

INTRODUCCION A LA INTRODUCCION DE HEGEL A LA FILOSOFIA*

Por: Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

La época comprendida entre Kant y las escuelas neohegelianas es, sin duda, la época de mayor creatividad de la filosofía alemana y uno de los momentos más fecundos de la filosofía en general. La rapidez con que surgía en aquel entonces un nuevo sistema filosófico, aun antes de que el anterior hubiera llegado a su culminación, indujo a Hegel a decir alguna vez que mientras un filósofo elaboraba su sistema “los pies de quienes habían de sepultarle se hallaban ya a la puerta”. Kant no había terminado aún su obra crítica —obra que para él era sólo la antesala de una filosofía sistemática que no llegó nunca a escribir— cuando ya Reinhold, en filosofía, o Schiller, en estética, buscaban formas más originarias de superar el dualismo entre libertad y naturaleza subyacente a la crítica kantiana. Reinhold mismo tuvo apenas tiempo de postular una nueva teoría de la conciencia, pues ya los “pies de Fichte se hallaban en la puerta” con la intención de reformular dicha idea de la conciencia en una idea del “yo” como principio ordenador y fundante del saber. A Fichte, a su vez, le reprocharán los tres compañeros de Tübingen —Hölderlin, Schelling y Hegel— haber acentuado la escisión entre libertad y naturaleza, ignorando la vitalidad inmanente al mundo natural. Entre estos tres compañeros, en fin, que compartieron inicialmente un proyecto de renovación de la filosofía —sobre todo gracias a su común entusiasmo por el mundo griego y por la Revolución Francesa— se producirán discrepancias sustanciales a lo largo del tiempo, corroborando ellos así con sus obras mismas el veredicto que Hegel pronunciara sobre la precipitada fecundidad de la filosofía de su época.

Esta fecundidad —la sucesión de nuevos planteamientos en un período tan breve— no es arbitraria, ni mucho menos, sino que obedece a la convicción, compartida por todos los filósofos en cuestión, de profundizar y avanzar en la reflexión, allí donde ella se había detenido. A través de todos los planteamientos, por más dispares que parezcan, puede percibirse —como veremos— una continuidad en la reflexión y una cierta coherencia en sus ramificaciones. Por el momento convendría simplemente recordar que también la filosofía de Hegel ha corrido igual o peor suerte que la que Hegel atribuye a sus predecesores: ha sido “sepultada” casi con la misma rapidez con la que surgió su exorbitante y efímera fama de gran filósofo de la nueva Alemania.

* *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de R. Guerra. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 48. Hegel hace alusión a la cita neotestamentaria Hechos 5,9.

Aún en vida, Hegel se ganó la reputación de ser un autor confuso, cuando no incomprensible. Dicha reputación descendió aún más por el hecho de que sus pocos textos o lecciones aparentemente comprensibles —como la Filosofía del Derecho o la Filosofía de la Historia— fueron considerados extravagantes y suscitaron acaloradas polémicas. La imagen que aún hoy conservamos de la filosofía de Hegel está marcada por este paradójico destino: tenemos una vaga aunque respetuosa conciencia de que fue un gran filósofo, pero nos damos cuenta al mismo tiempo de que sus escritos, o bien no se entienden, o, si se entienden, defienden tesis poco menos que absurdas. A difundir tal imagen contribuyeron sobre todo el historicismo y la filosofía neokantiana del S. XIX, para los cuales Hegel habría sido la expresión más extrema de la desmesura idealista, es decir una flagrante transgresión de los límites que Kant había impuesto al uso teórico de la razón. De su filosofía sólo cabría decir lo que Fausto dijera sobre la visión del universo: "*Welch Schauspiel. Aber ach! Ein Schauspiel nur*". "Qué espectáculo! Pero...¡tan sólo un espectáculo!"

Un tal destino es, estrictamente hablando, un destino fatal, pues, si algo se había propuesto Hegel a través de su obra era mostrar discursivamente la transparencia de la razón en todas sus manifestaciones, disolviendo con rigor las supuestas contradicciones insalvables de la filosofía crítica y poniendo de manifiesto la concatenación necesaria de los múltiples puntos de partida de la filosofía precedente. La palabra "concepto" (*Begriff*) —una categoría central de la filosofía hegeliana— designa esta lucidez de la razón respecto de su propio dinamismo. El "concepto" tiene por finalidad explicitar, dilucidar, aclarar lo que la razón o la filosofía realmente hace cuando propone ciertos principios o cuando establece ciertos límites. Es, ante todo, la explicitación del modo de obrar de la razón misma. Sólo así, asumiendo seriamente el trabajo filosófico ya realizado a lo largo de la historia, retornando a los planteamientos fundamentales de la tradición con el afán de esclarecer su dinamismo intrínseco —y no proponiendo un nuevo principio igualmente unilateral—, sólo así se podrá, piensa Hegel, elevar la filosofía al nivel de una verdadera ciencia. "Lo que yo me propongo" —escribe en el "Prólogo" a la *Fenomenología del Espíritu*—: es contribuir a que la filosofía se aproxime al carácter de ciencia —que se aproxime a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real.¹—

Es pues un fatal destino que la posteridad haya conservado la distorsionada imagen de un filósofo oscuro y confuso —imagen deteriorada aún más por el desenfado, cuando no la irresponsabilidad, de algunos de sus traductores—.

Pero en filosofía, como sabemos, no hay estrictamente hablando progresos ni retrocesos. Filósofos que por largo tiempo fueron considerados obsoletos adquieren de pronto actualidad, y algunos de sus planteamientos sirven de inspiración para responder a las

1 *Ibid.*, p. 9.

preguntas del presente. Esto ha ocurrido con los presocráticos, con Platón, Aristóteles, con Kant y con muchos otros filósofos, y está ocurriendo, desde hace ya algunas décadas, con Hegel. No debe sorprendernos que esto se produzca, pues la filosofía no es una ciencia acumulativa de conocimientos ni una simple ideología relativa a una época determinada, sino una interrogación permanente sobre los problemas del hombre y del ser, interrogación que muchos otros filósofos han ya planteado y respondido y con los cuales es preciso dialogar a fin de poner a prueba nuestras propias respuestas. Si desde hace ya varias decenas de años asistimos a un renacimiento de la filosofía de Hegel, ello no se debe pues simplemente a un interés histórico por hacer justicia a un personaje olvidado o difamado, sino a una necesidad de la discusión filosófica, que debe recurrir a todas aquellas reflexiones que le permitan abordar mejor las nuevas o viejas preguntas que su época le plantea. Cuando los ánimos se apaciguan y los prejuicios pierden su aparente evidencia, entonces se vuelven a leer los textos con más atención y se descubren quizá planteamientos de una validez inesperada.

A la filosofía de Hegel se recurre en la discusión filosófica actual por sus reflexiones sobre la ética y la política (su concepto de “eticidad”), por su forma de plantear el problema de la historia, por su estética, por sus detallados análisis de nuestras estructuras categoriales en la *Lógica* y por su actitud crítica global con respecto al mundo de la modernidad. Si bien se ha abandonado ya el grandioso proyecto de sistematización de todo el saber, no por ello se deja de considerar la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como una callada exigencia frente a toda interrogación filosófica que pretenda ser sólo parcial. En cierto sentido, la desmesurada ambición de la filosofía de Hegel ha obligado y obliga a hacer filosofía con él o en contra de él, pero sin poder prescindir de él como interlocutor.

Ahora bien, quien no estando entrenado en la argumentación filosófica trata de leer a Hegel, suele hallar una dificultad adicional. El estilo de sus obras no sólo exige una lectura paciente y rigurosa, sino que es además un estilo aparentemente hermético. El aparato categorial que Hegel emplea es tan peculiar que por momentos se tiene la impresión de seguir con desconcierto el monólogo solipsista de un autor que puede conducirnos a cualquier parte. Pero hemos dicho ya que Hegel aspira primeramente a la transparencia de la razón, a aquello que Platón llamaba *logon didonai* —dar razón de aquello que se afirma, de los propios presupuestos—, y que busca además integrar en su argumentación los resultados teóricos a los que ha llegado la tradición filosófica. Para leerlo y entenderlo es preciso, por eso, aprender a leer entre líneas, tratando de identificar a los interlocutores implícitos de su discurso. Hegel no suele mencionar directamente —salvo en sus lecciones— a los autores que critica (siguiendo con ello un hábito clásico de su argumentación entre los griegos), porque da por supuesta la información por parte del lector. Debemos pues hacer siempre un esfuerzo por reconstruir el contexto en el que dichos textos se inscriben, evitando sobre todo la tentación —tan frecuente en algunos manuales— de encontrar por todas partes un esquema triádico o dialéctico que habría de aplicarse en forma mecánica.

El esfuerzo a que hago alusión puede extenderse, además, a todo texto filosófico. Es un buen principio hermenéutico en filosofía que aprendamos a abordar un texto considerándolo como una respuesta a los problemas que no necesariamente aparecen en él de forma explícita. Todo texto filosófico es fruto de una reflexión polémica y se inscribe en una larga tradición: para captar su genuinidad y relevancia filosófica es preciso tener en cuenta el trasfondo teórico frente al cual el texto se presenta como alternativa, y no limitarse a considerarlo como un sistema aislado, por más coherente que parezca. Si abrimos el *Discurso del Método* de Descartes y nos encontramos con una reflexión sobre el carácter dudoso de todo conocimiento, habrá que preguntarse por las razones que explican la pérdida de sentido del universo ontológico aristotélico-medieval y por la influencia del proyecto matemático de la ciencia moderna. Si a continuación, leemos las primeras páginas de la *Ética* de Spinoza, comprobaremos que la definición de la sustancia como unidad quiere ser una respuesta al dualismo de sustancias de Descartes, con quien Spinoza por otro lado comparte la inspiración moderna de autofundamentación del saber. Si, en fin, nos disponemos a leer la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, será preciso tener en cuenta el problema principal de la tradición postkantiana a la que me refería al comienzo, a saber, cómo es posible superar el dualismo entre subjetividad y objetividad de la conciencia —dualismo presupuesto y fortalecido por la filosofía crítica de Kant— y cuál debe ser el camino para hacer de la filosofía un verdadero sistema o una verdadera ciencia sin incurrir en las propuestas puramente postulatorias de Fichte o Schelling.

En este trabajo voy a tratar de presentar, en líneas muy generales, el contexto inicial de la filosofía de Hegel —sus fuentes de inspiración más inmediatas, los problemas a los que se enfrenta al comenzar su investigación filosófica—, a fin de que podamos situar mejor los textos posteriores. Se trata pues de una introducción a la lectura de Hegel a través del análisis de los problemas que llevaron a Hegel mismo a escribir. Una vez hecha esta presentación veremos, en un segundo momento, en qué medida la *Fenomenología del Espíritu* debe ser entendida —al decir de Hegel— como una “introducción a la ciencia”, es decir, a la filosofía.

I

Alguna vez dijo Hegel que la filosofía es “su época captada en pensamientos” (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*).² La aclaración de esta expresión, que es muy equívoca, puede ayudarnos a entrar en materia. De ningún modo quiere decir esta expresión que la filosofía sea reproducción, en la teoría, de los problemas de una época ni, menos aún, que dependa de factores económicos o políticos. Quien afirmara una cosa así, no sólo demostraría tener poca idea del objeto de la filosofía, sino —lo que es peor— demostraría además tener él mismo una filosofía bastante precaria, que atribuye a los problemas o los factores mencionados una misteriosa fuerza generadora de ideas. Captar la época en

2 *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J.L. Vermal. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1975, p. 24.

pensamientos significa, en primer lugar, reconocer la relevancia de la historia para la reflexión filosófica, pero no de la historia entendida simplemente como una importante sucesión de hechos o personajes que debiéramos tener en cuenta al filosofar, sino entendida más bien como un proceso en el cual el pensar mismo se ha visto y se ve involucrado. No se trata sólo de que el pensar deba referirse a los hechos del pasado o del presente, sino que debe tomar conciencia de que él mismo, como pensar, está inscrito entre los hechos de su presente; el pensar mismo se halla afectado por la historicidad y no sólo los hechos sobre los que reflexiona. Por tal razón, se le exige a la filosofía que medite sobre la historicidad de su propia actividad, que haga también de esa historicidad un problema genuinamente filosófico, es decir, que “capte” o “comprenda” su “época en pensamientos”, es decir, en la dimensión que le es propia a la filosofía y que no es, en sentido estricto, histórica. En otras palabras: Hegel le exige a la filosofía —cuya tarea ha sido siempre la reflexión sobre las causas o los presupuestos del saber— que reflexione también sobre aquel presupuesto que consiste en la historicidad de sus propios planteamientos. No postula un relativismo histórico, sino que obliga a un ejercicio adicional de reflexión sobre la relatividad histórica del saber mismo. Si no efectuamos esta tarea, si no tematizamos esta dimensión de nuestro saber entonces, y sólo entonces, corremos el riesgo de absolutizar lo histórico o relativo otorgándole una apariencia de universalidad.

Esto es justamente —piensa Hegel— lo que ha ocurrido con los filósofos de la modernidad, desde Hobbes hasta Fichte. Todos ellos han compartido la búsqueda de un fundamento último del conocimiento que permitiese reconstruir sistemáticamente el orden del mundo y de la moral, pero no han hecho de esa búsqueda misma —búsqueda propia de un momento muy peculiar de la historia— un tema de reflexión. Han considerado a la razón —la razón pensante y la razón actuante— como ese fundamento último, y han creído todos poder levantar a partir de ella la arquitectura a priori del saber y del Estado, pero no se han dado cuenta de que esa razón ha perdido la concreción o la vida que poseía en la antigüedad. Hallar la razón pura, la pureza de la razón, su absoluta autonomía: tal ha sido la meta trazada por ellos. Pero —se pregunta Hegel—, ¿pureza y autonomía con respecto a qué? Con respecto a la experiencia, a la concreción, a la naturaleza, a las acciones particulares de los hombres. La meta ha sido efectivamente conquistada: en Kant la razón es finalmente pura, y en Fichte el fundamento último es el “yo”. Pero el precio de esa conquista es el abismo infranqueable entre razón y experiencia, entre libertad y naturaleza, entre subjetividad y objetividad. La filosofía moderna es —de acuerdo a Hegel— una filosofía de separaciones y dualismos en todos los ámbitos de la reflexión: el entendimiento es legislador en la naturaleza, pero la naturaleza no tiene por qué coincidir con sus leyes; la voluntad racional es imperativa y categórica, pero las acciones concretas están contaminadas de motivaciones irracionales. En el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu* y en los pasajes correspondientes del primer libro de la *Lógica*, Hegel asocia esta tendencia de la filosofía moderna al hecho de que ella haya adoptado acriticamente el método matemático —método abstracto y constructivista por excelencia que él considera impropio de la filosofía—. El dualismo radical de esta filosofía es, en realidad, el dualismo o el desgarramiento generalizado de la época moderna, época que es preciso captar o comprender en pensamientos.

El diagnóstico hegeliano del mundo moderno puede detectarse ya en sus obras juveniles, obras escritas en su época de estudiante en Tübingen o de preceptor en Bern y Frankfurt. Estos escritos son muy heterogéneos y desconciertan a primera vista por la aparente contradicción de las fuentes en las que se inspiran. Hegel es allí ferviente admirador del mundo griego, pero igualmente es partidario de la Ilustración; lee con entusiasmo a Rousseau, pero defiende también parcialmente la ética de Kant; es crítico de la teología de su tiempo, pero propulsor de una nueva "religión del pueblo". Tratemos de ver, por un instante, en qué medida estos motivos se contraponen unos a otros y preguntemonos en seguida qué intención o qué inspiración puede unificarlos.

Los escritos a los que me refiero son pequeños ensayos, redactados todos ellos con el propósito de aclarar las propias ideas, sin que se haya buscado sistematicidad ni deseado su publicación. Pero allí reside justamente su valor: ellos nos muestran con más claridad las fuentes y las ideas que animan a Hegel en esos años. Hegel es allí —decía— admirador del mundo griego. Pero ser admirador del mundo griego en Europa a finales del S. XVIII y comienzos del S. XIX no es ni una tradición ni una mera cuestión de preferencias personales, sino que es una forma indirecta de discrepar con el sentimiento triunfalista de la modernidad. Hegel no sólo es admirador de la filosofía griega 197y recordemos que Bacon escribió un *Novum Organum*, en contra del *Organum* aristotélico; que Descartes puso en duda todo el saber transmitido, de corte escolástico, pero de inspiración griega; y que Kant concibió su moral en contraposición a la ética de la felicidad, igualmente aristotélica—. Hegel es admirador además, y sobre todo, de la armonía existente en el mundo griego entre la teoría y la ética, entre el arte y la política, entre la religión y el derecho —armonía "perdida" en el mundo moderno, donde el individuo vive desgarrado entre la religión y la razón, entre la teoría y la praxis, entre la moral y el derecho—. Recordemos, sólo a modo de ejemplo, que Kant separó radicalmente el ámbito de la razón teórica del de la razón práctica, el ámbito de la moralidad del de la legalidad, y todos ellos, además, del ámbito de lo estético. Ese ha sido el resultado de la actividad autónoma y constitutiva de la subjetividad.

Desde los lejanos tiempos de la antigüedad —escribe Hegel en uno de aquellos textos— llega hasta nosotros una imagen, la imagen de un espíritu de los pueblos, de un hijo de la felicidad, la libertad y la fantasía (...) Nosotros conocemos este espíritu sólo porque hemos oído hablar de él; sólo nos ha sido concedido admirar con amor y fascinación algunos de sus rasgos transmitidos en reproducciones que no hacen sino más dolorosa la nostalgia por el original (...) Este espíritu ha huido de la tierra.³

3 **Fragmente über Volksreligion und Christentum** (1973-1974). En: HEGEL G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Editadas por E. Moldenhauer y K.M. Michel. Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, tomo I, 1971, pp. 42-44. Algunos de estos escritos son hoy accesibles en español gracias a la traducción de Z. Szankay y J. M. Ripalda: HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Pero ¿cómo conciliar esta admiración por el mundo griego con la defensa de la Ilustración, de la Revolución Francesa o de la ética de Kant? Lo que sí se entiende de inmediato es el interés por Rousseau y por la escuela llamada de los moralistas escoceses (Hutcheson, Ferguson, A. Smith, Hume). Rousseau es, como sabemos, una voz discordante en el coro triunfalista de la modernidad, pues es un crítico del progreso de la civilización. Para él, la civilización —esa civilización moderna, con sus leyes e instituciones, sobre todo la de la propiedad— es justamente la causa última de la desigualdad entre los hombres, la causa de la pérdida de la armonía en que vivían los hombres en relación inmediata con el mundo natural. Se entiende por eso que Hegel se inspire en Rousseau para corroborar su diagnóstico sobre el desgarramiento imperante en la sociedad moderna y que halle en él motivos para reivindicar una moral que no excluya ni niegue los sentimientos o las emociones de los hombres. Estos sentimientos —los sentimientos de benevolencia, altruismo, simpatía, etc.— habían sido postulados por los moralistas escoceses como la base de la moral, y por eso Hegel los cita también en sus escritos. Apoyándose en este parentesco de Rousseau con los antiguos griegos, propone allí Hegel la creación de una “religión popular” (Rousseau había opuesto, en *El Emilio*, la religión popular a la religión de los clérigos), entendiendo por ella en términos muy generales la recreación de una moral capaz de despertar el entusiasmo y comprometer la sensibilidad.

La Ilustración, en cambio, así como la ética de Kant, hallan sus raíces en una razón pura, abstraída de todo contenido y opuesta a la sensibilidad, en una razón que es en último término la responsable de la separación de los ámbitos de la realidad que se hallaban unidos en ese espíritu griego ya perdido. Por este motivo Hegel es, en realidad, un crítico de la Ilustración y la moral kantiana. Hay muchos pasajes de sus escritos juveniles y de sus obras sistemáticas posteriores en los que se somete a crítica este concepto de razón. Pero hemos dicho también que Hegel es partidario de la ética de Kant y la Ilustración. Y aquí las cosas comienzan a complicarse —o a hegelianizarse—. En efecto, la racionalidad moderna posee un rasgo que Hegel sí quiere preservar, a saber, su autofundamentación, el hecho de que ella no deba recurrir a ningún otro principio —ni ontológico, ni teológico, ni tradicional, ni natural— que le sirva de fundamento. Más de una vez ha dicho Hegel que aquí reside la dignidad de la subjetividad moderna, tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la moral. La filosofía moderna ha puesto fin a una tradición en la que el orden del universo o el orden de la sociedad se apoyaban en verdades religiosas (como en la Edad Media), en presupuestos naturales (como en la antigüedad) o en sistemas de castas preestablecidas (como en algunas sociedades orientales), a los cuales la razón debía obediencia en mayor o menor medida. Así pues, habrá que reconocerle a Hobbes —dice Hegel— el valor de haber hecho depender la constitución del Estado exclusivamente de la voluntad humana, y a Kant el haber afianzado la autonomía de la razón, pues gracias a ellos es posible, por primera vez en la historia, garantizar teóricamente la igualdad y la libertad individuales. En una de sus acostumbradas observaciones patéticas, dice Hegel que la famosa sentencia de Anaxágoras —que el

noûs gobierna el mundo— se ha hecho finalmente realidad con la Revolución Francesa, pues con ella se han sentado las bases de un ordenamiento legal exclusivamente racional.

Pero, ¿no es ésta una contradicción? ¿Se puede acaso apelar a Rousseau por su defensa de la sensibilidad y apelar simultáneamente a Kant por su concepto de autonomía de la razón —que, como sabemos, ¿sólo se obtiene en contraposición a la sensibilidad? ¿No es contradictorio añorar el ideal perdido de la Grecia clásica y celebrar al mismo tiempo el surgimiento de un nuevo mundo con la Revolución Francesa? A través de estas opiniones aparentemente paradójicas —expresadas en sus primeros escritos con mucho énfasis— vemos aparecer la conciencia que tiene Hegel de la profunda ambigüedad de su época y de la necesidad de hacer avanzar la reflexión porque ésta se ha detenido en una aporía. Si retomamos lo dicho sobre la relación de la filosofía a su época, tendremos que combinar los elementos aquí contrapuestos para hacernos una idea de la intención que anima a Hegel. “La filosofía parte por cierto de su época (del desgarramiento de su época), —nos dice— pero con la finalidad de reconstruir al hombre desde sí mismo en contra del desgarramiento de la época y de preservar la totalidad que la época ha desgarrado.”⁴

Hegel no modifica su diagnóstico sobre los dualismos a que ha dado lugar la filosofía moderna, pero no desconoce tampoco la novedad que esta filosofía ha instaurado. Si en sus escritos juveniles su posición parece vacilante, es porque no ha hallado aún una forma sistemática propia capaz de integrar esos elementos. Pero en su admiración por el mundo griego y en la postulación de una religión popular —así como en otros conceptos que van apareciendo en estos escritos, como el concepto de “vida” o de “espíritu” (*Geist*)— podemos identificar un interés permanente por recuperar o reconstruir la unidad ausente en la filosofía de su tiempo.

Habíamos dicho al comienzo que es un buen principio hermenéutico abordar un texto filosófico tratando de replantearnos las preguntas a las cuales el texto ofrece una respuesta. Luego de esta breve presentación podemos ahora estar —espero— mejor preparados para entender lo que subyace al lenguaje aparentemente hermético de los textos sistemáticos.

Lo que Hegel busca es un nuevo concepto de razón. Busca un nuevo concepto de razón que no siga definiéndose exclusivamente por contraposición a la experiencia o la naturaleza, sino que permita conciliar —o como suele decir Hegel: que permita “mediar” (*vermitteln*)— las oposiciones establecidas por la razón moderna. Estoy diciendo “oposiciones”: para esta actividad de la razón que establece oposiciones, que distingue y separa

4 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). En: HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden, Op. cit.*, tomo 2, 1970, p. 120-121.

entre sujeto y objeto, entre forma y contenido, entre apariencia y esencia, Hegel reserva el nombre de "entendimiento" (*Verstand*), designando en consecuencia a la filosofía moderna una "filosofía del entendimiento". La razón (*Vernunft*), en cambio, tiene a su cargo la "mediación" (*Vermittlung*) entre los términos que ha separado el entendimiento. Pero como ya hemos visto, esa conciliación aspira a algo muy ambicioso que se expresa en los distintos motivos de los escritos juveniles, a saber: aspira a recuperar la armonía existente en la filosofía y el mundo de la Antigüedad, pero sobre la base del nuevo principio de autofundamentación de la razón de la filosofía moderna. Esta es una idea persistente de la filosofía de Hegel, que se pone de manifiesto en aquella famosa expresión según la cual la nueva tarea de la filosofía consiste en considerar a la sustancia (es decir: a la totalidad de las relaciones entre las cosas) como sujeto (es decir: bajo el dinamismo de la razón).

Si el nuevo concepto de razón nos va a permitir restablecer las conexiones entre los polos que el entendimiento ha separado por doquier, si se va a demostrar que la subjetividad y la objetividad se implican mutuamente, que la libertad y la naturaleza no se excluyen sino que se complementan, que no hay concepto sin ser ni ser sin concepto, etc., entonces la filosofía deberá ser un sistema que establezca y tematice todas estas relaciones en una forma rigurosa. Por tal motivo, la obra de Hegel que se propone la tarea de realizar esta intención sistemática lleva por título *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. "Enciclopedia" significa "conocimiento circular"; no es pues "enciclopedia" en el sentido habitual del término —de repertorio exhaustivo y alfabético de una cantidad ingente de conocimientos—, sino más bien en un sentido análogo al que Parménides aludía al afirmar que la verdad es bien "redonda" o —como dice literalmente el griego— "bien circular" (*eukyklos*). La *Enciclopedia* de Hegel es su sistema filosófico, la exposición de las relaciones existentes entre los conceptos. La exposición es discursiva, lineal, pero la verdad que se expone es circular porque los conceptos —como las realidades que los conceptos comprenden— no son entidades fijas o aisladas, sino que nos remiten a otros conceptos en un sistema de referencias. Pese a su carácter grandioso, la *Enciclopedia* de Hegel es en cierto modo la realización (digamos mejor: una forma de realización) de una necesidad consustancial a la filosofía —la necesidad de tratar de dar razón del ser en la totalidad de sus manifestaciones—.

Ahora bien, de quedarnos con lo dicho hasta aquí, habríamos entendido quizá el porqué y el para qué de la filosofía de Hegel, pero no el cómo. Y el cómo es para Hegel lo esencial. Buscar la conciliación de los opuestos, o recuperar la armonía perdida de la antigüedad, puede ser un mero deseo, aunque fuese un buen deseo. Y proponer un nuevo concepto de razón puede ser sólo un postulado. Pues bien, no hay nada contra lo que Hegel haya combatido más a lo largo de su vida que contra la confusión de la argumentación filosófica con el planteamiento de postulados. Que los pies de los sepultureros filosóficos se hallen siempre a la puerta se debe justamente —piensa Hegel— a que los filósofos modernos, en su búsqueda de un sistema, han reemplazado un postulado por otro, sin lograr demostrar con rigor la necesidad que los haría imprescindibles. Del mis-

mo concepto de "yo" de Fichte dice Hegel que parece haber sido "disparado con una pistola": allí está, como una bala, sin que sepamos muy bien cómo; y del concepto de "indiferencia" de Schelling dirá que es como "la noche, en donde —como suele decirse— todos los gatos son pardos".⁵ En éstos como en los demás casos, Hegel reclama rigor conceptual, fuerza argumentativa, obligatoriedad de la prueba, necesidad, o —en su lenguaje— reclama "el arduo trabajo del concepto". El cómo —cómo se lleva a cabo esa recuperación de la unidad de la razón— es lo más importante para Hegel porque el cómo es un sinónimo de dar-razón. Si se trata de superar las oposiciones del entendimiento, sería ingenuo y vano contraponerles un concepto diferente supuestamente unitario: "una aseveración escueta —dice Hegel— vale exactamente tanto como la otra".⁶ Lo que Hegel se exige a sí mismo es demostrar que los términos que se hallan en oposición se implican mutuamente y que la explicitación de ese mecanismo de implicación equivale a abandonar las meras oposiciones. Hegel no postula un nuevo principio sistemático en su filosofía: no quiere repetir el error de sus predecesores y quiere más bien "sepultarlos" a todos. No propone un nuevo principio, porque quiere hacer manifiesto el dinamismo de las relaciones entre los opuestos: ese dinamismo no es añadido por él sino obtenido por medio del "arduo trabajo del concepto", es decir, por medio de la pura fuerza argumentativa. Si algo significa la "dialéctica" es precisamente este dinamismo inmanente a los conceptos, que nos permite (o nos obliga a) negar una oposición reconociendo que a partir de ella surge un nuevo concepto que engloba a los polos opuestos y negados.

De esta manera, Hegel adopta una actitud distinta frente a la tradición misma de la filosofía. Toma más en serio las filosofías que lo preceden porque en lugar de refutarlas en virtud de un nuevo postulado, las examina en su rigurosidad intrínseca, tratando de poner de relieve simultáneamente su valor y sus limitaciones.

Pero ni siquiera este rigor le es suficiente. Pretende además convencer argumentativamente al hombre común y corriente de que su visión de la realidad, por más alejada que parezca de la filosofía, responde ella también a una tradición filosófica sedimentada, probablemente anquilosada, y de que por lo tanto también él, si emprende el camino de la reflexión, puede acceder a la dimensión del saber que caracteriza (o debería caracterizar) a la filosofía —al "sistema filosófico"—. El hombre común y corriente es la "conciencia natural", y el paciente camino que lo conducirá al sistema a través de las estaciones de su propio saber aparente es el camino de la *Fenomenología del Espíritu*. Veamos brevemente cuál es al menos el sentido global de este camino, tal como se halla explicitado en la "Introducción" a esta obra.

5 *Fenomenología del Espíritu*, *Op. cit.*, p. 15.

6 *Ibid.*, p. 53.

II

Pero comencemos por preguntarnos qué quiere decir esta extraña palabra “fenomenología” y dejemos al “espíritu” en paz, al menos por el momento. Fenómeno —lo sabemos por Kant o por nuestros conocimientos de filosofía griega— es un término que tiene que ver con el “manifestarse” o el “aparecer” (*phainomenon*, es en griego, un participio del verbo aparecer, que se puede traducir por “lo que aparece”). Sabemos seguramente, además, que el término encierra una ambigüedad, presente tanto en alemán como en castellano, a saber, que lo que aparece puede ser también sólo una apariencia. Kant separó claramente ambos significados: una cosa es lo que aparece (que él llama “fenómeno”) y otra cosa muy distinta es la mera apariencia (que él identifica con una ilusión o un engaño). Pero, ¿qué cosa es un “fenómeno” (aquello que aparece) para Kant? Fenómeno es para él el objeto de nuestra experiencia posible, es decir el objeto tal y como es comprendido a través de nuestra intuición y nuestro entendimiento, mas no el objeto tal como él es en sí, es decir al margen de nuestra captación del mismo. Para Kant tiene sentido pues llamar al objeto “fenómeno” y no simplemente “objeto”, porque así queda claro que nosotros no conocemos el objeto “en sí”, sino sólo lo que de él “aparece”, es decir, lo que el objeto es “para nosotros” o “para la conciencia”. Seguramente reconocemos esta terminología que Hegel emplea en la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu*. La conciencia, nos dice allí, asegura que ella conoce del objeto sólo aquel lado del objeto que es “para otro”, es decir para la conciencia, y llama a este lado su “saber”; y de este lado subjetivo, ella distingue otro lado que es el “en sí”, el cual constituye entonces el lado de la “verdad”, porque toda conciencia trata permanentemente de comparar lo que ella capta de las cosas con lo que las cosas son en-sí, es decir de examinar si su “saber” es “verdadero”. Pero no nos adelantemos y resumamos lo dicho. Por un lado sabemos que “fenómeno” tiene el doble significado de “apariencia” y de “aparecer”. Por otro lado, vemos que Kant distingue el “aparecer” (el “fenómeno”) de la “apariencia” y que esta distinción reposa sobre una distinción previa entre el “aparecer” y el “en sí”.

Explicuemos, con estos datos, la palabra “fenomenología” en Hegel. A diferencia de Kant, que separa claramente los sentidos del término, Hegel utiliza deliberadamente la ambigüedad para indicar el camino de su argumentación. No desacredita, como Kant, el saber sólo aparente de la conciencia en nombre de criterios externos a él, sino que toma absolutamente en serio esa “apariencia”, así como toma en serio la convicción que la conciencia posee de que ese saber es el único válido para ella (el que a ella “le parece”). El “aparecer” (el “fenómeno”) del que habla la *Fenomenología* es pues “apariencia” y “aparecer” a la vez, mera apariencia de saber y saber que, a través de esas apariencias, se va manifestando (va apareciendo). La Fenomenología es la lógica, el camino coherente del aparecer del saber verdadero a través del saber sólo aparente, pero su fuerza argumentativa radica en que le sigue la pista minuciosamente al saber aparente. Porque, a diferencia de aquella tradición filosófica, que va desde Platón hasta Kant, para la cual la apariencia debe ser dejada de lado para acceder a la esencia, en Hegel “la apariencia es

esencial a la esencia";⁷ es decir, no se debe dejar de lado la apariencia, sino que se debe demostrar de modo inmanente que esa apariencia contiene en sí y conduce necesariamente a la esencia.

Sabemos que la meta de la *Fenomenología* es que la conciencia deje sus oposiciones o sus dualismos y que reconozca finalmente que la pauta o el criterio de comparación entre su saber y la verdad se halla en ella misma. Sabemos también, por lo dicho anteriormente, que el abandono del dualismo es el primer paso para reconquistar la unidad que la filosofía moderna ha desintegrado. Pero vemos ahora, además, que en esa reconquista de la unidad el cómo es lo más importante: la unidad no es postulada, ni disparada con la pistola; la unidad debe aparecer, abrirse camino a través del único saber existente, que es el saber concreto de la conciencia natural, y a través de la puesta a prueba de la aparente certeza de este saber.

Pero, una vez más ¿cómo se lleva a cabo este camino? Para explicarlo quisiera recurrir a una formulación de Hegel en la "Introducción" a la *Fenomenología*, desgraciadamente mal traducida por Wenceslao Roces, que es: "el escepticismo que se realiza (o se reproduce) a sí mismo" ("*der sich vollbringende Skeptizismus*"), formulación que aparece en el sexto párrafo de la "Introducción" y que Roces traduce por "el escepticismo consumado". Este escepticismo no tiene nada de consumado, es un escepticismo continuamente en acción y que se regenera sin cesar. De él distingue Hegel otro escepticismo, que no sólo no avanza sino que se detiene en cada experiencia, porque sólo ve el resultado negativo de sus esfuerzos o —como dice Hegel— sólo ve la "nada" en el resultado y no en el proceso que lo condujo a tal resultado. ¿Qué es este "escepticismo que se genera a sí mismo", este "camino de la desesperación"? Hegel ha sido siempre un gran admirador del antiguo escepticismo, y por eso le dedicó un ensayo con el título: *Relación del escepticismo con la filosofía*.⁸ Hegel aprecia el escepticismo de Pirrón (del S. III a. C.), de Enesidemo y de Sexto Empírico (de los S. I y II d. C.) porque su actitud polémica frente a todo conocimiento constituye una fuente de inspiración para la crítica inmanente del dogmatismo en sus diferentes versiones, comenzando por el dogmatismo de la conciencia inmediata. Los antiguos escépticos elaboraron una lista de tópicos o de criterios lógicos con ayuda de los cuales desacreditaban todo intento de fijar conocimientos absolutos; ellos no proponían "verdades" nuevas, sino que ponían permanentemente en cuestión las verdades establecidas en virtud de su inconsistencia lógica. Por ese

7 *Estética I. Introducción*. Primera edición castellana completa. Traducción, prólogo y notas de A. Llanos. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte, 1983, p. 48. Lamentable e inexplicablemente Llanos desvirtúa el sentido técnico y la fuerza expresiva de esa formulación al traducirla por "la apariencia es indispensable para la esencia". La cita original es: "*der Schein ist dem Wesen wesentlich*" (Cfr. *Werke in zwanzig Bänden, Op. cit.*, tomo 13, p. 21).

8 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Esencia de la filosofía y otros escritos*. Publicación a cargo de Dalmacio Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980.

carácter negativo de su argumentación, Hegel tiene un gran aprecio por ellos, y por esa razón asume el título de escepticismo para la tarea emprendida en la *Fenomenología*. Dicho sea de paso, Hegel sostiene que el escepticismo como actitud es consustancial a la filosofía y que la obra maestra de escepticismo filosófico es el diálogo *Parménides* de Platón.

El camino de la *Fenomenología* es un escepticismo que se genera (se realiza) a sí mismo porque es la actitud de sospecha permanente de la conciencia con respecto a su propio saber, actitud de desmantelamiento inmanente de sus certezas sucesivas. Es la actitud de quien no se satisface con el cambio de un dogma por otro, ni se detiene en el examen de sus convicciones sin haber puesto a prueba su consistencia lógica. Es un escepticismo realizado sobre uno mismo porque el progreso del saber de la conciencia sólo puede llevarse a cabo a través de su experiencia y no por imposición de nuevos postulados.

La meta de la *Fenomenología del Espíritu* es, para Hegel, el ingreso a la ciencia. La ciencia es, como decíamos al comienzo, aquel punto en el que la filosofía deja de ser amor del saber para convertirse en saber real. Real es este saber en el sentido en que se ha descubierto su dinamismo inmanente, sus reglas de juego, su lógica propia. En la ciencia, la conciencia reconoce que ella es la pauta de demarcación entre el saber y la verdad, es decir que todas sus oposiciones, dualismos y dogmas son, en realidad, relaciones conceptuales que ella misma había establecido, pero que había fijado injustificadamente. Aquí no termina la ciencia, sino la *Fenomenología*. Aquí, en realidad, comienza recién la ciencia filosófica —la *Ciencia de la Lógica*—, cuya tarea es la explicitación del dinamismo de estas relaciones conceptuales, el estudio de las categorías del pensamiento, una vez que se han superado las oposiciones ingenuas. La *Lógica* es la continuación del paciente trabajo del concepto o, como dice también Hegel aludiendo a Aristóteles, es la continuación de la teoría (del *noesis noeseos*), del conocer el conocer que define la esencia de la filosofía.

**INTRODUCCION A LA
INTRODUCCION DE HEGEL
A LA FILOSOFIA**

Por: Miguel Giusti

RESUMEN

El artículo propone una serie de consideraciones hermenéuticas sobre los filósofos y sus textos, se ocncetra luego en los problemas que encuentra Hegel en la filosofía de su tiempo: la crisis de la Ilustración, de la moral kantiana y el interés por la Grecia antigua. Finalmente expone la concepción de Hegel de su *Fenomenología del Espíritu* como introducción a la filosofía, entendida por él como Ciencia.

**INTRODUCTION TO HEGEL'S
INTRODUCTION TO PHILOSOPHY**

By Miguel Giusti

SUMMARY

The article sets forth a series of hermeneutical considerations regarding philosophers and their writings; it then centers on the problems Hegel finds in the philosophy of his age: the crisis of the Enlightenment, of Kantian morality, and interest in ancient Greece. It finally makes an exposition of Hegel's conception of *Phenomenology of Spirit* as an introduction to philosophy, understood by him as Science.