

Hegel: el devenir de la filosofía como totalidad y el punto de vista de la razón

ANDRÉS FELIPE HURTADO BLANDÓN*

Resumen: Este texto pretende mostrar cómo la filosofía en Hegel, en tanto expresión y forma de lo absoluto, deviene como una totalidad. Para ello, en primer lugar se hace una necesaria diferenciación entre el punto de vista y proceder del entendimiento (Verstand) y el punto de vista y proceder de la razón (Vernunft). Ello permitirá comprender que para Hegel es la razón y su proceder especulativo el punto de vista adecuado para acercarse a la filosofía. En segundo lugar, se da una explicación sobre el concepto de lo absoluto como sujeto y de la relación de la filosofía con éste, para responder a la pregunta de si, desde este punto de vista, lo que se ha producido en la historia son diversas filosofías o formas determinadas de la filosofía. Por último, se introduce el concepto de totalidad como forma o característica del devenir de lo absoluto, para mostrar entonces de qué manera es que la filosofía deviene también como una totalidad.

Palabras clave: entendimiento, razón, pensamiento especulativo, filosofía, absoluto.

Summary: This text shows how philosophy, taken in Hegel's theory as expression and form of the absolute, comes about as a "whole". To that end, first of all, a necessary distinction is made between the point of view and procedure of the understanding (Verstand) and the point of view and procedure of reason (Vernunft). It will allow understanding that for Hegel is reason, and its speculative procedure, the appropriate point of view to get close to philosophy. In second place, an explanation is given about the concept of absolute as subject and of the relation of philosophy with it, which will allow answering the question whether from this point of view what has been produced in history are different philosophies or certain forms of philosophy. Lastly, it is introduced the concept of a "whole" as form or characteristic of the becoming of the absolute in order to show, then, how philosophy also becomes as a "whole".

Keywords: understanding, reason, speculative thinking, philosophy, absolute.

Introducción

En lo que respecta al tema y objeto de reflexión de este escrito, cabe decir que no es en modo alguno algo tan sencillo y particular en el pensamiento hegeliano que no haga falta dar cuenta simultáneamente de otros temas o conceptos importantes relacionados con él, como son el de *espíritu*, *lo absoluto*, *entendimiento (Verstand)*, *razón (Vernunft)*, *dialéctica*, *negatividad*, *pensamiento especulativo*, entre otros, —lo cual es propio de un pensamiento estrictamente sistemático como lo es el de Hegel. Cabe decir de antemano que cada uno de estos conceptos guarda íntima relación con los otros, determinándose mutua y necesariamente. Así pues, de

* Filosofía • Universidad de Antioquia; felipe77a@hotmail.com

cada uno de ellos se irá tratando a lo largo del texto para poder dar estructura, coherencia y sustento al desarrollo temático.

El modo como se procederá en este escrito es el siguiente: en primer lugar, se hace una diferenciación clara entre *entendimiento* y *razón*; o, más específicamente, entre la manera en que, según Hegel, los sistemas filosóficos anteriores y contemporáneos a él proceden, y la manera en que su sistema filosófico lo hace. En este punto se introduce y explica el concepto de *pensamiento especulativo* hegeliano, que es realmente la característica que marca tal diferencia con los otros sistemas, respecto al punto de vista y al modo de proceder en filosofía. En segundo lugar, se explica el concepto de *lo absoluto* deviniendo como *sujeto* o *espíritu* y, simultáneamente, se expone la filosofía como forma o expresión de éste para mostrar que, desde el punto de vista de la razón, lo que ha devenido en la historia no son diversas filosofías, sino formas históricas de *la* filosofía en su devenir. Esta concepción permite ver lo absoluto —y la filosofía, que constituye su máxima expresión— como un pensamiento que se *piensa a sí mismo* a través del tiempo en su *retorno a sí*, como un espíritu que se halla en movimiento dialéctico constante y se constituye, por las características que posee, como una totalidad. Así pues, en tercer y último lugar, se precisa el concepto de *totalidad* en Hegel como forma de lo absoluto y se explica cómo la filosofía, en cuanto expresión suya, deviene ella misma como una totalidad.

Para comenzar, el motivo y sentido de hacer una diferenciación clara entre los conceptos de entendimiento y razón estriba en que es necesario e importante para Hegel —asunto del que se ocupa con detenimiento y claridad en el escrito sobre la *Diferencia* (1801)¹ y el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (1807)—, *adquirir un punto de vista adecuado* —el de la razón o el del *pensamiento especulativo*— para poder comprender cabalmente el meollo de su propuesta filosófica y, en este caso, el del devenir de la filosofía como una *totalidad*. *El punto de vista adecuado* (Cf. Hegel 1993, 20-2; Rendón, 50) será el de la razón, y el limitado (para no decir falso o erróneo, ya que en Hegel esos criterios unilaterales excluyentes no operan) es entonces el del sentido común y del entendimiento —último éste con el que caracteriza específicamente a la filosofía moderna.

1. Entendimiento y razón

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone “la historia de la formación de la conciencia hacia la ciencia” (Rendón, 59), el movimiento o despliegue que ésta lleva a cabo desde sí misma en su naturalidad, desde su inmediatez en el conocimiento o saber de lo meramente sensible hasta la comprensión de la *absolutez* del saber y adquisición de “puntos de vista *universales*” que puede proporcionarle, *stricto sensu*, la filosofía (Cf. Hegel 1993 9). El hombre, en

¹ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.*

dicho despliegue de superación (*Aufhebung*) o formación (*Bildung*) total de sí,² experimenta tres momentos o estados de conciencia: 1) el estado de la certeza sensible o del sentido común; 2) el de la autoconciencia o del entendimiento, y 3) el de la razón o del conocimiento de las cosas en su *concepto* —*como son en y para sí mismas*. Este despliegue o proceso de formación de la conciencia hacia la ciencia (la filosofía) se desarrolla de manera dialéctica y negativa, esto es, un proceso en el que cada nueva relación con el saber y con el mundo se le muestra en un principio como algo contrario a su saber inmediato de ellos —y contrario a sí misma, mostrando resistencia—, como un objeto (*Gegenstand*) extraño, ajeno y negativo de sí que le exige modificar constantemente su actitud o saber respecto de él dado que no corresponde completa ni acabadamente con lo que el objeto realmente *es* (devenir). Al experimentar tal exigencia negativa por parte de su objeto, la conciencia misma sale transformada en tanto se hace consciente de la limitación de su estado y de su saber actual; dicha comprensión y superación de su estado le permite adquirir necesariamente un mayor grado de conciencia respecto al objeto, respecto al saber y respecto a sí misma. Producto de estas continuas y diversas experiencias —a la luz de la *Fenomenología* en términos históricos—, la conciencia comprende progresivamente —alcanza este punto de vista por la actividad de su *razón*— que los objetos, tanto como su saber de ellos y de sí misma, *son* por esencia más de lo que en principio aparentan: poseen un carácter universal, racional y necesario para su propia formación, cuya aprehensión total, esto es, en su devenir, depende de si son considerados bajo una relación intrínseca y dinámica entre ellos y al interior de cada uno de ellos o, por el contrario, como acabados en sí, aislados el uno del otro, y en tal medida también contrapuestos.

La conciencia comprende progresivamente que el sentido de los objetos radica en que sólo *llegan a ser* realmente, *i. e., alcanzan su concepto, son en y para sí, en la reconciliación y unificación que se produce entre ellos* (de acuerdo con su crítica a Schelling, sin desaparecer su singularidad o especificidad, *cf. Ibid.*, 15 y Duque 1998, 549-50), *en el saber absoluto*. Es éste el punto de vista y proceso que la conciencia debe alcanzar y realizar, su elevación a la Ciencia; al igual que ella, la filosofía se propone llevar a cabo y exponer detallada y sistemáticamente tal proceso a través de su reflexión conceptual, *racional* o especulativa —restauradora, reconciliadora, unificadora de elementos opuestos—, reflexión que le permitirá saberse y realizarse como la máxima expresión de la dinámica propia de lo absoluto y devenir al mismo tiempo como la totalidad que éste es —se explicará esto en su momento.

Antes de dar paso a la descripción detallada sobre la forma en que procede la razón —que llevará al *resultado* anterior—, es necesario todavía dar cuenta de

² “El hombre no es por naturaleza lo que debe ser, por ello debe formarse (bildet sich)”, dice Hegel en sus *Escritos pedagógicos*. La Fenomenología responde claramente a esta sentencia, *cf. Duque 1998*.

aspectos importantes que son los que permitirán marcar justamente la diferencia entre lo que Hegel entiende por entendimiento y lo que entiende por razón.

No sólo era un hecho evidente para Hegel, sino también para sus contemporáneos (los llamados idealistas y los románticos), que a través de la historia (no sólo de la filosofía, sino también de las formas de pensamiento en general) se habían producido una serie de escisiones y contraposiciones en el conocimiento y en la forma del hombre de ver el mundo, de verse a sí mismo y de verse en relación con este que hacían necesario llevar a cabo acciones al respecto que pudiesen dar una pronta solución a estos problemas del pensamiento. Ésta situación fue de primera relevancia para la época. A propósito, Hegel hace mención de algunas de estas escisiones y contraposiciones producidas por el hombre: “espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad [...], razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza” y, en la forma más elaborada alcanzada según él en su época: entre “subjetividad absoluta y objetividad absoluta” (Hegel 1990, 19-20). ‘Denuncias’ y menciones semejantes aparecen en las *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* (1794-96) y en *Fundamento del Derecho Natural* (1796) de Fichte; en los escritos sobre *Poesía y Filosofía* (1798-1800) y la novela *Lucinda* (1799) de F. Schlegel; en numerosos escritos y ensayos de Hölderlin —a quien precisamente se le conoce por su *filosofía de la Unificación* (de los opuestos) (Rendón 44, 47)—; en románticos como Novalis; en la *filosofía de la identidad* de Schelling (cf. Ramírez 172-179); y, con mayor tratamiento y desarrollo, en toda la obra de Hegel —sin olvidar, claro está, diferencias existentes sobre su tratamiento a lo largo del proceso de maduración de sus ideas.

No obstante, a pesar de este esfuerzo o ideal ‘común’ en la época (mediados del siglo XVIII y principios del XIX)³, no dejaba de estar presente para Hegel en cada uno de los autores señalados una perspectiva y tratamiento unilateral del problema que hacía fracasar todo intento de unificación entre los elementos opuestos terminando, por el contrario, en producir una nueva escisión o contraposición en el conocimiento y/o en las formas del hombre concebir su propia totalidad y/o la del mundo. Ello se explica porque, según Hegel, el punto de vista y proceder del entendimiento (*Verstand*) característico de aquellos consiste en “la fuerza [espiritual] que limita” (1990 18), “el Intelecto que determina y mantiene firmes las determinaciones” (1976 29), “la reflexión *que abstrae y por lo tanto separa*

³ Para rastrear algunas de las raíces de este asunto, constituyen una fuente considerable los ideales e intereses del proyecto neohumanista de la *Bildung* alemana, en donde se pueden apreciar con toda claridad los diversos aspectos —e implicaciones— de un intento de unificación de aspectos como los mencionados, en diferentes ámbitos como en el cognitivo, educativo, social y humano, relativos al individuo de aquella época por medio de un proceso de formación integral humana. De hecho, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se sitúa como una más de las propuestas relativas a este asunto —de las más importantes—, llamada y concebida como una *Bildungsroman* (Novela de formación) de índole filosófica. Cf. Ipland 1998, Vierhaus 2002 y Vilanou 2005.

y que insiste en sus separaciones” (*Ibid.*, 42). “La actividad del separar es — para Hegel— la fuerza y la labor del *entendimiento*” (1993 23), que mediante procedimientos analíticos *descompone una representación en sus elementos originarios* con el fin de encontrar principios últimos del saber⁴ a partir de los cuales se pueda deducir el resto de principios y conocimientos válidos, para luego presentarlos a la conciencia de una manera sistemática. Sin embargo, por la unilateralidad de sus criterios y procedimientos, estos principios, que se fijan como últimos e incondicionados, sólo llevan a “*pensamientos* de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas” (*Ibid.*). Tales determinaciones estáticas no son, por tanto, otra cosa más que nuevas escisiones en y para el pensamiento.

La escisión, producto del entendimiento —así como del sentido común, en quien prima la unilateralidad—, es la ruptura del pensamiento consigo y, al mismo tiempo, una ruptura provocada en la integridad de aquello que se concibe (el objeto). Ésta se produce “cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres y [por tanto] los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía” (Hegel 1990, 20). En la filosofía moderna dicha ausencia del poder de unificación se manifiesta en escisiones como *res extensa* y *res cogitans*, *fenómeno* y *noúmeno*, hombre y absoluto, *Yo* y *no-Yo*; en fin, en una escisión general entre la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta en la que se contraponen además la una a la otra absolutamente. Dichas escisiones son productos históricos que tienen sus causas precisamente en la perspectiva unilateral, formal y abstracta que caracteriza a ciertos sistemas filosóficos que se deciden en su proceder metodológico, según sus criterios e intereses, por *uno u otro elemento* del conocimiento, absolutizando el que le parece y aniquilando el otro —o los otros. Por ejemplo, en un sistema filosófico que se incline más por la materia o *esencia* de las cosas, la(s) *forma(s)* de éstas serán simple y burda apariencia y nada verdadero de las mismas; o, por el contrario, para aquellos que se inclinen más por las apariencias de las cosas, por las formas de éstas, por sus representaciones —las cuales se consideran verdaderas en cuanto concebidas racionalmente por la subjetividad—, lo material será algo meramente inerte, carente de valor por sí mismo, y la esencia, si no se ha identificado con dichas apariencias, será por ende o un incognoscible (noúmeno) o algo meramente fantasmagórico.

Así, es propio del entendimiento —y con mayor razón del sentido común por su falta de *formación*— la instauración de una separación —y consecuente contraposición— y el interés particular por erigir como verdadera una forma (perspectiva, elemento) u otra del conocimiento y no pensar en la posibilidad de una síntesis entre éstas. Es aquí donde se empieza a gestar justamente la diferencia

⁴ Entre ellos cabe señalar, por ejemplo, el *cogito* cartesiano, el Yo absoluto fichteano, la sustancia spinoziana, entre otros, a los que Hegel se refiere continuamente en su obra, a veces de manera directa, a veces indirectamente.

con respecto a la razón.

La razón tiene por su parte como tarea fundamental y específica “superar los opuestos así consolidados” (Hegel 1990 20), *superar (aufheben)*⁵ tanto las escisiones producidas por el entendimiento como su punto de vista unilateral y respectivo procedimiento separador y fijativo que le caracteriza. Sin embargo, los resultados logrados por el entendimiento constituyen el punto de partida de la razón y “la fuente de necesidad de la filosofía misma” (*Ibid.*, 18). Los resultados obtenidos por aquél son en el saber *absoluto* o lo Absoluto, material de reflexión para la razón y momentos previos y necesarios en su progresiva configuración. La filosofía, que constituye para Hegel el nivel más elevado del pensamiento, ante esta situación histórica y negativa en y para el saber absoluto, funda su necesidad en la capacidad que tiene de “restaurar la totalidad” (*Ibid.*, 20, 23) escindida, lo absoluto mismo, por medio de su proceder racional *especulativo* —*restaurador, unificador, reconciliador*— y en su capacidad de expresar dicha totalidad de las formas y elementos del saber y del mundo en su plenitud, necesidad y “vitalidad suprema” (*Ibid.*, 20).

Así pues, para Hegel —siguiendo el ejemplo anterior—, que se sitúa en el campo o punto de vista y proceder de la *razón especulativa, la apariencia es el propio poner de la esencia* y, por ende, *es tan verdadera la esencia como la apariencia* (cf. Hegel 1993 16), pues ambas son momentos o formas de la cosa misma, o mejor dicho, la cosa misma en su unidad. De igual manera, respecto del saber, la oposición entre la subjetividad y la objetividad serán para Hegel formas del saber absoluto todavía no unificado, asunto del cual la razón debe esforzarse en lograr. Por lo tanto, aquellos pensadores para quienes en el pensamiento y en el mundo lo verdadero es lo uno o lo otro son causantes directos o indirectos de la escisión en el conocimiento⁶; mas para quienes tanto lo uno como lo otro son verdaderos, ambos son sólo momentos o formas de la verdad misma en su devenir, pero realmente verdaderos en la unidad de ambos, unidad en que la contraposición absoluta entre ellos es aniquilada, mas no su *diferencia*, pues la unidad, en tanto concreta, conserva en sí misma tanto su proceso de configuración y la historia de cada uno de sus elementos constituyentes como la identidad y la diferencia de lo uno y de lo otro. Lo verdadero es entonces realmente verdadero en tanto

⁵ Téngase en cuenta la singularidad de este concepto en Hegel, que refiere tanto a la aniquilación o anulación de aquello que se supera como la conservación de lo mismo en lo superado. Es justamente este doble sentido del término lo que da cabida a la posibilidad de una reconciliación entre elementos contrapuestos o aspectos contrarios de un solo objeto. El concepto de *Aufhebung* tiene también en Hegel un carácter y una función especulativa.

⁶ Causantes directos son aquellos que afirman con ahínco que lo verdadero es lo uno o lo otro; causantes indirectos son aquellos que, como Kant, sitúan la verdad de las cosas más allá del conocimiento posible (fenoménico) y por tanto, con la que sólo puede el hombre relacionarse partiendo de la simple creencia o sospecha de que exista la posibilidad de que ésta se halle en otra forma, esto es, como nómeno.

superación de las escisiones, en tanto unificación y reconciliación de los elementos contrapuestos en el saber; para lo que el entendimiento se encuentra incapacitado.

Sin embargo, *lo otro* en el conocimiento no es meramente un algo negativo, falso, pura apariencia, el simple opuesto que ha de ser desechado o aniquilado sin más; *lo otro* es lo otro de aquello que se concibe, y es tan necesario y determinante como lo concebido mismo; es más, es imposible lograr una gran concepción sobre algo, un conocimiento verdadero, un juicio claro y distinto, como diría Descartes, sin antes examinar y conocer el devenir y la unidad de aquello que se conoce o se pretende conocer; es decir, sin poner en consideración la totalidad de las determinaciones que configuran el objeto; ya que “en el proceso [dialéctico de configuración], el objeto no se disuelve en sus distintas determinaciones cualitativas y cuantitativas, sino que se mantiene sustancialmente él mismo a través de sus relaciones con otros objetos” (Marcuse 1980, 73). Lo otro del objeto de conocimiento es lo otro de él mismo. Su necesidad de otredad⁷ radica en su propia naturaleza negativa como principio de la dinámica misma de su devenir, a partir de lo cual se relaciona constantemente con lo demás y se configura y completa a sí en éste devenir otro consigo mismo. De manera que es en la unidad de la totalidad de los contenidos y formas del saber o del conocimiento como éste se universaliza y deviene real; y sólo es posible para la conciencia alcanzar tal saber siempre y cuando su actividad reflexiva y formación se haga bajo los parámetros y determinaciones indicadas por la razón, no limitándose a los resultados del entendimiento pero necesariamente partiendo de ellos, puesto que la escisión es justamente el prelude necesario de la restauración de lo absoluto, un momento de éste en que se funda la *necesidad de la filosofía* misma y a partir de lo cual su razón especulativa inicia su tarea fundamental de reconciliación y *unificación de los opuestos ya consolidados*.

Crítica al sentido común

Hasta ahora se ha hecho una debida diferenciación entre razón y entendimiento; no obstante, no constituye para Hegel las dos únicas posibilidades de asumir un punto de vista específico y arriesgarse a la reflexión filosófica. El sentido común es otro punto de vista o actitud posible, tiene como fundamento la mera imaginación o el sentimiento, y cuenta con un amplio campo de participación en la cultura en la que se aventura constantemente dar posibles respuestas o interpretaciones a problemas de carácter filosófico, aunque pocas veces ha podido sostener sus propias teorías o convicciones ante las duras refutaciones que le hace la filosofía. Pocas teorías, por ejemplo, sobre la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la revelación del conocimiento verdadero vía anagogía, entre otras cosas

⁷ “El objeto tiene que ser comprendido como algo que por sí mismo establece y ‘por sí mismo procura, la relación necesaria de él mismo con su opuesto’.” (Marcuse 1980, 73)

semejantes, pudieron sobrevivir o conservar su alto grado de credibilidad ante las duras críticas formuladas por Kant (y empiristas como Hume) de manera directa o indirecta.

Sin embargo, en una época y en una sociedad en que la Iglesia católica y luterana tenían aún una enorme influencia sobre el pensamiento alemán que, además, contaba con la existencia de reconocidos poetas y pensadores apologetas del valor de la interioridad del individuo,⁸ la prevalencia de racionalidad y científicidad exigida por Kant e intérpretes suyos como Reinhold y Fichte sobre aspectos u objetos de interés para la filosofía no cobraba aún toda la atención requerida. Por ello, Hegel no fue del todo afortunado para exponer sus teorías en un ambiente depurado de misticismo y sentimentalismo, razón por la que no son gratuitas las fuertes críticas que hace en el prólogo a su *Fenomenología* en contra de tales modos de proceder en filosofía o tratar temas de carácter filosófico. Para exponer tales críticas, es conveniente conectar el tema de una vez con el problema del devenir de la filosofía que se tratará siguientemente.

Para el sentido común⁹ es claro que en la historia han aparecido diversidad de saberes filosóficos, pero también que cada nueva filosofía es mejor que la anterior y que, en cuanto un nuevo sistema se establece y convence, los anteriores sistemas pasan por ser conocimientos demasiado limitados, reflexiones inconsistentes o, en el peor de los casos, simples “*sueños de visionarios*” (Hegel 1993, 46) e intentos inmaduros de hombres inspirados por alcanzar una verdad que, desde una actitud escéptica, no existe en absoluto o no se encuentra por fuera de la interioridad del individuo de un modo objetivo. El problema radica, en primer lugar, en la concepción que tienen de la filosofía y del pensamiento en general: unas concepciones limitadas que no dan cuenta de la historicidad procesual de su desarrollo ni de la universalidad de los mismos, sino que se limita a la pura particularidad de su punto de vista actual y no al verdadero *concepto* de éstos. Porque *es el concepto justamente la síntesis o unificación de la totalidad de las determinaciones de un determinado objeto de conocimiento; da cuenta de la universalidad e historicidad de su proceso de configuración y de sus relaciones intrínsecas con las demás cosas*¹⁰; por lo tanto, constituye la máxima expresión y fin de todo conocimiento filosófico. No por nada el fin de la *Fenomenología del espíritu* es precisamente el que la conciencia alcance el *concepto de la*

⁸ Específicamente, aquellos pensadores adheridos a los movimientos literarios del *Sturm und Drang* y el posteriormente denominado Romanticismo alemán.

⁹ Es importante anotar que no se hace exclusión del punto de vista del entendimiento. Las características anteriormente explicadas sobre él permiten hacer las relaciones y sacar las conclusiones respectivas sobre aspectos a tratar en este punto. No obstante, algunos aspectos relevantes se retomarán más adelante con mucha más precisión y amplitud que como son aquí tratados.

¹⁰ Cf. Rodolfo Mondolfo, en su *Prólogo* a Hegel 1976, 13.

ciencia o del puro saber, esto es, el saber absoluto (cf. Hegel 1976, 64) como su máxima meta.

Desde un punto de vista que esté basado únicamente en el puro parecer, que sólo aluda al *sentimiento* o a la *imaginación*, a su *interioridad*, para dar fundamento a sus teorías e interpretaciones sobre algo, no será posible alcanzar, *stricto sensu*, un *concepto* de este, un saber claro sobre lo que la cosa es. Para Hegel, tanto la imaginación como la intuición y el sentimiento coinciden en ser conciencia irreflexiva (1999, 53), por lo que no considera que sean modos apropiados para acercarse a la filosofía o para elevarse al saber absoluto que ella *en sí* misma expresa y desarrolla.

Ante la presencia de puntos de vista y criterios semejantes en el pensar filosófico, y partiendo, máxime, de la naturaleza misma de las cosas, del pensar y del conocimiento en sentido estricto, Hegel justifica la tarea de abordar los problemas filosóficos con y desde el punto de vista de la razón, especulativamente, es decir, “*seria*” (1993, 44), rigurosa, dialéctica y sistemáticamente¹¹, *yendo a las cosas mismas* mediante la ardua *labor del concepto* (*Ibid.*, 46), la cual consiste en develar tanto las determinaciones de la reflexión como las relaciones y procesos de desarrollo y consistencia actual de los contenidos de los sistemas filosóficos, según los problemas por los que se interese la reflexión y sea *necesario* abordar en el proceso de conocimiento en y hacia lo absoluto.

Por lo tanto, como se ha dicho de un modo más general en la introducción, el acercarse a Hegel con la intención de comprender si desde su punto de vista se considera que lo que ha devenido a través de la historia son diversas filosofías o formas distintas de la filosofía, esto es, de la *ciencia del pensamiento que se piensa a sí mismo*, exige apoyarse necesariamente en conceptos y asuntos fundamentales como lo son el de razón, unificación, dialéctica del sí mismo con su otro, negatividad y, principalmente, del concepto de lo absoluto como *sujeto* —que se pasará a exponer— o *movimiento intrínseco de la sustancia viviente en el tiempo*. Además de que es necesario para poder comprender, en un segundo momento, el devenir de la filosofía como una totalidad. Con la explicación y distinción del concepto de razón se ha dado ya un importante paso.

La tarea consiste ahora en reflexionar y tratar de explicar cómo y porqué la filosofía deviene de esta manera, partiendo de la explicación de cómo lo absoluto en tanto espíritu y en razón de su *concepto* deviene también como totalidad, esto es, como un despliegue constante a lo largo de la historia, de múltiples relaciones, desgarramientos, configuraciones, realizaciones y retornos en y consigo mismo como absoluto. La filosofía, como máxima

¹¹ “‘Sistema’ designa en Hegel el autoconocerse de la razón en la totalidad de sus ‘limitaciones’ o ‘manifestaciones’, y el asegurarse su unicidad en esta totalidad” [...] “Sólo el sistema satisface la necesidad –especulativa y epocal— de la filosofía” (Rendón 54).

expresión de lo absoluto, será la encargada de develar, pensar, dar sentido y sistematizar, por ende, lo que este como *sujeto* o espíritu ha recorrido en el tiempo.

2. ¿Filosofía o filosofías? Exposición del devenir de lo absoluto como sujeto

El concepto de lo absoluto como el concepto de sujeto es un asunto tratado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. Con ello quiere explicar por qué el expresar lo absoluto de un modo inmediato, es decir, como un *simple universal* que se *intuye*, al que se tiende sin más ni más como fin abstracto y sobre el que no se puede reflexionar realmente por el mismo carácter formal en el que se encuentra expresado, no constituye una forma adecuada con el concepto del mismo. El concepto de algo no puede ser reducido a su simple enunciación, sino que debe dar cuenta de la totalidad de las determinaciones que lo constituyen y del proceso dialéctico de su configuración. Así pues, en contra de ello advierte Hegel que “[d]e lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (1993, 16). Lo absoluto es esencialmente *resultado*, es concepto, no un término inmediato, un supuesto que se acepta sin más y sobre el que no hace falta volver. Lo absoluto debe ser construido para la conciencia por la razón, *i. e.*, especulativamente (1990, 23 y 25). Dicha sentencia está en consonancia con la concepción anteriormente explicada de que tanto las cosas como el conocimiento, a causa de su naturaleza negativa, se encuentra en la necesidad de devenir otro de sí para configurarse como lo que es en sí: alcanzar su concepto. Por tanto, lo absoluto, concebido como una totalidad en movimiento en la cual todas las cosas y todo el conocimiento se encuentran inmersos, es también un devenir de sí hacia sí mismo —que se desenvuelve como sujeto— en aras de alcanzar su propio concepto.

Para Hegel, lo absoluto es la “sustancia viva” que deviene “real”. Deviene real, o como “sujeto”, “sólo en cuanto es el movimiento del *ponerse a sí misma* o la mediación de su devenir otro consigo misma” (*Ibid.*, 15, énfasis mío). El concepto de sujeto no se reduce en este caso a la simple conciencia que tiene un individuo singular, ni está pensado por Hegel como opuesto radicalmente a su(s) objeto(s) y/o a sus predicados (*Cf. Ibid.*, 42, 43); por el contrario, además de ser en sí mismo negación —como todo en Hegel— y en virtud de su capacidad de autoposición, posee el mismo carácter universal y función especulativa de la razón; ello, y la autoconciencia que le caracteriza —como concepto bandera de la filosofía moderna— le permite a Hegel pensar lo absoluto en estos términos. Además, es importante resaltar que lo absoluto pensado como sustancia es, a diferencia de la sustancia de Spinoza, una sustancia *viva* que posee movimiento propio y no es completamente absoluta desde su comienzo —es decir, inmediatamente,

como lo expresa Spinoza mediante definiciones y proposiciones—, sino que sólo lo es como el *resultado* que se hace y se ha hecho a sí misma, ello es, producto de su propio devenir. Así pues, “según mi modo de ver [dice Hegel], que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo [la filosofía], todo depende de que lo verdadero [lo absoluto] no se aprehenda y se exprese [únicamente] como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (*Ibid.* 15).

La sustancia o lo absoluto tiene que iniciar un proceso de configuración desde sí misma para ser lo que realmente *es*, para hacerse cada vez más universal y concreta. Hegel decía que Spinoza había comprendido muy bien que *omnis determinatio est negatio*,¹² toda determinación o delimitación es en sí misma una negación; pero también dice que lo que no llegó a comprender fue que dicha negación es intrínseca a la cosa y a la sustancia misma (*Cf.* 1976 474) y constituye tan sólo un momento (necesario) en su devenir. Dicha sentencia no debía ser otra para Hegel que la expresión misma de la negatividad, porque es la negatividad de la cosa el impulso primero e inmanente de la posibilidad de relación con las otras cosas y a su vez lo que produce el impulso necesario para la superación dialéctica de sí. Es “en virtud de la negatividad inherente a su naturaleza, que cada cosa está ligada con su opuesto. [Porque] para ser lo que realmente es, tiene que convertirse primero en lo que no es” (Marcuse 126). Es por ello, “la negatividad que poseen las cosas, el prelude necesario de su realidad” (*Ibid.*, 70). La sustancia, que subyace como fundamento de todas las cosas, debe contener en sí misma dicha negatividad y, con ello, el impulso o motor mismo de su devenir que le permite hacerse real.

De esta manera, se explica que la sustancia o lo absoluto tiene que negarse necesariamente para alcanzar su realidad concreta, esto es, tiene que determinarse para devenir como lo que realmente *es*. Y dicho devenir, dicho movimiento intrínseco, no es un movimiento en sí mismo que se desarrolle de manera formal y abstracta, sino un movimiento *en sí* mismo y en relación esencial y *determinante* con lo otro de sí (lo no absoluto), porque es sólo en el perfecto ser-otro (*Cf.* Hegel 1993, 19) llevado a cabo como sujeto o espíritu, por vía del extrañamiento (*Entfremdung*) y del retorno, que el absoluto se es para sí-mismo conocido como sí-mismo, superado. O dicho en otras palabras, “sólo conquista *su verdad* cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (*Ibid.*, énfasis mío); ya que es sólo al desgarrarse (negarse) siendo un otro (*Anderssein*) o de otro modo (particular, relativo, limitado, finito) que es capaz de determinarse y devenir concreto como lo que esencialmente es, *en y para sí mismo*. El devenir concreto es el momento del retorno o la superación de su negación como ser otro, esto es, en términos especulativos, la unificación y reconciliación de sí mismo con su(s) opuesto(s). Lo absoluto es entonces lo uno y su otro, el proceso de negación de ambos y la unidad de ellos: *es en y para sí mismo*, “la pura igualdad

¹² *Cf.* de Spinoza su Carta 50, a Jelles.

consigo mismo en el ser otro” (*Ibid.*, 37, 39) —igualdad en la que se conserva necesariamente la pura negatividad que le ha de permitir seguir deviniendo, esto es, tener que negarse y superarse constantemente a lo largo de la historia, no permanecer nunca estático.

Si lo absoluto en cuanto sustancia viviente es “aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia” (Hegel 1994, 43), su propio concepto ha de dar cuenta necesariamente de la relación intrínseca que tiene con todas las partes o momentos que lo conforman como un todo. Estas partes o momentos constituyen el conjunto universal de los productos del pensamiento, el saber universal producido por el hombre a lo largo de la historia o, dicho de otro modo, la totalidad del proceso histórico de desarrollo o del contenido mismo de lo absoluto en su devenir. De esta manera, la filosofía, como la forma más pura y elevada del espíritu,¹³ ha de constituir la historia y la actividad constante de éste en su acto de pensarse y conocerse “progresivamente” (Hegel 1993, 10, 12) a sí mismo, el cual se determina con entera libertad según el grado de conciencia que tenga de sí y de los contenidos y formas del conocimiento universal que esté disponible en su momento, en su propia época.

Lo absoluto, en tanto sujeto o espíritu, es automovimiento, proceso consciente de devenir otro consigo mismo, y la filosofía es en su concepto la exposición racional y detallada de este movimiento. En tanto forma o expresión de lo absoluto es ella también movimiento dialéctico y negativo constante; por lo tanto, se desenvuelve a su vez como sujeto, como *espíritu* y, en consecuencia, como *devenir*. Ni lo absoluto ni la filosofía son conceptos trascendentales (vacuos, formales, en pleno abstractos) sino profundamente *históricos* (Hegel 1999 67, 76; 1993 472-473); por tal motivo, se definen necesariamente a partir de las determinaciones reales o concretas del mundo; pero no se reducen a éstas, es decir, no permanecen anclados a su negación o determinación actual y específica, sino que se esfuerzan constantemente por superar cada estado de limitación en aras de alcanzar niveles o formas superiores acordes con sus conceptos —así lo llevan a cabo a lo largo de la historia los hombres *formados* (no necesariamente filósofos) *en quienes el espíritu es algo activo* (Hegel 1999 59). En el concepto de absoluto y en la filosofía está contenida la totalidad de las determinaciones del saber y de toda la historia misma con las que guardan una relación determinante y esencial para su propia configuración conceptual. Estas determinaciones constituyen el contenido de estos conceptos, las cuales deben ser comprendidas progresivamente en el marco racional del pensamiento especulativo: unificando y reconciliando los criterios y elementos existentes pero teniéndose en cuenta al tiempo sus diferencias, esto

¹³ Es sabido que Hegel muestra como formas del espíritu absoluto en primer lugar el arte, luego la religión, y por último, como su máxima expresión, la filosofía. Esta división se hace explícita en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

es, la posibilidad de nuevas relaciones, escisiones y contradicciones¹⁴ a partir de la negatividad de sus naturalezas y la del pensamiento que los piensa. *En lo Absoluto* todo es constante devenir, y la historia del pensamiento del hombre debe entenderse por ende atendiendo a la naturaleza de este devenir, es decir, de modo esencial, conceptual, en este marco dinámico y universal que lo absoluto es. A la filosofía le corresponde llevar a cabo tal labor conceptual.

A la pregunta de si lo que se ha producido en la historia son filosofías, diversas y opuestas unas a otras o, por el contrario, formas históricas de la filosofía en devenir, la respuesta es la segunda, si se tiene por fundamento todo lo anterior. La razón de ello estriba en que hay que diferenciar una filosofía particular, es decir, un sistema filosófico determinado surgido en una época particular con unas determinaciones específicas y unos problemas propios de la *concepción* genérica que se tiene de ésta como la máxima expresión de lo absoluto en su *despliegue* y, en consecuencia, del carácter profundamente histórico y especulativo que le caracteriza. La filosofía no ha de ser entonces sólo el nombre particular que se le da única y exclusivamente a un sistema de pensamiento determinado en una época determinada —ello para criticar a quienes se denominan la verdadera y única filosofía y hacen absoluta abstracción de todas las demás formas de saber—; ni mucho menos ha de llamarse filosofía al ejercicio mental de quienes les gusta aventurarse inspiradamente en resolver los enigmas de la vida por vía de la fe o del mero sentimiento (*cf.* Hegel 1993 10-11). Por el contrario, la filosofía corresponde, *stricto sensu*, a la *labor conceptual que se encarga de expresar sistemática, amplia y rigurosamente el devenir* del pensamiento autoconsciente de los hombres que se han esforzado a lo largo del tiempo por conocer y expresar la realidad; corresponde al *conjunto universal y espiritual* del saber humano (sin exclusión alguna) que ha devenido (transformado) históricamente y se ha establecido y organizado de múltiples maneras en el modo de sistemas filosóficos, ciencias, disciplinas específicas o como algún tipo de saber en especial (artes, oficios)¹⁵; corresponde al modo de pensamiento especulativo que pretende superar

¹⁴ Si algo es característico y determinante en la diferencia que existe entre el entendimiento y la razón es que el entendimiento se esfuerza por evitar la contradicción y la razón en cambio la asume y construye a partir de ella. Específicamente, el principio de no contradicción del entendimiento “concibe un mundo de identidades finitas, gobernado por el principio de la identidad y de la oposición. Cada cosa es idéntica a sí misma y no a otra cosa (el predicado de un objeto o de un sujeto no puede ser contradictorio con aquello de que es predicado), y en virtud de su identidad es opuesta a todas las demás cosas” (Marcuse 49, el paréntesis es mío). Por el contrario, para la razón, gracias a su punto de vista y proceder especulativo, es posible asumir y superar la contradicción; por ello, no teme a ésta, no la evita, sino que la ve como necesaria.

¹⁵ La inclusión de estos últimos conocimientos en dicho conjunto universal que es la filosofía, debe entenderse como determinaciones concretas de una cultura o época en particular que han tenido o pueden tener influencia sobre las producciones intelectuales y las formas de pensamiento más elevadas de la misma. La importancia que tuvieron las artes y oficios en las civilizaciones antiguas son la mayor muestra de ello. Para Hegel, el desarrollo o evolución del pensamiento filosófico en

las unilateralidades y demás limitaciones de la reflexión —en la medida de lo posible— para poder expresar las cosas en su verdadero concepto y no a partir de criterios particulares (cf. *Ibid.*, 57-8), meramente subjetivos; corresponde, en última instancia, *al sistema de pensamiento que deviene sobre el saber universal-histórico en su devenir: lo absoluto.*

Lo que se puede apreciar entonces desde este punto de vista en la “*historia universal*”,¹⁶ no son repentinas apariciones de diversas y contradictorias filosofías, sino diversas formas históricas del proceso de desarrollo de la filosofía. La filosofía ha devenido de múltiples formas, según las determinaciones y condiciones que le han sido propias en cada momento y los tipos de contenidos de su propio saber; y dichas formas y contenidos no son aniquilados y burlados con el pasar del tiempo como meros ejercicios intelectuales, sino apropiados y examinados con rigurosidad por las nuevas épocas, re-pensando nuevamente sus problemas, *volviendo sobre sus fundamentos* (Cf. Hegel 1976 66) y dando solución, en lo posible, a sus respectivas limitaciones. La mirada especulativa o racional de la filosofía sobre su propia historia le permite ver no una *diversidad contradictoria de meros sistemas filosóficos, sino fundamentalmente el desarrollo progresivo de la verdad* (Cf. Hegel 1993, 8) en su propio concepto.

Finalmente, la filosofía, por ser especulativa, esto es, reflexión de tipo *conceptual*, “debe guardarse de ser edificante” (Hegel 1993, 11), de formular principios últimos o recetas para las demás ciencias (como ideas fijas y ahistóricas); debe cuidarse de dar rienda suelta “a la genialidad de las ideas profundas y originales y de los altos relámpagos del pensamiento” (*Ibid.*, 46); debe olvidarse de ser profética, de promulgar verdades únicas; “dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser [realmente] *saber real* [conceptual]” (*Ibid.*, 9).¹⁷ Debe dedicarse por el contrario, en lugar de tales peculiaridades, única y exclusivamente a aprehender en su totalidad la *sustancialidad espiritual* que configura el presente, el saber universal que ha devenido de múltiples formas a lo largo de la vida de los hombres, como un *resultado* genuino del

modo alguno se ha dado al margen de las determinaciones históricas. Por ello le compete también a ella develar este tipo de determinaciones en su devenir. En ello consiste precisamente la historicidad que le es esencial al pensamiento filosófico.

¹⁶ Para este concepto hegeliano operan los mismos criterios de diferenciación entre una concepción producida por el entendimiento y una por parte de la razón. Así pues, la “*historia universal*” hace referencia al punto de vista que concibe la misma como un todo orgánico en devenir, en la cual todas sus partes (hechos) están intrínsecamente relacionadas las unas con las otras y no predomina una perspectiva unilateral y limitada con respecto al grado de importancia de unas y otras. Se ampliará este aspecto en la sección siguiente.

¹⁷ La crítica acérrima de Hegel a estos modos de pensamiento e intereses que se hacen pasar por filosóficos, puede verse con toda claridad en la primera y última parte del prólogo a su *Fenomenología del espíritu*.

movimiento constante y progresivo de lo absoluto en el tiempo, cuyas diversas manifestaciones constituyen su propia historia.

3. Devenir como totalidad

3.1 El concepto de totalidad

El punto final de este escrito hace converger todos y cada uno de los temas hasta ahora tratados. Para comenzar, la totalidad es para Hegel algo más que una mera categoría lógica u ontológica con la que opera la reflexión en general; es, desde el punto de vista de la razón, necesaria y esencialmente *devenir real*, esto es, movimiento dialéctico constante susceptible de ser expresado en su concepto. La *totalidad en su concepto* da cuenta de la dinámica interna y orgánica de sí misma impulsada por su propia negatividad intrínseca, esto es, da cuenta de todas las posibilidades y tipos de relaciones que puedan surgir y/o hayan surgido entre sus partes —sean cosas o conocimientos—; de los fines de la reflexión y de todos sus resultados alcanzados a través de los tiempos; de la totalidad de las determinaciones del conocimiento; en fin, de la totalidad misma de lo existente y del saber en su sentido más amplio. Por supuesto, cabe anotar que se trata de una totalidad que sólo puede ser conocida desde sus partes, ya que debe ser construida para la conciencia por la actividad especulativa de la razón al igual que lo hace con lo absoluto.

La amplitud de este concepto permitiría —por supuesto desde la obra de Hegel— abordarlo de diferentes maneras, a saber, desde lo lógico, lo ontológico, lo cuantitativo, lo cualitativo, lo geométrico, lo histórico, etc. Pero, por lo que respecta a los intereses de este escrito, se hará tan sólo desde una óptica general haciendo alusión a su proceso de configuración como concepto y la unidad especulativa que con él se alcanza. Estos últimos aspectos se tratarán en consonancia con las características mismas que se le han dado a la filosofía como expresión de lo absoluto, para poder ver a ésta deviniendo como una totalidad. Será para ello necesario hacer entonces una nueva diferenciación entre el punto de vista del entendimiento y el de la razón, con respecto al tratamiento de este concepto.

Para Hegel, una totalidad concebida por el entendimiento es una totalidad escindida en sí misma en la cual sus elementos, además de encontrarse separados, se oponen unos a otros radicalmente como consecuencia del principio de identidad abstracto que rige para cada uno de ellos: *toda cosa es idéntica consigo misma, y por ello, opuesta a las demás cosas*.¹⁸ Dichas cosas, elementos o contenidos que conforman esta totalidad, permanecen en la escisión puestos uno al lado del otro sin

¹⁸ Véase sobre la crítica de Hegel a la “Identidad abstracta o formal” del entendimiento tanto su escrito sobre la Diferencia (1990 37-44) como el segundo capítulo del libro segundo de su Ciencia de la lógica.

una relación intrínseca determinante, y es justamente en el intento de relacionarlos estrechamente para develar la consistencia de cada cual frente a los otros, que se resisten éstos absolutamente contraponiéndose entre sí. Dicha contraposición no es en modo alguno para el entendimiento el preludio necesario de la superación de ambos elementos, sino por el contrario, el preludio a la absolutización de uno y la aniquilación del otro, unilateralmente.

La totalidad producida por el entendimiento es una totalidad fragmentaria en donde, a causa de su reflexión *separadora* y la unilateralidad en su pensamiento y procedimientos, no ve la unidad de un todo orgánico en movimiento, sino múltiples contradicciones entre cosas y formas distintas de él en la totalidad de las determinaciones del pensamiento, esto es, en la diversidad de las cosas del mundo, en la diversidad de conocimientos, propuestas y perspectivas existentes, en la diversidad de formas en que la filosofía ha devenido, en todas y cada una de las manifestaciones de lo absoluto en el tiempo, pensamiento (Cf. Hegel 1993 8, 10). Para el entendimiento, lo verdadero es una cosa y lo falso es otra; no hay posibilidad de reconciliación, -la afirmación de algo constituye inmediatamente la negación de lo otro. Mas para la razón —y aquí se empieza a poner de relieve en este punto la diferencia—, que tiene como tarea y fin la reconciliación y unificación de los opuestos, “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa a sí misma mediante su desarrollo” (*Ibid.*, 16); es resultado y no algo inmediato. Lo verdadero existe, es real (deviene), y “lo falso sería lo *otro*, lo *negativo* de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es [también] lo verdadero” (*Ibid.*, 27). *En la sustancia viva todos los contenidos son verdaderos en tanto formas (relacionadas entre sí) de su propio devenir.* De la misma manera ha de decirse y entenderse entonces con respecto a oposiciones como negativo y positivo, sujeto y objeto, todo y parte, etc. *Lo uno sólo es en virtud de la relación con lo otro*, y no cada uno por sí mismo, aislado, como lo es en el todo del entendimiento. Así que, atendiendo precisamente al significado de esta *unidad reconciliada* lograda por la actividad de la razón, que se alcanza y produce en lo absoluto mismo, *en el todo*, no debieran ya, según Hegel, afirmarse o determinarse (fijarse) con tanto ahínco las diferencias existentes entre los elementos del conocimiento cuando bien ha sido superada por la razón la perspectiva unilateral (cf. *Ibid.*, 27-28) del pensamiento filosófico.

De manera que el concepto de totalidad en Hegel, para alcanzar y dar cuenta de estos resultados especulativos, ha de ser también en sí mismo lo absoluto, esto es, poseer la fundamental característica de tener movimiento propio, capacidad de autodespliegue, de autoconfiguración con lo otro, de autonegación, de autoproducción. Como concepto, incluye en sí mismo el todo y sus partes, y es consciente de que sólo se constituye como todo a través de sus partes (manifestaciones); y a la vez éstas, son lo que son en tanto concebidas como partes de este todo (de lo contrario serían como rocas arrojadas y olvidadas en el camino

recorrido por el espíritu, sin valor alguno para la reflexión), las cuales encuentran su fundamento y racionalidad en la naturaleza (negativa) y *vitalidad suprema* (movimiento dialéctico) del todo hacia *sí mismo*.

La totalidad concebida por la razón es la *totalidad restaurada, concreta, especulativa, aquella* que anunciaba Hegel como tarea de la razón en el escrito sobre la *Diferencia* (1990, 23) y expuesta y desarrollada paulatinamente alrededor de toda su obra. Esta totalidad restaurada constituye el objeto y fin de la filosofía, que debe pensar y exponer sistemáticamente; pues, dicha totalidad constituye lo absoluto mismo en su sentido más amplio, y la filosofía, se reitera, en cuanto expresión (forma, manifestación) de este absoluto, debe pensarlo y exponerlo sistemáticamente. Así es como se encuentran relacionados esencialmente los conceptos de totalidad y filosofía. “El automovimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe” (Hegel 1993, 47); *lo verdadero* (lo absoluto), que *es el todo*, “sólo es real como sistema” (*Ibid.*, 19), esto es, como la filosofía misma (Rendón, 54).

3.2 La filosofía como totalidad

“La filosofía, es el pensamiento que se piensa a sí mismo” (Flórez 1983, 393), es espíritu. El espíritu es esencialmente automovimiento y autoconciencia, “su existencia consiste en tenerse a sí mismo por objeto” (Hegel 1994, 62) y su fin supremo es llegar a conocerse a sí mismo como lo que esencialmente es (Hegel 1993, 473), llegar a alcanzar su concepto. Este acto de llegar al conocimiento de sí se desarrolla como un devenir en la historia mediante “fases” distintas (1994 76) en las cuales se va acercando progresivamente a su verdad. La filosofía, como el pensamiento que se piensa a sí mismo, consiste en el propio despliegue autoconsciente del espíritu en el tiempo. Ella es este todo desplegado y también su respectiva exposición sistemática.

La filosofía, como forma autoconsciente del espíritu (absoluto) y como espíritu mismo, es un todo desplegado incesantemente en el tiempo, una totalidad en movimiento que se tiene a sí misma por objeto. En su devenir no hace otra cosa que volver constantemente sobre sus contenidos, problemas y fundamentos específicos, los cuales se han desarrollado y ‘fijado’ a lo largo de la historia de los hombres en la forma de sistemas filosóficos. La filosofía es un pensamiento universal *transitando*,¹⁹ *es una totalidad histórica en devenir*. Como devenir

¹⁹ En alemán, *übergehen*, generalmente traducido por transitar, también significa una acción de cambio o transformación; lo cual indica en este caso, que no se trata simplemente de un tránsito pasivo y superficial el que realiza el espíritu, como si fuese tan sólo un espectador de su propio despliegue; sino que por el contrario, padece realmente sus momentos cada vez que tiene que negarse a sí mismo para superar sus propias limitaciones. Para el espíritu, dicho tránsito en la historia constituye la apropiación de su constante devenir otro consigo mismo y la superación y recogimiento de estos momentos transitados.

autoconsciente y total no hace abstracción de nada ajeno o extraño a sí, sino que se lo apropia medítadamente como momento o elemento necesario de su propio devenir, como manifestación misma de lo absoluto al que tiende esencialmente y el mismo que ella sistemática y conceptualmente expresa. Como pensamiento especulativo, no teme a la negación que experimenta en cada fase histórica, no la abstrae, no se refugia en su interioridad, sino que se relaciona intrínsecamente con ella, con el conjunto de contenidos y conexiones entre motivaciones, conocimientos, recursos, obstáculos y necesidades específicas que cada época le ofrece (cf. Flórez 1984, 384, 386), los cuales actúan como impulsores de cambio y determinaciones de su actual y próxima configuración. La filosofía como totalidad no puede hacer pues abstracción de ninguno de los momentos o fases de su devenir. Sus fases o momentos se encuentran expuestos y configurados en la historia como sistemas filosóficos; sistemas que a su vez dan cuenta de otro tipo de determinaciones propias de la época en que respectivamente surgen.

Cada sistema filosófico es “hijo de su tiempo”, y por ello, no puede saltar sobre él. Su tiempo, sus ideales, limitaciones y capacidades son la riqueza y contenidos del mismo. El espíritu se encuentra encarnado en cada sistema filosófico que ha surgido. Pero esta riqueza es a su vez lo que él mismo ha sido a través del tiempo, es decir, su historia. Y la riqueza, objeto y punto de partida de la filosofía es la historicidad y configuración actual del espíritu, es decir, el todo mismo: ciencias, culturas, tipos de arte, diversidad de religiones; individuos, Estados, épocas, etc., todo lo que ha interesado e interesa todavía al hombre (Hegel 1994, 59). *La filosofía es la historia expresada en conceptos y la conciencia sobre el proceso de desarrollo* de los mismos.

El punto de vista de la razón en el que se encuentra situada la filosofía es el que le permite ver la totalidad de la historia como un todo orgánico, es decir, en el que cada uno de sus elementos está relacionado intrínsecamente con los otros y son momentos necesarios en y para la configuración de ésta como totalidad. La filosofía misma es un todo orgánico no distinto de aquel,²⁰ sino como un todo que se ha hecho conciente de sí en tanto espíritu. Como espíritu ha vuelto sobre sí misma y ha comprendido la naturaleza y dinámica de su devenir; se ha convertido en “una totalidad que se comprende a sí misma” (*Ibid.*, 76, énfasis mío), una unidad diferenciada (que contiene lo contrapuesto) en la que confluyen todos sus momentos pasados y por venir. La comprensión que alcanza de sí misma como una totalidad orgánica en devenir parte de la visión retrospectiva y especulativa de su propia historia, pero no como una historia particular, sino como el recorrido en pleno que ha hecho lo absoluto mismo a través de los tiempos. El sistema

²⁰ Aunque la filosofía tenga su propia historia no puede hacer abstracción de la totalidad histórica humana en la que se ha desarrollado. Su misión no es sólo comprenderse a sí misma sino además comprender la historia total y diversa en la que se ha expresado y se sigue expresando lo absoluto en cuanto espíritu. Como totalidad tiene que contener y expresar en sí todos y cada uno de los elementos que sean determinantes para la reflexión filosófica.

filosófico que haya alcanzado tal tipo de comprensión constituye la forma más sustancial y acorde con el concepto de la filosofía misma.

A propósito, Hegel advierte con claridad:

Por una parte, la historia de la filosofía muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo *una sola filosofía* con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, *son solamente ramas de uno y el mismo todo*. La última filosofía, según el tiempo, es el *resultado* de todas las filosofías anteriores y ha de *contener* por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta. (2000, §13, énfasis mío)

En conclusión, la filosofía no es diferente de su objeto de reflexión y de lo que representa: lo absoluto en su proceso de desarrollo o devenir, sino que asume también progresivamente sus características en la medida en que se acerca a su concepto; entre ellas, se cuenta la de ser un movimiento dialéctico autoconsciente y la de devenir como una totalidad, *pero esto sólo es posible y comprensible desde el punto de vista de la razón y a través de su proceder especulativo* (cf. Hegel, 1990, 16-17).

Bibliografía

- Flórez, Ramiro. *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.
- Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna: La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998, págs. 549-550.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1976.
- _____. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Traducción y notas de María del Carmen Paredes, Madrid: Tecnos, 1990.
- _____. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México-Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de Julián Marrades. Barcelona: Altaya, 1994.
- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. Jose Gaos. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2000.
- Ipland G., Jerónima. *El concepto de Bildung en el Neohumanismo alemán*. Huelva-España: Andaluza, 1998.
- Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*. Traducción de Julieta Fombona y Francisco Rubio Llorente. Quinta edición, Madrid: Alianza, 1980.
- Ramírez, Carlos A. “‘Querer es el ser originario’”. La Genealogía de la razón en Schelling”, en: *Revista Estudios de Filosofía*, 38 (Agosto de 2008): 171-196.
- Rendón, Carlos E. “El devenir de Hegel hacia la Fenomenología del espíritu”, en: *Revista Ideas y Valores*, 137 (2008): 41-61.

Vierhaus, Rudolf. “Formación (Bildung)”. Traducción de Juan Guillermo Gómez García, en: *Separata Revista Educación y Pedagogía*, vol. XIV, 33 (mayo-agosto de 2002).

Vilanou T., Conrad, “La formación entre la tradición y la diferencia: humanismo, hermenéutica y diálogo”, en: *Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 202 (abril-junio 2005).