1. La experiencia de la conciencia

Antes de pasar a explicar el argumento de la “Introducción” a la *Fenomenología*, que es donde puede verse expresada de manera más acabada la dialéctica hegeliana, cabe hacer algunas apuntes para mejor comprensión del asunto en cuestión.

Cuando se estudia algún tema en cualquier ámbito del saber, es necesario determinar antes que nada el sujeto que conoce (el yo) y sus límites, así como la realidad que conoce (el no-yo u objeto) —y ya se ha visto cómo se han establecido esas determinaciones en la filosofía moderna. De tal manera, la filosofía se ocupa de ese telón de fondo sobre el que se sostiene cualquier conocimiento y sobre todo, cualquier conocimiento que quiera llamarse ciencia.

Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* se ocupa del saber humano y dice, la filosofía, dado que es la ciencia que piensa la Totalidad —más allá de la escisión— debe tener su propio parámetro de validez porque si no sería supeditarse siempre a algo externo. Ahora bien, como se ha visto, cuando se piensa que el parámetro de validez está dado fuera de la relación sujeto – objeto, externo a la totalidad, se vuelve incoherente esta misma idea de Absoluto. La validez del conocimiento de la totalidad tiene que venir desde su propio interior; cada momento tiene que tener su lugar dentro de la totalidad de lo dado y en ella cabe su propia génesis.

Sumado a esto, téngase en cuenta otro aspecto que hará más inteligible la interpretación de la *Fenomenología*. La “Ciencia de la experiencia de la conciencia” es un título previo de la *Fenomenología del Espíritu*, el cual fue modificado por Hegel durante la impresión de la obra. El texto que explicaba el primer título es lo que ahora se conoce como la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*.

Según la lectura de Martín Heidegger,¹⁴¹ al desaparecer el primer título también se dejó de lado la palabra conciencia, y con ello se restó importancia a este concepto que es central en el pensamiento hegeliano. La conciencia constituye en tanto

¹⁴¹ Cfr. Martín Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel” en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, España, 2006.

autoconciencia “el ámbito esencial de la absolutez de lo absoluto”; la conciencia es “la tierra de la metafísica moderna” y, justamente, a través de la *Fenomenología* —que es la exposición de cada uno de los momentos del desarrollo de la conciencia; el camino que la conciencia recorre desde el saber inmediato hasta el Saber Absoluto, allí donde comienza la filosofía— la conciencia toma “posesión de sí misma como «sistema de la ciencia» y se ha medido en su totalidad”.¹⁴²

Heidegger explica que la ciencia en este contexto va a ser la filosofía, y la filosofía tiene la tarea de contemplar *lo ente en cuanto ente*. El ente en cuanto ente ha sido comprendido por la tradición filosófica moderna como *res cogitans*, como sujeto. El sujeto se *presenta* dentro de una relación *representadora* que sostiene con el objeto. Tal relación *representadora* es ya representación de él mismo. Es decir, en dicha representación que presenta al objeto, el sujeto se ve *presente* como tal. El “*ser sujeto del sujeto*” dentro de la relación sujeto-objeto, es la *subjetividad* del sujeto, que es según Heidegger, el saber que es el mismo su condición, y por lo tanto *sujeto incondicionado*, figura sobre la cual se establece la esencia del sujeto. De tal forma que “El saberse incondicionado es en cuanto subjetividad del sujeto, la absolutez de lo absoluto.”¹⁴³

Sirva este preámbulo interpretativo heideggeriano para introducirse al planteamiento de la *Fenomenología*.

3.2. La dialéctica en la Fenomenología del Espíritu¹⁴⁴

Hegel inicia la introducción de la *Fenomenología del Espíritu* criticando aquella concepción del conocimiento visto como un *medio*, como un instrumento para alcanzar la “cosa misma”, es decir, el “conocimiento real de lo que es verdad”. Hegel elabora una crítica de la crítica, de aquel “temor de errar”, de esa desconfianza que exige acordar qué se entiende por conocimiento y cuáles son sus límites. Hegel expone varios

¹⁴² *Ibidem*, p. 150-151.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 103.

¹⁴⁴ A partir de este momento y hasta el final del capítulo se utilizará la primera figura del plural dentro de la redacción, puesto que es el modo en que Hegel redacta su texto y respetando esta forma es más fácil la exposición.

reparos respecto al comprender el conocimiento como medio. Si el conocimiento nos sirve para apoderarnos de la esencia absoluta, suponemos que a través de él no podremos captar “como ella es para sí” sino la modelación que éste hace de ella. Por otro lado, si tomásemos al conocimiento no como una actividad de nosotros sino como un “médium pasivo” por el cual pasa a nosotros la verdad, no tendríamos el conocimiento del “en sí” sino que se nos mostraría cómo es para este conocimiento.

Pareciera que podemos evitar estos problemas conociendo cómo funciona el *instrumento*, y así, al conocimiento que resulte restarle lo que corresponde a la parte del instrumento obteniendo finalmente lo verdadero puro. Pero si observamos con atención esto nos retorna al punto inicial, pues si de una cosa “modelada” restamos la formación que el conocimiento hizo de ella, la cosa en sí, lo absoluto, es para nosotros lo que era antes de emprender el camino del conocimiento y por lo tanto éste resulta baladí. En última instancia si el conocimiento fuera un instrumento que solamente nos acerca a la verdad, sin modificarla en nada, “lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que en sí y para sí **no estuviera o quisiera estar en nosotros**”,¹⁴⁵ el conocimiento sería entonces una “astucia” pues no admitiría que únicamente se reduce a producir la relación inmediata y por tanto que su labor no implica mayor esfuerzo.

Podemos observar que esta crítica en una parte va dirigida a la propuesta kantiana. Como más arriba se introdujo, Kant sostiene que los objetos se conforman a nuestro conocimiento y que por lo tanto se establecen condiciones *a priori* del conocimiento antes de que los objetos nos sean dados. Asimismo, establece una clara diferencia entre las cosas en sí y los fenómenos, o lo que podríamos también nombrar como lo inmediato y mediato, asegurando que la cosa en sí no puede ser conocida por nosotros pese a que “sea real por sí misma”:

Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación,

¹⁴⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 52. (Las negritas son mías).

desaparece la contradicción. Si esto es así y si, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí [...] ¹⁴⁶

Hegel muestra cómo el conocimiento en tanto que medio —ya sea un instrumento o sea un intermediario— por su carácter relativo es incapaz de conocer lo absoluto, siendo éste lo no mediado. Lo que se nos demuestra es que el conocimiento comprendido como medio resulta francamente un fracaso en su aprehensión del absoluto. De manera tal que se establece que el primer paso en el camino hacia la ciencia es abandonar la representación común del conocimiento. Determinando con ello, que en el tratamiento del conocimiento, éste siempre debe ser examinado desde el “rasero de lo absoluto” y en su adecuación a éste, lo que implica que el conocimiento deberá tener a la vista en todo momento el “absoluto en tanto que absoluto”, en caso contrario “toda delimitación crítica caerá en el vacío”. ¹⁴⁷

Según Heidegger, a Hegel le interesa de modo especial el remitirnos a esa relación con el absoluto en la que previamente ya nos encontramos, referirnos a lo absoluto en su estar-con-nosotros (Παρουσία). Y es en esta presencia la forma en la que lo absoluto se nos da, como una “luz de la verdad” que nos ilumina. Con todo lo anterior ya se ve que más allá de la crítica, aparece una primera señal del modo en que debe ocurrir el conocimiento de lo absoluto: “en aceptar y recibir sencillamente a lo absoluto en su absolutez, esto es, en su estar-con-nosotros”. ¹⁴⁸ Y con esto ya se nos anuncia que cambiando el modo de entender al conocimiento también cambia la esencia del propio examen.

Posteriormente, problematizando Hegel se pregunta si en cambio no hay que tener desconfianza frente a esta desconfianza, frente a este “temor de errar”, pues supone como algo verdadero —y sobre ello funda todas sus objeciones— primero, la representación del *conocimiento* como un *instrumento*, como un *médium*; segundo, la distinción entre *ese conocimiento* y *nosotros mismos*; y tercero, y lo más importante, el hecho de que lo absoluto se encuentra por un lado y el conocimiento por otro,

¹⁴⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 2004, p. 52.

¹⁴⁷ Cfr. Heidegger, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 102.

concibiendo a este último como algo para sí mismo y que pese a estar apartado de lo absoluto es algo real; lo que equivale a decir que el conocimiento que está fuera de lo absoluto, es decir, fuera de la verdad, es pese a todo verdadero. Y si es verdad que “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto” las representaciones anteriores en lugar de ser un “temor a errar” aparecen como un “temor a la verdad”.

Podríamos, dice Hegel, rechazar estas representaciones equivocadas —que sirven como evasivas para liberarse del “esfuerzo de la ciencia” por suponer los conceptos en lugar de ocuparse de ofrecerlos— por ser “contingentes y arbitrarias”, y hacerlas valer únicamente como componentes de una “manifestación vacía del saber”, que desaparecerá en cuanto la ciencia se ponga en acción. Sin embargo, esto se nos enfrenta al hecho de que la ciencia en su aparecer “es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. [...] Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella”.¹⁴⁹

Así, se abre el problema de resolver la validez de la ciencia frente al otro saber no verdadero. Problema que según Hegel, la ciencia no puede resolver simplemente a través de la afirmación de su *ser*, no puede negar un saber no verdadero únicamente por tenerlo como un punto de vista corriente de las cosas, algo totalmente diferente de ella y por lo tanto que no vale “absolutamente nada”. Porque también el saber carente de verdad afirma que *es*, y asimismo aseguraría que la ciencia no vale nada para él, y entonces, tanto la primera como la segunda *aseveración* valen lo mismo. Prosigue Hegel, la ciencia tampoco puede remitirse a una intuición del saber no verdadero que apunta hacia ella, primero porque seguiría remitiéndose a la fuerza de un *ser*, es decir, asegurando la existencia misma de ese otro saber, y segundo, porque en lugar de remitirse a lo que “ella es en sí y para sí”, se ciñe a la forma en que se da en el saber no verdadero, es decir, como “un modo malo de su ser y a su manifestación”. Así que la asunción del saber no verdadero por la ciencia tiene que ser atendiéndola tal como se manifiesta, y por lo tanto, sobre esta manifestación debe tratar lo que en la *Fenomenología* se expone.

¹⁴⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 51.

Continuando con el señalamiento que Heidegger hace respecto a la entrada de la ciencia en su manifestación, pues según él, ésta ha sido tratada con ambigüedad. A la lectura heideggeriana, la introducción interpretativa de la presencia de lo absoluto como Παρουσία, le permite explicarnos que la ciencia no es *sólo* una manifestación vacía del saber no verdadero sino que “desde el momento en que se tiene que mostrar, es también una manifestación”. Es decir, si entiende que la ciencia es el saber absoluto, su manifestación es su presencia junto con nosotros, es el rayo de luz que nos ilumina. Esta forma de rayo en la que lo absoluto se nos presenta, trae con ella toda la fuerza de la “representación que se presenta a sí misma.” Por lo tanto, la *parusia* de lo absoluto se da como manifestación, en ella se da la presencia de esta absolutez, que desde su voluntad de estar con nosotros se da ella misma su presencia.

Siguiendo con el argumento hegeliano, si el punto de partida de la fenomenología debe ser el saber tal como se manifiesta, tenemos que la ciencia no aparece en su figura propia,¹⁵⁰ sino como el camino que recorre la *conciencia natural* en su esfuerzo por llegar hasta el verdadero saber, o en palabras del mismo Hegel:

[...] como el camino del alma que recorre la serie de configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su camino le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.¹⁵¹

De este modo, Hegel resuelve el problema de la legitimidad de la ciencia frente a otro saber, pues será ella misma la que se investiga en su manifestación y de este modo establece la determinación de lo que será la *Fenomenología*, el camino de desarrollo de las formas de la conciencia hasta llegar al espíritu o saber absoluto. Y así, se ve introducida la propuesta hegeliana del saber absoluto: la manifestación de la *conciencia natural* en sus diversas figuras *es desde y para* el saber absoluto, que sólo en la *experiencia* completa de sí mismo conforme a su verdad.

¹⁵⁰ “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.” *Ibidem*, p. 9.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 54.

El paso siguiente será establecer la forma del desarrollo de este camino del saber que se manifiesta hasta la ciencia y que se dará en la forma de la *duda*. Esta duda significa aquí la “penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta”. Hegel nos ejemplifica este movimiento: inmediatamente la conciencia natural se considera saber real, pero ante la penetración consciente el saber que se manifiesta es solamente “saber no real”, por lo que el camino de la duda tendrá para ella un sentido negativo. La realización del concepto es para la conciencia natural pérdida de sí misma, pues a través de esta vía pierde su verdad.

El saber real está constantemente destruyendo la verdad de la conciencia natural. Este debilitamiento de la verdad, nos explica Heidegger, se puede comprender como la duda. Pero la duda de la que aquí se habla no es la duda propuesta por Descartes, la cual es una duda que vacila, que pone en cuestión varias formas de representación, pero sólo para que luego se elimine ésta volviendo al punto inicial, aquél que se consideró para plantear la duda y el cual nunca estuvo en tela de juicio. Ese camino de la duda, en Descartes, sólo pone en evidencia que se ha insertado la duda en una “seguridad que vale como *fundamentum absolutum*”.¹⁵² En cambio, ya se ve que la absolutez del absoluto en ningún momento se pone en cuestión.

Nos recuerda Heidegger que el “escepticismo consumado” que refiere Hegel, nos remite al significado originario de la palabra *skepsis*, la cual indica ver, el mirar *qué es lo ente en cuanto ente y cómo es*. Por ello podemos decir que la *skepsis* sigue con su observar al *ser de lo ente*. El mirar de la *skepsis* ha mirado previamente el ser de lo ente. Y como quedará explicado más adelante, es la duda que ve como tal la experiencia de la conciencia. Esta acción es un limitarse a ver que no se ajusta a la propia convicción, como sucede con Descartes, sino que en su constante ponerse a prueba va produciendo su propia convicción, su propia certeza.

No obstante advierte Hegel: “...la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente negativo”.¹⁵³ Hay una figura de la conciencia incompleta que se sostiene en esta unilateralidad, el escepticismo, el cual cree encontrar en el resultado la *pura nada*. No se da cuenta que esta nada es

¹⁵² Cfr. Heidegger, *op. cit.*

¹⁵³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 58.

negación de lo que resulta, por lo tanto, es una nada determinada y dotada de contenido, es por así decirlo una negación determinada. Bajo la nada del escepticismo tenemos que todo lo que llega a este saber se arroja al vacío y no hay más camino, en cambio, la nada determinada es absolutamente necesaria para el camino del saber que se manifiesta: “hace surgir inmediatamente una nueva forma y **en la negación se opera el tránsito** que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras”.¹⁵⁴

Así como se patentan la necesidad del desarrollo, de las distintas figuras en su progresión y que nada puede detener, también es igualmente necesaria la meta, el saber absoluto, donde el “saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo, y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto”.¹⁵⁵

La marcha de la conciencia se impone desde el principio, no se olvida en el transcurso sino que, precisamente, a través del movimiento de las figuras de la conciencia es que se despliega el absoluto: “La conciencia es, en su propia inquietud, la autofijación de la meta”.¹⁵⁶

Finalmente, pasamos al tercer momento argumental de esta introducción. El tratamiento del método del desarrollo. Se ha determinado que en la fenomenología se abordará el tratamiento que desde la ciencia se debe hacer del saber tal como se manifiesta, y con ello se está hablando de un examen que se realiza sobre este último saber. Y toda puesta a prueba requiere una *pauta* desde donde evaluar. La ciencia es su propia pauta, la *esencia* o el *en sí*, para examinar la verdad del saber, pero si la ciencia aún no está completamente desplegada, cómo puede establecerse como pauta. Esta contradicción será resuelta a través del esclarecimiento de las determinaciones abstractas de la conciencia: el saber y la verdad tal y como se presentan en el saber que se manifiesta.

La conciencia tiene dentro de sí, por un lado, la determinación del “para otro” o “saber para una conciencia” o lo que podemos llamar el momento del *saber*. Y también, externa a esta relación tiene el *ser en sí* o el momento de la verdad y por ello la pauta

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 59. (Las negritas son mías).

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹⁵⁶ Heidegger, *op. cit.*, p. 122.

de la conciencia para examinar su saber. Ser un “para otro” no significa que el *en sí* sea para nosotros y que entonces la verdad se determine desde nosotros. Esta diferencia es superada por la conciencia. Tenemos que ambas determinaciones, el saber y la verdad, se encuentran dentro de la conciencia, lo que resulta en que el examen acerca de la verdad del saber estriba en equiparar a la conciencia consigo misma. Si nombramos al saber el concepto, y a la verdad el objeto, el examen, nos dice Hegel, evalúa la correspondencia del concepto al objeto; y viceversa, si nombramos a la verdad concepto y al saber objeto, el examen consiste en la correspondencia del objeto al concepto.

Con lo anterior no sólo queda establecido que tanto el objeto como el concepto, la pauta y el saber son “para la conciencia”: “En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto, y de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello”¹⁵⁷ y que por ser ambas “para ella misma” el examen es una comparación consigo misma. Y así, el acto mismo de examinar la correspondencia entre el concepto y el objeto es también realizado por ella misma, reduciendo nuestro papel al limitarnos a observar.

Como consecuencia de esto se insta una relación de interdependencia mutua entre el *en sí* y el *para sí*, entre el objeto y el concepto. Si nos encontramos primero con que el saber no se corresponde con el objeto del que dice saber, el primero debe transformarse. Pero al mismo tiempo, por ser el *en sí* el objeto del saber, al cambiar éste también se transforma el *en sí*. A través de este movimiento tenemos que lo que primero apareció como el *en sí*, no es en sí sino *en sí para ella*. De esta manera, al hallar la conciencia que su objeto ya no corresponde al saber, el objeto no se mantiene. Lo que también se puede expresar como que la *pauta* se transforma al perderse lo por ella pautado. Pasando el examen a ser no únicamente del saber sino también de su *pauta* o de la verdad misma.

¹⁵⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 58.

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia.¹⁵⁸

Aparece una ambigüedad en el *en sí* pues aparece en dos figuras. La primera el *en sí* y la segunda, el *en sí para la conciencia*. Pero la conciencia ha efectuado un movimiento, donde el primer *en sí* se ha transformado al transformarse el saber y ha llegado a ser “solamente *para ella*”, así hemos llegado a la verdad de que es el *ser para ella de este en sí*, y éste es la esencia o el concepto de la conciencia. “Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él”.¹⁵⁹

Hay una transición de un primer objeto a un nuevo objeto a través de la transformación del saber para el cual es objeto, y esto se ha logrado por medio de una inversión de la conciencia misma, que como anteriormente se mencionó se logra a través del camino de la duda. Para Hegel esta inversión, esta mirada escéptica, la establecemos nosotros y es a través de ella que la serie de las experiencias de la conciencia se elevan a saber científico. Puesto que la ciencia no puede verlo porque se encuentra inmersa en su experiencia.

[...] cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la *conciencia*, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia.¹⁶⁰

Esta *necesidad misma* o este *nacimiento* del nuevo objeto acontece a espaldas de la conciencia ya que ella se encuentra inmersa en la experiencia. Sin embargo, lo que nace es *para ella*, es su objeto, mientras que para nosotros sólo es en su formalidad, es *en cuanto movimiento y en cuando devenir*.

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 59.

¹⁶⁰ *Ídem.*

Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*.¹⁶¹

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 60.

Capítulo 4. La lógica dialéctica

4.1. Contexto de la *Ciencia de la Lógica*

Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) fue compañero de Hegel en el *Stift* y al igual que sus compañeros al salir de la escuela fue preceptor, mudándose posteriormente a Jena; fue él quien introdujera a Goethe en la filosofía especulativa. Asimismo, en esta misma ciudad junto con Fichte publicó el famoso *Diario filosófico* (1795-1797). En 1803 se muda a la Universidad de Würzburg, en Baviera y en 1806 se convierte en Consejero Superior de las Escuelas y de los Cultos de Múnich.¹⁶² Si se hace referencia a Niethammer es porque su estrecha amistad con Hegel fue determinante para este filósofo: financió parte de la *Fenomenología* y por su intervención Hegel consiguió sus posteriores trabajos.

En sus cartas de 1805-1806, Hegel le hace manifiesto a Niethammer sus penurias materiales, las dificultades en su vida personal —Hegel tendrá un hijo natural el 5 de febrero de 1807— y las complicaciones de la guerra, que junto con el abandono intelectual de la universidad de Jena, le hacen desear reunirse con él en Bamberg, lugar en el que se encontraba por ese entonces su amigo.¹⁶³

Quince días después de nacido su hijo Louis, Hegel acepta el puesto de redactor de *Die Bamberg Zeitung (La Gaceta de Bamberg)*, trabajo que Niethammer le consiguiera. En éste Hegel estuvo de marzo de 1807 a noviembre de 1808. Posteriormente, Niethammer es nombrado *Zentralschul-und-Studienrat*, un alto cargo en el Ministerio de Educación de Baviera, que le permite designar a Hegel director del *Gymnasium*, o escuela de enseñanza secundaria, en Nuremberg. Hegel fue rector del Liceo de 1808 a 1816, periodo en el cual escribió *La Ciencia de la lógica* que se publicara en partes: 1812, 1813 y 1816.

Hegel enseñaba filosofía en todos los niveles y su método de enseñanza era un tanto arcaico, reseña D'Hondt, pues dictaba sus cursos párrafo por párrafo. El texto

¹⁶² D'Hondt, *loc. cit.*

¹⁶³ *Ídem.*

compilado de aquello que dictó Hegel en Nuremberg es póstumo, se compendió después de su muerte por Karl Rosenkranz y se denominó *Propedéutica filosófica*. El contenido de esta propedéutica deja ver que en esos años Hegel ya elaboraba lo que años más tarde constituiría su sistema.¹⁶⁴

Antes de continuar, valga hacer un comentario más sobre la biografía de Hegel. En 1811 Hegel contrajo matrimonio con Maria von Tucher. Fue precisamente la señora Niethammer quien le consiguió esposa, avalando moralmente a Hegel. En 1812 nació la primera hija de este matrimonio, pero murió semanas después. Fue hasta 1813 que tuvieron un hijo llamado Karl y en 1814 a Immanuel. Remarca D'Hondt, la penuria que sufría la familia Hegel en Nuremberg, obligaron al filósofo a apurar la publicación de *La Ciencia de la Lógica* con el fin de mejorar su situación económica. En otoño de 1816, a los cuarenta y seis años obtiene un puesto de profesor en la Universidad de Heidelberg.¹⁶⁵

4.2. La Ciencia de la lógica

El Prólogo de 1812 de la *Ciencia de la lógica* comienza discutiendo el lugar que en ese momento ocupa la lógica. Hegel arguye que la suerte de ésta no ha sido tan penosa como la de la metafísica —gracias al falso mito de que la lógica enseña a pensar— no obstante, aún no ha se ha efectuado en ésta la transformación requerida a la altura de la revolución del pensamiento que sí ha ocurrido:

Pero querer mantener las formas de la cultura anterior cuando la forma sustancial del espíritu se ha dado otra figura es cosa, en definitiva, completamente vana; éstas son hojas marchitas que caen bajo el empuje de los nuevos brotes, ya nacidos en sus raíces.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propedéutica filosófica: Teoría del derecho, de la moral y de la religión* (1810), Prólogo, traducción y notar por Laura Mues de Schrenk, UNAM, México, 1984.

¹⁶⁵ Cfr. D'Hondt, *op. cit.*, p. 201 y ss.

¹⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica, I. Lógica objetiva*, ed. Félix Duque, Abada Editores/UAM, Madrid, 2011, p. 184.

La ciencia lógica —que conforma la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa— debe ser reiniciada desde una nueva forma de entender lo científico. Si la filosofía pretende ser ciencia no puede ocupar un método ajeno como el de la matemática, ni una intuición interna o reflexión externa, sino que precisamente la ciencia de la lógica debe tratar de la “naturaleza del contenido”. Y según Hegel, la naturaleza del contenido se mueve en el conocimiento científico, porque “es esa reflexión propia del contenido la primera en poner y engendrar la determinación misma de éste”.¹⁶⁷ Lo que quiere decir que su científicidad se lo da ella misma al llevar a cabo su propia experiencia y además, que las categorías y modos del pensamiento resultan de la realidad de la que son parte.¹⁶⁸

Lo que se mostró en la *Fenomenología*, con el desarrollo de las figuras de la conciencia, que ésta y el ser son dialécticos. Piénsese la figura dialéctica completa: mientras que el entendimiento determina y mantiene fijas las determinaciones, la razón es, por un lado, negativa y dialéctica, pues niega la negación que pone el entendimiento, y, por otro lado, es positiva, por engendrar lo universal y *subsumir bajo él lo particular*.¹⁶⁹ Y, aclara Hegel, el entendimiento es visto como algo distinto de la razón; mientras que la razón dialéctica es comprendida como algo aparte de la razón positiva, pero más alto que estas figuras, es la razón espíritu, que es “razón que entiende o entendimiento que razona”.¹⁷⁰ Así pues, el *espíritu es lo negativo*, lo que constituye la cualidad tanto del entendimiento como de la razón dialéctica, la cual:

[...] *niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma medida la disuelve y es, así, dialéctico. Pero no se detiene en la nada de este resultado, sino que es allí, justamente de este modo, positivo, restableciendo así, por ende, lo simple primero, pero como universal.*¹⁷¹

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 185.

¹⁶⁸ Marcuse, *Razón y revolución*, *op. cit.*, p. 124 y ss.

¹⁶⁹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 185.

¹⁷⁰ *Ídem*.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 186.

Y aclara Hegel, no es que la forma universal se subsuma bajo lo particular dado, sino que por el contrario, el particular se ha codeterminado en aquella determinación y es su disolución. Este movimiento espiritual (dialéctico) “que en su simplicidad se da su determinación y en ésta su igualdad consigo, siendo con ello el desarrollo inmanente del concepto”, es el *método absoluto del conocer* y al mismo tiempo *el alma inmanente del contenido mismo*.¹⁷²

De acuerdo con esto es el ser mismo el que contiene la contradicción y su conocimiento por este motivo es dialéctico. La razón dialéctica es el método del conocimiento porque corresponde con la esencia de ser. Debido a lo cual, en la ciencia de las esencias puras, como es la lógica, la dialéctica es el movimiento que determina cada momento; únicamente a través de esta vía, que se constituye a sí misma, la filosofía se hace ciencia objetiva, demostrada.¹⁷³

La dialéctica es el mismo método seguido por cada una de las figuras de la conciencia y que se expuso en la *Fenomenología*, pero la diferencia entre esa obra y la Lógica radica en que la conciencia es el espíritu en tanto que objeto concreto, mientras que su movimiento progresivo ocurre sólo —al igual que toda la vida natural y espiritual— *en la naturaleza de las esencialidades puras*.¹⁷⁴ Estas esencialidades serán el contenido de la ciencia lógica.

En la *Fenomenología* se ha visto el desarrollo histórico-dialéctico de las figuras de la conciencia, en la *Ciencia de la lógica* se encuentra sólo el desarrollo del concepto, el saber puro o las esencialidades puras tal como son en y para sí. “Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El automovimiento de esos pensamientos en su vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición”.¹⁷⁵

Así queda entendida la relación entre una y otra obra y con respecto a la relación exterior, la *Fenomenología*, como se ha indicado más arriba, se pensó como la primera parte del Sistema de la ciencia que sería continuada por la Lógica, la Filosofía de la

¹⁷² *Ídem.*

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ *Ídem.*

¹⁷⁵ *Ídem.*

Naturaleza y la Filosofía del espíritu, no obstante, la extensión de la Lógica obligó a Hegel a publicar ésta por separado. Así Hegel lo expresa en la *Enciclopedia filosófica para el curso superior* escrita en Nuremberg (1808 ss.):

El todo de la ciencia se divide en tres partes principales: 1. la lógica, 2. la ciencia de la naturaleza, 3. la ciencia del espíritu. La lógica es, a saber, la ciencia de los conceptos puros y de la idea abstracta. La naturaleza y el espíritu constituyen la realidad de la idea; aquella como existencia exterior, éste como sabiéndose a sí mismo. (O lo lógico es el ser esencial, eternamente simple en sí mismo; la naturaleza es este ser esencial, en cuanto exteriorizado; el espíritu es el regreso del mismo, desde su exteriorización a sí mismo).¹⁷⁶

Correspondientemente la figura del sistema es también dialéctica. En la descripción previa la lógica es lo universal, que una vez que se ha dado su reflexión siendo naturaleza, retorna a sí misma en forma de espíritu.

En la *Fenomenología* el desarrollo de la conciencia del saber inmediato hasta el saber absoluto no es más que la relación de correspondencia entre la conciencia y su Objeto y por lo tanto el resultado es el concepto de Ciencia; por lo que una definición de ciencia no cabe en este punto de vista pues no sería más que una representación. De manera que el concepto de ciencia se presupone en la medida en que el saber absoluto es la verdad de todos los modos de la conciencia. Como se revisó en el capítulo anterior, en el saber absoluto se ha disuelto la distancia entre el objeto y la certeza de sí mismo, teniendo como resultado la igualdad entre verdad y certeza y certeza y verdad.¹⁷⁷

De este modo, la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. La ciencia contiene al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro. O bien, el concepto de la ciencia es: que la verdad sea la pura autoconciencia y

¹⁷⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 17.

¹⁷⁷ Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 197-198.

tenga la figura del sí mismo, que lo que es en sí es el concepto, y el concepto lo que es en sí.¹⁷⁸

4.2.1. Lógica dialéctica

Habiendo explicitado el contenido de la Ciencia lógica cabe introducir la especificación que hace Marcuse sobre ella. Este autor indica que Hegel no introdujo por primera vez dinámica a la lógica; desde Aristóteles las formas del ser son entendidas como formas y tipos de movimiento. Lo que Hegel hizo fue “reinterpretar” las categorías básicas de la *Metafísica* aristotélica; su aporte no fue el descubrimiento de la dinámica de la realidad, ni una adaptación de las categorías filosóficas a dicha dinámica. Lo que Hegel sí hizo, y en eso radica su originalidad, fue descubrir y aplicar una forma específica de dinámica. El método filosófico hegeliano buscaba “reflejar el proceso efectivo de la realidad” y comprenderlo en su forma adecuada.¹⁷⁹

La lógica tradicionalmente ha tenido distintas formas, distintas dinámicas, pero lo que Hegel hace es mostrar una dinámica específica que corresponde con la vida, con el movimiento del mundo y de la historia que no es sólo naturaleza —inerte o separada— o pensamiento —abstracto o formal— sino que justamente es relación dialéctica entre sujeto-objeto. La realidad es dialéctica y hay que corresponderla desde el pensamiento con una lógica acorde a ella, esa es la Ciencia de la Lógica.

Esta línea de interpretación marcusiana remarca que la lógica es un instrumento crítico, en el sentido de que en ella Hegel sigue criticando la escisión; la cual se encuentra también en la concepción tradicional de la lógica, donde por un lado de encuentra el contenido del conocimiento y por otro, su forma, o sea, una separación entre la verdad y la certeza. Así se lee en la introducción de la *Lógica*:

Primero se presupone que la estofa del conocer está presente en y para sí como un mundo ya listo fuera del pensar, que este último es de

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 198.

¹⁷⁹ Marcuse, *Razón y revolución*, *op. cit.*, p. 145.

por sí vacío y externamente se agrega como una forma a esa materia, llenándose de ella, y que es entonces cuando por vez primera gana allí un contenido y deviene conocer real.¹⁸⁰

Las consecuencias de este dualismo ya se señalaron al principio de este trabajo; aceptar la separación es, primero, aprobar que las cosas se reducen a la manera en que presentan —“el Objeto estaría de por sí listo y acabado, y por lo que hace a su realidad efectiva podría prescindir perfectamente del pensar”¹⁸¹ y, luego, abandonar el pensamiento —que “tendría que ajustarse a su materia como una blanda forma indeterminada”—¹⁸² y su búsqueda por una armonía entre lo que hay y la verdad.¹⁸³

Hegel rechaza la separación puesto que en el conocimiento de las cosas tal como aparecen (sentido común) el pensamiento no va más allá de sí mismo y la cosa en sí permanece completamente independiente. De manera tal que el pensamiento ha sido vencido por el sentido común y justamente, por ello, dice Hegel, la razón es negativa y rechaza la inmediatez de la conciencia habitual.

La escisión se ha introducido a la filosofía, al grado de concluir que la verdad reside en la realidad sensible; sólo ésta le da enjundia y realidad al pensamiento y, éste, en tanto en y para sí, sólo queda reducido a la tarea de engendrar elucubraciones mentales. Para Hegel, renunciar a la razón en sí misma es abandonar el concepto de verdad; “la razón se ha restringido al solo conocimiento de la verdad subjetiva, de solamente lo que aparece o sea, a conocer solamente algo a lo que la naturaleza de la Cosa misma no corresponde; el saber ha recaído en opinión”.¹⁸⁴

Es este límite del entendimiento (reflexión), como ya se estudió en *Fe y saber*, radica su aporte a la historia del espíritu. La reflexión rebasa lo concreto inmediato y, determinándolo, lo disgrega. Pero luego, en su necesidad de ir más allá de sus propias determinaciones disgregadoras las pone en referencia, frente a la cual brotan los antagonismos entre ellas. “Esta referencialidad de la reflexión es propia de la razón”; es la superposición sobre las determinaciones que comprende el antagonismo, el gran

¹⁸⁰ Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 194.

¹⁸¹ *Ídem*.

¹⁸² *Ídem*.

¹⁸³ Marcuse, *Razón y revolución*, op. cit., p. 126.

¹⁸⁴ Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 195.

paso negativo hacia el verdadero concepto de razón. Pero la reflexión no por ello puede superarse a sí misma y al darse cuenta de su límite, afirma que es la razón misma la que cae en contradicción; “esa comprensión no reconoce que la contradicción es justamente el acto por el cual se eleva la razón por encima de las limitaciones del entendimiento, y por la cual disuelve esas limitaciones”.¹⁸⁵ El entendimiento frente a su propio límite, primero rebaja a la razón a entendimiento, y después, se escabulle en la “*efectiva realidad sensible*”¹⁸⁶ donde supuestamente tiene algo firme. Pero, asimismo, sabe que no puede conocer la cosa en sí tal cual es y por lo tanto su conocimiento se reduce al fenómeno, cayendo en lo absurdo, pues en la especie de los objetos *conocidos*, una especie, los fenómenos, pueden conocerse, mientras que las cosas en sí no. Las filosofías de la reflexión terminan por afirmar un conocimiento verdadero que no puede conocer las cosas tal como en sí son. Se observa que una vez más en la Introducción a la Ciencia lógica, Hegel está criticando a Kant por la escisión entre el sujeto y la cosas en sí.

Es fundamental para la comprensión dialéctica que el acto reflexivo o negativo del espíritu, la inquietud negativa, es motor del movimiento, pero justamente, que no se queda en ese acto negativo, sino que logra ser acto positivo en tanto se establece como lo universal.

Del mismo modo que en la *Fenomenología*, después de criticar los límites de los otros planteamientos filosóficos sobre el conocimiento de la verdad, Hegel va a exponer en positivo la dialéctica, enfatizando que la razón no es sólo la inquietud negativa sino que es —e igualmente importante— síntesis. Así lo expone en la Introducción a la *Ciencia de la lógica*:

Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente **en la misma medida positivo**, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación de su contenido, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada; que, por tanto, **en**

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 196.

¹⁸⁶ *Ídem*.

el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta: cosa que es propiamente una tautología, pues de otro modo sería un inmediato y no un resultado. En cuanto que lo resultante: **la negación, es negación determinada, ésta tiene un contenido.** Ella es un nuevo concepto, pero más alto y más rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea, por estarle contrapuesto; lo contiene pues, pero también contiene algo más que él, y **es la unidad de sí y de su contrapuesto.** –*Ahora bien*, en este camino tiene que formarse *igualmente* el sistema de los conceptos, y en un curso incesante, puro, sin inmiscusión [sic] de nada externo, darse a sí mismo acabamiento.¹⁸⁷

Esta formulación replantea la concepción de identidad. No es el Yo = Yo de Fichte, ni tampoco una igualdad entre el yo y el no yo de Schelling; sino que es una identidad que asume su contradicción. Es el ser que es no-ser, pero que no deja de ser sino que se presenta en una nueva figura ya elevada: unidad de sí y de su contrapuesto. Presentando una nueva forma de ver lo negativo (no-ser), que no se pierde en la nada de esa negación sino que es nada determinada.

Asimismo, este pasaje indica cómo ocurre la génesis dentro del sistema de los conceptos en su curso puro. La nueva figura es negación determinada; el “contener algo más que él” es el acto de mediación como *Aufhebung*: es una negación (supresión) de lo inmediato, pero a su vez, que lo retiene (conserva) en la nueva figura, de tal forma que el nuevo concepto es más alto, es elevado a la idea.

Esta inquietud negativa de la realidad y del pensamiento es lo que se expresa en la lógica y sólo a ella se deben sus divisiones. Como se ha dicho, la dialéctica hegeliana ya no es la representación de la escisión sino de la unidad, del ser y del pensar, correspondientemente, la lógica se divide en lógica objetiva y en lógica subjetiva.

4.2.2. Esencia y apariencia

Siguiendo el sentido hegeliano, las divisiones de la lógica aparecen como externas; son índices que se le colocan pero que no deben de hacer olvidar que la verdad está

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 203 (Las negritas son mías).

inmersa en su proceso y que sólo en la descripción de ese proceso se descubre lo que es. Hecha esta aclaración, para explicar la subdivisión de la lógica objetiva en Doctrina del Ser y Doctrina de la Esencia, así como de la lógica subjetiva como Doctrina del Concepto, se pasa a revisar la relación entre esencia y apariencia.

Ya indicó Marcuse que el sentido crítico del carácter negativo de la dialéctica radica en ser negación de la realidad representada por el sentido común; es decir, que la realidad inmediata se presenta de modo falso. La realidad presenta una apariencia que debe ser negada para el desarrollo pleno de sus potencialidades, de su esencia.¹⁸⁸

La doctrina del ser presenta una a una las determinaciones del objeto, hasta hacer ver su límite; el objeto no puede superar sus determinaciones; éstas son fijas, él no puede hacer nada para cambiarlas, no posee libertad. El objeto es lo inmediato, pero el saber lo quiere superar, no se conforma, quiere lo mediato:

En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en y para sí, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con la presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser.¹⁸⁹

“La verdad del ser es la esencia”, esto quiere decir que la realidad es negativa, no contiene su verdad, ésta sólo se logra hasta que conoce lo que en verdad podría ser. De forma que no niega la identidad del ser sino que se constituye una nueva a partir de sus potencialidades,¹⁹⁰ el ser deviene en esencia: este es el paso de la Doctrina del Ser a la Doctrina de la Esencia.

La esencia supone negar las determinaciones finitas, el ser para otro, una “interiorización [un recordar]” y un movimiento que purifica lo inmediato para convertirlo en ser puro. Es decir, una superación de los límites de lo particular para pasar a lo universal.¹⁹¹ Es importante prestar atención a esta acción de recordar, porque el

¹⁸⁸ Marcuse, *Razón y revolución, op. cit.*, p. 124 y ss.

¹⁸⁹ Hegel, *Ciencia de la lógica, op. cit.*, p. 436.

¹⁹⁰ Marcuse, *Razón y revolución, op. cit.*, p. 124 y ss.

¹⁹¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, 436-438.

movimiento de la apariencia a la esencia no supone una identidad otra sino que es ella misma retornada a sí, a su verdad.

La esencia es un en sí absoluto; una unidad simple carente de determinación en él sentido de que éstas eran externas y a ella “le da igual estar frente a toda determinidad del ser, habiendo sido absolutamente asumidos el ser otro y la referencia a otro”;¹⁹² esto es, la esencia ha superado la negatividad exterior, pero ahora, la negatividad es propia, ella ya no es en-sí solamente sino también para-sí. La negatividad de la esencia es la reflexión —el movimiento de reflexión es propio del sujeto, de modo que el objeto es ya el comienzo del sujeto—¹⁹³ “y las determinaciones están reflexionadas, puestas por la esencia misma, permaneciendo dentro de ella como asumidas”.¹⁹⁴

No es el propósito de este trabajo entrar en detalle de cada determinación de la lógica; sin embargo, el motivo para detenerse en la esencia se debe, como señala Marcuse, a que la esencia es el proceso que niega la formas fijas y establecidas del ser, y con ello, los conceptos de la lógica tradicional. Las categorías utilizadas por Hegel, que muestran la esencia de las estructuras efectivas del ser, son resultado de una visión unificadora —relación sujeto-objeto— que hacen forzosa que la realidad sea interpretada en función del sujeto y por lo tanto, que la realidad, pasando por el conocimiento de sus potencialidades, se vuelva “realidad efectiva”.¹⁹⁵ De esta manera, la lógica de la objetividad se convierte en la lógica de la subjetividad, “que es la noción verdadera de la realidad”.¹⁹⁶ Pasando de la *Doctrina de la Esencia* a la *Doctrina del Concepto*.

Para Marcuse, con la *Doctrina de la Esencia*, Hegel constituye las leyes generales del pensamiento como leyes de destrucción con el propósito de lograr la verdad. Erigiendo al pensamiento como juez que contradice las formas del conocimiento aparente de la realidad en nombre de la verdad. Pero, como ya se examinó, la esencia contiene en sí misma la negatividad, la contradicción, que se resuelve a sí misma en

¹⁹² *Ibidem*, p. 438.

¹⁹³ Marcuse, *Razón y revolución*, *op. cit.*, p. 124 y ss.

¹⁹⁴ Hegel, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 438.

¹⁹⁵ Marcuse, *Razón y revolución*, *op. cit.*, p. 124 y ss.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 131.

tanto que se convierte en fundamento de la existencia. “El fundamento de una cosa, para Hegel, no es más que la totalidad de su esencia, materializada en las condiciones y circunstancias concretas de su existencia. Así la esencia es tan histórica como ontológica”.¹⁹⁷

La lógica objetiva contiene por un lado las determinaciones del pensar de sí inmediato y también, las determinaciones del ser mediato (las determinaciones de la reflexión),¹⁹⁸ pero la esencia no es aún el concepto mismo. La lógica subjetiva es la lógica del concepto, que contiene a la esencia que ha asumido la referencia a la apariencia dentro de sus determinaciones,¹⁹⁹ pero que ya no le es exterior, sino que el concepto es “lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más, bien el sujeto mismo”.²⁰⁰

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹⁸ “...el ser fuera de sí (la relación consigo mismo a través de la relación con lo otro)” Véase Bloch, *op. cit.*, p. 136.

¹⁹⁹ “El ser para sí (que es idéntico consigo mismo en lo otro)”, *Ibidem*, p. 136.

²⁰⁰ Hegel, *Ciencia de la lógica, op. cit.*, p. 111.

Conclusiones

*Lo lógico, según la forma, tiene tres lados: α) el abstracto o propio del entendimiento; β) el dialéctico o racional-negativo; γ) el especulativo o racional-positivo. Estos tres lados no constituyen tres partes de la lógica, sino que son tres **momentos de todo lo lógico-real**, es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general.²⁰¹*

Recapitulando, la vida (totalidad) es unidad de naturaleza y espíritu que se realiza en su movimiento dialéctico y una vez admitida que la relación entre el ser y el pensamiento es dialéctica y que la verdad es el desarrollo de esta relación, Hegel en su necesidad de construir un sistema “retrocede” hasta afirmar que el desarrollo del ser y de la conciencia (de la naturaleza y el espíritu) es el automovimiento del concepto. Es éste su límite idealista pues toda la historia del ser y del espíritu va a redundar en que son producto de la “Idea”:

Este reino [del pensamiento puro] es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, **antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.**²⁰²

Así se tiene en Hegel, por un lado, la presencia de un pensamiento profundamente revolucionario que admite que la vida es motilidad²⁰³ y que por tanto, todos los seres y los pensamientos se transforman dialécticamente, que no hay nada fijo y definitivo “de una vez y para siempre” y por otro, un Hegel asegurando que con su lógica se ha llegado al saber absoluto y que por lo tanto, se ha llegado a la cúspide del conocimiento.

²⁰¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, §79, Alianza, Madrid, 2008, p. 182-183.

²⁰² Hegel, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 199 (Las negritas son mías). De esto Bloch dice: “Estamos ante la más formidable y también ante la más monstruosa teologización inventada jamás por el apriorismo...” Véase Bloch, *op. cit.*, p. 134.

²⁰³ Véase el trabajo de Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, en él expone la ontología hegeliana a partir del concepto de vida y de su historicidad, dado su carácter de motilidad.

Ahora bien, es esta ambivalencia del pensamiento hegeliano, agravada por las condiciones de exposición de su pensamiento y la difusión de su obra,²⁰⁴ la que ha suscitado un pugilato en la recepción e interpretación del pensamiento de este filósofo. Ciento ochenta y cuatro años han pasado desde la muerte de Hegel en el que una larga lista de autores han interpretado su obra en una u otra posición y es importante, aunque este trabajo no se detenga en esa discusión, que el lector conozca que esto ha sido determinante a la hora de estudiar el pensamiento de Hegel.

Correspondientemente, frente a esta dualidad, esta tesis buscó seguir una interpretación que continuando con el planteamiento hegeliano de que todo sistema de pensamiento es susceptible de ser tratado históricamente,²⁰⁵ y que de esta manera todo conocimiento es limitado por su naturaleza histórica y social —el pensamiento no se aprende al margen de sus productos, de los objetos que aprende—,²⁰⁶ asuma el pensamiento hegeliano, no desechándolo, porque como él mismo dijo en la *Fenomenología*, la no-verdad de un pensamiento no puede quedar comprobada sólo por la simple negación de su existencia, sino asumiéndolo en su límite;²⁰⁷ asumiendo la dialéctica hegeliana sin su “costra idealista”²⁰⁸ y rescatando el aspecto vigente de su pensamiento: la vida y la historia movidas por su propia contradicción.

Y esto es resaltado por Bloch: el mismo Hegel subrayó que la filosofía es su época captada en pensamiento, lo que quiere decir que este pensador está buscando resolver las escisiones que se presentan en la vida cotidiana dentro de la sociedad capitalista. Como el mismo autor señala, las categorías de la lógica hegeliana son en Marx y Engels, las formas de existencia de las relaciones entre los hombres y de estos con la naturaleza que se dan en una sociedad contradictoria.²⁰⁹ De lo que se corresponde, que las categorías hegelianas no son eternas sino consecuencia de una

²⁰⁴ Esto último es resaltado por Walter Jaeschke en su texto *Hegel. La conciencia de la modernidad*, allí mismo se puede encontrar un apartado sucinto sobre el desarrollo de esta discusión “La disputa en torno a la filosofía de Hegel”, véase Walter Jaeschke, *op. cit.*

²⁰⁵ “El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo”, Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 12.

²⁰⁶ Cfr. Henri Lefebvre, *loc. cit.*

²⁰⁷ Lo que pasa también por explicar por qué fue idealista. Una exposición detallada de este aspecto puede encontrarse en el *Joven Hegel* de Lukács.

²⁰⁸ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Cuadernos de Pasado y Presente No. 59, Argentina, mayo 1975.

²⁰⁹ Cfr. Bloch, *loc. cit.*

sociedad escindida; una sociedad que su principio lógico es el de la contradicción y que dialécticamente ha asumido a las sociedades pasadas y contiene dentro de sí, como “protohistoria”, las posibilidades de las sociedades futuras.

Una vez vista la necesidad del pensamiento dialéctico hegeliano, como se ha mencionado al principio de este trabajo, el esfuerzo que motivó y guió esta investigación, fue una comprensión de la dialéctica hegeliana más allá de un mero formalismo o esquematismo, por ejemplo, aquel que reduce a la dialéctica a una correlación entre tesis, antítesis y síntesis, y no porque sea erróneo, sino porque como resulta de lo expuesto en los capítulos precedentes, los formalismos son precisamente el pensamiento del sentido común que comprende las cosas tal como se presentan en su apariencia. Y si se busca comprender la dialéctica hegeliana es para comprender las contradicciones que se viven día a día y saber que la realidad es transformable de modo racional.

Con lo cual se justifica que este trabajo ha seguido la interpretación, especialmente recuperada de Marcuse y Bloch,²¹⁰ del pensamiento hegeliano como un intento de superación del estado de cosas presente por ser sólo una apariencia de sus posibilidades (de su esencia); es decir, recuperar el argumento de la *Lógica*, de que la realidad no es una escisión y por lo tanto, las acciones de los hombres están mediadas por el pensamiento, son pensar objetivo.

Es decir, se considera fundamental la comprensión y recuperación de la lógica de la esencia, puesto que allí, como indica Bloch, Hegel ha apuntado con agudeza los momentos a través de los cuales una cosa entra en la realidad “partiendo de su fundamento, de su fundamento determinante, de la totalidad de sus condiciones”.²¹¹ Esto porque la esencia, por su determinación de reflexión que es su negación de sí misma, se cancela, lo que no es otra cosa que su manifestación, su volverse realidad. Y esto, no significa que sea lo singular inicial sin su fundamento o que éste esté por debajo, sino que precisamente lo asume, la cosa contiene a su esencia y entonces es realidad efectiva: “La autodiferenciación de la Esencia en y para los fenómenos de la

²¹⁰ De Herbert Marcuse en el texto de *Razón y revolución* y de Ernst Bloch, en *El pensamiento de Hegel*.

²¹¹ Bloch, *op. cit.*, p. 137.

realidad es la superación de la Esencia ya en la realidad...”²¹² Con lo que Bloch muestra que Hegel yerra pues es justo la realidad lo que continua a la esencia y no la realidad del concepto que es el siguiente libro de la *Lógica*. Es este motivo por el que la exposición del último capítulo se limita a observar el paso de la Doctrina del ser a la Doctrina de la esencia.

Para cerrar, piénsese en la totalidad desde Hegel. La vida, en Hegel, es una totalidad histórica de relaciones dialécticas entre el sujeto y el objeto, que fuera de ser ilógica, contiene internamente su propio desarrollo lógico. La idea de totalidad en Hegel aporta varias posibilidades de comprensión y exposición. La primera, es que la cosa-en-sí (o naturaleza) no es sólo como cosa-en-sí sino que justamente tiene necesidad de ser aprehendida, es decir, no está fuera de su relación con el hombre, sino al contrario ésta urge de ser conocida y transformada. En segundo lugar, la ciencia, tiene que nacer de la experiencia de este desarrollo de la totalidad dialéctica, que queda inconclusa sino toma en cuenta cada uno de los lados o con la introducción de un criterio externo.

Después, lo total o universal, se determina como singular, pero la figura última no es sino lo universal asumiendo al individuo y por lo tanto, ninguna transformación o pensamiento ocurre sino para este universal, como por ejemplo, el hombre en su sentido genérico. Y, finalmente, desde todo lo anterior, el pensamiento encuentra su razón, su necesidad y sus posibilidades.

²¹² *Ibidem*, p. 143.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *et. al.*, *La evolución de la dialéctica*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Adorno, Theodor, W., *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, España, 1970.

Bloch, Ernst, *El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1949.

D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Tusquets, España, 2002.

Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1944.

Duque, Félix, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Cuadernos de Pasado y Presente No. 59, Argentina, mayo 1975.

Foulquié, Paul, *La dialéctica*, Oikos-tau, España, 1979.

Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1994.

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

Gaxiola, Dante, "Filosofía, crítica y emancipación. Un acercamiento histórico-crítico a la dialéctica hegeliana", Tesis de 2009, UNAM, México.

Grimberg, Carl, *Historia Universal. Revoluciones y luchas nacionales*, Tomo 10, Daimon, México, 1987.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1ra. Ed., 1966, decimoctava reimpresión 2008.

Escritos de Juventud, Edición de J.M. Ripalda, FCE, Madrid, 1978/2003.

El espíritu del cristianismo y su destino, Leviatán, Buenos Aires, 2011.

- Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Fe y Saber*, Colofón, México, 2001.
- Ciencia de la lógica, Lógica Objetiva*, ABADA Editores, UAM Ediciones, Madrid, 2011.
- Ciencia de la lógica*, 2 volúmenes, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1956.
- Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, España, 1999.
- Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1986.
- Lecciones de Estética*, La Pléyade, Buenos Aires, 1977.
- Enciclopedia Filosófica para el curso superior*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009.
- Propedéutica filosófica: Teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, Prólogo, traducción y notas por Laura Mues de Schrenk, UNAM, México, 1984.
- Heidegger, M., “El concepto de experiencia de Hegel” en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, España, 2006.
- “Hegel y los Griegos”, Edición de Revisión Fenomenológica, Serie Fundadores, Buenos Aires, Octubre de 1969.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1967.
- Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. María Cristina Martínez y J. Rodolfo Santander, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1987.
- Jaeschke, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid, 1998.
- Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Ed. J.B. Metzler, Stuttgart, 2010.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, México, 2004.

Kaufmann, Walter, *Hegel*, Alianza, España, 1972.

Kofler, Leo, *Historia y dialéctica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, Argentina, 2006.

Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.

Lefebvre, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI, México, 2009.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Trad. De Manuel de Sacristán, Grijalbo, México, 1967.

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Grijalbo, México, 1976.

Marcuse, Herbert. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1986.

Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, Martínez Roca, Barcelona, España, 2da. Edición, 1972.

Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía II*, Istmo, Madrid, España, 1994.

Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. Análís Melgar, Signo, Buenos Aires, Argentina, 2004.

_____, "Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", en Hegel, G. W. F, *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, Argentina, 5ta. edición 1968.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México, 1975.

Nancy, Jean-Luc, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena, Madrid, España, 2005.

Navarro, Bernabé, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE, UNAM, México, 1975.

Ripalda, José María, "Introducción" en Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, FCE, España, 2003.

La nación dividida. Raíces de un pensador burgués, FCE, Madrid, 1978.

Rossi, Pietro, "La dialéctica hegeliana" en Abbagnano, Nicola, *et. al.*, *La evolución de la dialéctica*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 2001.

Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2009.

Taylor, Charles, *Hegel*, Anthropos/ UIA México/ UAM México, Barcelona, España, 2010.