

CLASES INICIALES DE INTRODUCCION A LA FILOSOFIA *

CARLOS LUDOVICO CERIOTTO

Este trabajo ha sido redactado con el fin de organizar algunos temas básicos para un curso de Introducción a la Filosofía.

Pueden descubrirse en él, si se quiere, dos deficiencias. Como presentación del pensamiento de Hegel es insuficiente. Como clases de un curso introductorio no alcanza toda la claridad que hubiera deseado. Ha de tenerse en cuenta que estas páginas no iban dirigidas inmediatamente a los alumnos, sino que, en primer lugar, querían fundar un diálogo con ellos que, a lo largo de un semestre, podía superar esas dificultades.

No se debe descuidar, tampoco, su carácter "inicial" y "programático". En varios pasajes se prometen esclarecimientos o análisis que no aparecen luego o lo hacen muy brevemente. Ellos debían encontrar su lugar en la clase, en el análisis de los textos escogidos.

C. L. C.

§ 1. Una "introducción, una "propedéutica", en el orden de la filosofía, debe ser ella misma filosófica. Debe ser ya filosofía. Demasiadas veces se cree que una iniciación es algo "previo" y, en tanto que tal, relativamente "ajeno" respecto de aquello a lo que inicia. Si es "previo" no es todavía aquello a lo que se apunta y esto lo configura

(*) Damos a conocer las lecciones de *Introducción a la Filosofía*, del Prof. Carlos L. Ceriotto (curso del año 1973), quién falleció el 16 de junio de ese mismo año.

como "ajeno" o, con menos fuerza, "exterior" al fin que se persigue. Pero ya la determinación de algo como "previo" o "exterior" supone en ello la presencia, tácita o anónima (y que se habrá de hacer explícita) de aquel ámbito al cual se intenta ingresar y la introducción se mueve ya dentro del mismo, deja de ser meramente "previa" o "exterior". Cabe, sin embargo, la posibilidad de que algo denominado "introducción" sea efectivamente ajeno al cuerpo mismo del complejo o estructura de cuestiones, pensamientos, tareas o actitudes cuya apropiación se busca hacer efectiva. En tal caso, no se trata de una verdadera introducción. Se permanece fuera, extraño, y el ingreso no se cumple. Este tipo de iniciaciones crea, más bien, dificultades; obtura la posibilidad del acceso y se convierte en lo contrario del proyecto explícitamente anunciado. En el caso del pensamiento filosófico, este tipo de "introducción" no pasa de ser un mero catálogo de nombres, fechas y "opiniones" que, en verdad, ape'lan exteriormente sólo al esfuerzo memorativo y, de hecho, nada tienen que ver con el pensar en sentido estricto. La filosofía, sin embargo, es la forma más alta del pensamiento y únicamente ingresamos en ella ejerciéndola, haciendo de ella una experiencia. No se debe creer tampoco que esta experiencia es, en todos sus niveles, cosa reservada a unos pocos privilegiados y que el pensar filosófico se prefiere exclusivamente en un lenguaje esotérico que sólo algunos iniciados alcanzan o que se mueve en un ámbito de cuestiones y conceptos "abstractos", "abstrusos", cuya vinculación con nuestra vida es escasa o nula y siempre difícil de percibir. Por el contrario, pienso que la filosofía es una forma profundamente humana de vivir. La experiencia filosófica es una progresiva marcha de nuestro espíritu hacia una totalidad, hacia un absoluto, desde donde puede emanar una luz capaz de esclarecer todas las dimensiones de nuestra existencia propiamente humana. Es, de algún modo, lo que proclamaba ya Platón cuando entendía el pensar dialéctico como un ascenso hacia lo absoluto, que reclamaba una cierta "conversión" del alma hacia lo no-sensible y que tenía, como movimiento integrante aunque en sentido inverso, el descender hacia lo sensible y concreto para iluminarlo, para poner a luz su verdad por su vinculación con aquel absoluto. La filosofía no es ajena a la vida; es la misma vida humana en el progresivo esfuerzo por conocerse a sí misma en lo que en verdad ella es.

Esta experiencia del pensamiento puede presentar dificultades, no lo niego. Pero no derivan todas ellas de la naturaleza del mismo, sino casi siempre de las condiciones iniciales en que nos encontramos; en algunos casos son ellas un obstáculo —nuestra falta de léxico, por ejemplo, que hace difícil un texto filosófico—, en otros, dificultan aquella "conversión" del espíritu reclamada por Platón y no ofrecen estímulo suficiente para emprender esa experiencia pues no somos ya capaces de advertir la necesidad de realizar ese esfuerzo de autocon-

ciencia. Hoy, en especial, vivimos la más de las veces sordos o ciegos a los problemas decisivos de nuestra existencia. Somos llevados, arrastrados, por una cantidad creciente de intereses e incitaciones cuya última consecuencia se traduce en un vivir sonámbulo en la ignorancia de nosotros mismos. Nuestro mundo nos ofrece efímeros resultados a corto plazo que parecen llenar la vida pero que conducen a vaciarla progresivamente hasta el cotidiano aburrimiento, la anónima falta de auténticos intereses, el hastío y la angustia que llevan a buscar sucedáneos, también efímeros, que sólo consiguen aumentar nuestra oscuridad y nuestra alienación, nuestro enajenamiento, ya que, carentes de una clara conciencia de nuestro ser, no sabemos ya qué o quiénes somos, y esta ignorancia nos hace impotentes para perseguir aquellos fines, para asumir aquellos proyectos que podrían llevar nuestra humanidad, nuestra vida, a una forma no voy a decir "feliz" pero sí más auténtica, más nuestra. Aunque esa autenticidad deba traducirse en el esforzado y penoso entregarse a aquellos que experimentamos como nuestra vocación; es decir, a aquellos que somos en nuestra más honda intimidad. Es decir, por fin, a ser hombres de verdad. Razón de más, entonces, para que intentemos ver qué puede hacer por nosotros la filosofía como forma de pensar que culmina en la más alta conciencia de nosotros mismos.

Ya que la filosofía, tal como la entendemos, es una progresiva toma de conciencia que puede quizás llevarnos a descubrir un absoluto que en nosotros se manifiesta y somos, es ella un movimiento que tiene sus momentos iniciales y sus pasos subsiguientes. Esos primeros momentos son ya filosofía y de ellos tiene que ocuparse, si quiere ser de veras, una "introducción a la filosofía".

§ 2. Esos primeros pasos en el movimiento de la filosofía pueden ser considerados de diversa manera. Se podría inclusive decir que según sea la filosofía que se profesa así se discriminarán esos primeros momentos. Hay, con todo, requisitos ineludibles cuya fundamentación se verá más adelante. Uno de ellos es acudir a las fuentes. La filosofía, veremos, tiene como todo lo humano, una historia. Esa historia del pensar filosófico se manifiesta y ha manifestado de multiformes maneras. En verdad, la historia de la filosofía en sentido restringido es el aspecto o, mejor, la dimensión de profundidad y autoconciencia de la total historia del hombre. Se dirá que ha habido hombres, sociedades, pueblos y civilizaciones antes de la aparición de la filosofía. Y es cierto. Pero sobre esto tendremos que volver ya que su esclarecimiento no puede darse ahora pues requiere haber dado algunos pasos en el sendero filosófico. Podría adelantarse que, antes de la aparición

de la filosofía, el pensamiento se manifiesta en formas diferentes —“misterios”, “mitos”, “religiones”— que, desde una perspectiva ulterior se ven como momentos “preparatorios” de la forma filosófica. La filosofía misma, hemos dicho, se ha producido a lo largo de su historia de diversas maneras. Hay, sin embargo, una relativamente privilegiada: los escritos en los que los filósofos han dado expresión a la manifestación del espíritu propio de su época. Nuestro ingreso en la filosofía no puede andar con rodeos; debe entrar ya inicialmente en el pensamiento mismo y eso no se logra ni con “manuales” ni con “visiones panorámicas” o “cuadros esquemáticos”, sino en los textos mismos en los que el pensar filosófico se ha vertido y, según mi manera de entender el lenguaje, ha llegado en ellos a su acabamiento, a su encarnación o realización. Iremos a los textos, pues. A unos pocos que creo pueden ejemplificar cabalmente nuestra manera de concebir el pensar filosófico y que, como debe suceder necesariamente, pueden dar luz sobre ciertos rasgos del pensar en general y en los que se verá cómo la filosofía puede llegar a iluminar hasta lo que podríamos considerar aspectos triviales de nuestra vida cotidiana.

§ 3. Las obras en cuya exposición, interpretación y discusión trataremos de hacer posible una cierta familiaridad con el pensar de la filosofía son muy pocas: las **Meditationes de Prima Philosophia** de Descartes, filósofo del siglo XVII; los **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik** y la **Kritik der reinen Vernunft** de Kant, pensador de lo que en Alemania, su país, fue llamado “Aufklärung” y en Francia “Siècle des lumières” o “Illustration”, es decir, del siglo XVIII; y dos textos del siglo XIX: la **Einleitung in die Geschichte der Philosophie** de Hegel y el **Discours sur l'esprit positif** de Comte. No se ha de pensar que nos ocupamos de autores y obras “del pasado”. Uno de los “resultados” que espero de este curso es que se vea que, aunque se pueda hablar de “filosofías”, no hay, a lo largo de la historia, sino una filosofía que se va desplegando y concretizando y, a la vez, enriqueciendo al asumir las dimensiones de verdad de los momentos precedentes. Filosofía que, aunque pueden distinguirse en ella diferentes épocas o momentos, es siempre “una” pues su desarrollo es un proceso de sistematización, de “com-posición” [“syn-thesis”] y organización del pasado filosófico en una estructura dinámicamente unitaria que permite decir que “la filosofía es un sistema en el desarrollo”, según la expresión de Hegel¹. Esta unidad histórica de la filosofía hace posible

(1) HEGEL, “Einleitung in die Geschichte der Philosophie”, ed. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1966, p. 33: “So ist die Philosophie System in der Entwicklung”.

fundar nuestra afirmación de que —también con palabras de Hegel— “nuestra filosofía de ahora es el resultado del trabajo de todos los siglos”² o que “la última filosofía es el resultado de todas las anteriores” y que, en esa historia, “nada se ha perdido; todos los principios han sido conservados”³. En este sentido, pues, **toda filosofía es contemporánea**. Y los siglos XVII, XVIII y XIX no son un “perdido” o “perimido” pasado, son “momentos” que se conservan en la más reciente filosofía. A lo que podemos agregar que el siglo XIX está tan presente para nosotros —¡hombres casi de fines del sigloXXI!— que todavía vivimos de lo que él nos ha transmitido. Que sin él —esto, es cierto, vale para toda la historia, pero con mayor razón para el siglo que nos precede inmediatamente— no podríamos comprender nuestro propio siglo ni siquiera en lo que parecen sus rasgos más propios: la técnica y los movimientos políticos, por ejemplo.

§ 4. La elección de esos autores y esas obras tiene además otra razón. No vamos a ocultar que hay, para nosotros, elementos en la filosofía de Hegel que consideramos entre los logros más fecundos en la historia del pensamiento ya que, por lo menos, permite comprender la unidad en la diversidad histórica de la filosofía y, así, salvar la continuidad histórica de la verdad, tema sobre el que queremos meditar en este curso. Rescatar la validez de las múltiples manifestaciones de la verdad en su despliegue histórico no es poca cosa. De ello depende la posibilidad efectiva de todo intento de pensar riguroso, el despeje de múltiples aparentes aporías y callejones sin salida y la comprensión de la historia humana como un movimiento animado por un verdadero **progreso**.

El pensamiento de Hegel surge en un enfrentamiento con todo el pasado filosófico que en él confluye; pero, muy particularmente, con el filósofo de la época llamada “Edad Moderna” que es habitual hacer comenzar con el Renacimiento (entre paréntesis: hay quienes —Sepich, p. ej.— llaman “filosofía antigua” a toda la anterior a Hegel y quien —Garaudy— ve en nuestro tiempo el surgimiento de una nueva época histórica respecto de aquella que va desde el neolítico hasta el término de la Modernidad, lo que muestra la labilidad y contingencia de la

(2) HEGEL, op. cit. ed. cit., p. 61-62: “...daB unsere **jetzige** Philosophie das **Resultat** alle Jahrhunderte ist”.

(3) HEGEL, “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”, en “Werke”, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, vol. 20, p. 455: “Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten”.

división de la historia en "edades", "siglos" o "decenios"). De entre los filósofos de esa edad "moderna", Descartes y Kant representan nítidamente momentos divergentes del pensamiento cuya unidad "sintética" o "composición" se logra en Hegel. Y lo que interesa no es solamente exhibir lo que se podría tomar como un "período" de un determinado momento de la historia de la filosofía. En muchos más: es una fase resueltamente **decisiva**; vemos en la contraposición (antítesis) entre Descartes y Kant y su composición (síntesis) en Hegel la manifestación de un momento del espíritu, de un pensamiento, de extraordinaria fecundidad para solventar buena parte de los errores y equívocos que se han dado y se dan respecto de la naturaleza de la filosofía y su historia.

Ese pensamiento es casi siempre presentado como un "método" y lo es efectivamente si con **este término** no entendemos, como es corriente, una suerte de "receta", una serie de "reglas" que se deben aplicar casi mecánicamente para alcanzar una meta propuesta. No se advierte que esas reglas o preceptos sólo pueden ser formulados retrospectivamente al reflexionar sobre el camino que nos ha llevado hasta un cierto fin. Y "método", justamente y según su sentido originario, significa eso: "camino", "vía", "senda". En este caso ese camino no es, como la receta, exterior al proceso, sino el movimiento mismo del espíritu que alcanza un punto de autoconciencia en el que comprende la esencia de ese movimiento o desarrollo histórico. Si se lo toma como pre-scripto o pre-cepto se lo priva de su carácter "viviente" que es su devenir, despliegue o desarrollo. Esta nueva manera de ver las cosas, la humanidad y su historia entera no en su aparente carácter estático, sino en su efectiva transformación o movilidad, recibió del mismo Hegel —que se vale de un término creado por Platón— el nombre de **dialéctica**. Cuando hoy se escucha o se utiliza este vocablo, se suele siempre pensar en Marx, el marxismo o el "materialismo dialéctico". Pero Marx lo tomó de Hegel y aunque afirmó que su dialéctica era lo directamente opuesto [das Gegenteil] a la hegeliana, su total inversión, conservó —tuvo que conservar (en un diferente contexto), de lo contrario no hubiera podido proponer su interpretación de la historia— conservó, repito, lo que en ese pensamiento hay de mayor poder revelador, esclarecedor: **el rasgo positivo, motor y creador, de la negación, de la antítesis, de la contraposición.**

§ 5. No podemos, todavía, presentar los fundamentos o principios de los que surge esta idea de Hegel. Ello sólo se podrá realizar una vez que hayamos examinado lo que Descartes y Kant han expresado sobre la naturaleza de la verdad y sobre nuestro modo y posibilidad

de acceder a ella o de que ella se manifieste en nosotros. Queremos, por ahora, tan sólo apuntar algo sobre un problema que nos toca decisivamente en todos los niveles y dimensiones de nuestra vida y que, pensamos, sólo logra un estricto principio de solución desde la dialéctica hegeliana cuyo momento central —el rango positivo de la contraposición— ha sido formulado al término del párrafo anterior. Este problema, muy sucintamente enunciado, es el que plantea **la pluralidad de aparentes verdades sobre un idéntico punto y la inclinación irresistible a afirmar que la verdad sólo puede ser una y que la contraposición o contradicción de verdades sólo concluye en la afirmación de una (o ninguna) y la negación excluyente de las demás (o de todas sin excepción)**. Nuestro propósito será mostrar que este problema proviene de una consideración errónea sobre la naturaleza del pensamiento por la carencia de una inspección de su carácter histórico-dialéctico. Ese error o carencia, además, deberá ser exhibido no como una total falsedad, sino como una limitación que tiene su dosis de acierto o verdad que habrá de ser asumida, conservada, en un **resultado o concepto** superador más rico y comprensivo. De lo contrario, recaeríamos en el problema que se intenta solventar. Justamente en esa asunción y conservación enriquecedora en el resultado del concepto especulativo reside la posibilidad de un progreso del pensamiento, de la filosofía.

§ 6. En lo que respecta a la filosofía, Hegel ha formulado así ese problema: "La filosofía es ciencia objetiva de la verdad, ciencia de su necesidad, conocer conceptual y no opinar o entretener de opiniones. Pero, antes que nada, es por cierto un hecho suficientemente fundado que hay y han habido diversas filosofías. Pero la verdad es una; el instinto de la razón tiene ese incurable sentimiento o esta fe. Por lo tanto, sólo una filosofía puede ser la verdadera. Y, puesto que son tan diversas, se concluye que las restantes tienen que ser sólo errores"⁴.

La cuestión que aquí se plantea respecto de la pretensión de verdad de diversas filosofías y la convicción de que la verdad ha de ser

(4) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 27: "Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Aus-spinnen von Meinungen. **Vors Anders** aber ist es allerdings genug ge-gründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. **Die Wahrheit aber ist Eine**; dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur eine Philo-sophie die wahre sein. Und weil sie so verschieden sind, so müssen, schließt man, die übrigen nur Irrtümer sein".

una sola, es algo que podemos encontrar en todos los órdenes del saber o en todos los órdenes del pensamiento. Ya en la vida cotidiana nos movemos dentro de ese "sentimiento" o "fe" de la razón a que alude Hegel. Dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas y si una lo es, la otra debe ser necesariamente falsa, como nos lo enseñan los manuales de Lógica que solemos padecer en la enseñanza secundaria. La noción de verdad que subyace a estas consideraciones es de antigua data y parece, a simple vista, algo innegable y consagrado por el tribunal supremo del "sentido común" o del "sano entendimiento humano". La verdad es la "correspondencia" o "adecuación" de nuestro juicio o nuestra representación con la cosa objeto del juicio o de la representación. Si afirmo "el cerezo ha florecido", es necesario, para que esa proposición o, con más precisión, ese "juicio", sea verdadero que haya, fuera de la representación o imagen que poseo en mi mente, un cerezo "real", fuera de mí, que está, también, "realmente" cubierto de flores. En tal caso, el juicio contrario —"el cerezo no ha florecido"— no puede ser verdadero pues no posee ninguna correspondencia o adecuación con un cerezo real fuera de mí, en el "mundo exterior". Esta concepción de la verdad (cuyo carácter atemporal y estático salta a la vista), que parece no necesitar ninguna clase de fundamentación y cuya validez parece verse de manera inmediata (y por eso habla Hegel de una "fe"), la entiende como una "relación" entre dos cosas" o "substancias" independientes la una de la otra —mi mente o mi entendimiento o mi conciencia y la cosa exterior a ella— que entran en una suerte de unidad en el conocimiento. No es el momento de señalar las dificultades y aporías que esta "obvia" interpretación de la verdad presenta a una inspección más rigurosa. Ya diremos algo sobre esto más adelante. Interesa destacar que lo que hemos comprobado en el más inmediato de los niveles de nuestra relación con las cosas —el conocimiento sensible— puede darse y se da en otros órdenes de conocimiento más "elevados" o "superiores". En el orden de las matemáticas, por ejemplo, no parece compatible la proposición que afirma que por un punto exterior a una recta pasa una sola paralela a dicha recta (como reza el postulado o teorema de Euclides) con las que sostienen (como en las geometrías de Lobachevski y Riemann, llamadas no-euclidianas) que por ese punto pasan infinitas paralelas o no pasa ninguna. El "sentido común", la actitud "natural" (como decía Husserl), cree ver la verdad de la primera de esas proposiciones y excluye como necesariamente "falsas" las últimas dos. En el orden de la teoría política no parece posible afirmar a la vez que la forma óptima de gobierno u organización de un estado sea la democracia representativa, el despotismo ilustrado, la monarquía absoluta, el socialismo "utópico" de Saint-Simon o el socialismo "científico" de Marx, sea en su versión soviética, sea en la maoísta. Si una de esas formas ha de ser la mejor, las demás quedan rechazadas como "errores" o "desviaciones" que se apartan

de la verdad. Una concepción tal de la verdad dio lugar a las agrias polémicas entre los sostenedores de la visión ptolemaica y los de la copernicana respecto de nuestro sistema solar. Sólo una de ellas, se pensaba, "correspondía" con, se "adecuaba" a la realidad misma. En síntesis: una interpretación de la verdad que la entiende como "correspondencia" o "adecuación" entre nuestra representación mental, nuestra imagen o nuestra idea y un objeto sustantivo exterior a ella, debe tender a consolidar necesariamente una sola de las formulaciones de esa relación como "auténticamente verdadera" y a rechazar como "necesariamente falsas" las demás. Cuando admitimos la posible diversidad de puntos de vista, no hablamos ya de "verdad", sino que recurrimos al término menos comprometedor de "opinión". Se pueden tener, pueden haber, múltiples "opiniones" tocantes a un mismo punto, pero sólo puede haber **una** verdad.

§ 7. Si pasamos al orden de la filosofía o de la religión, esa concepción de la verdad acarrea consecuencias de mayor peso. Tanto una como otra son intentos de alcanzar una visión totalitaria, absoluta, del conjunto de la realidad. La verdad o falsedad en cada caso no se limita ya a un campo más o menos determinado y restringido sino que afecta la totalidad de nuestra vida. La validez de la geometría de Euclides o la de las geometrías no-euclidianas puede no tener peso en mi comportamiento humano —Sherlock Holmes, por ejemplo, ignoraba el sistema copernicano pues la distinción entre éste y el ptolemaico carecía en absoluto de valor en el campo de la investigación criminológica—, pero una concepción de la totalidad y el sentido que corresponde a mi existencia singular en ella no puede dejarme indiferente. El sentido de mi muerte personal y el de la muerte en general, mis relaciones con los otros hombres y la dirección que quiero otorgar a mi vida individual y a mi sociedad, el valor de la ciencia y la significación de la creciente tecnificación del mundo, la búsqueda de la riqueza o la de una existencia signada por la sobriedad, la rebelión ante la injusticia o la pasiva "resignación", la dimensión libre o fatalística de mis actos, estos y mil otros problemas dependen de la verdad o falsedad de la filosofía que tengo o de la religión en que creo.

Pero el mayor peso y la mayor gravedad surge del "hecho" ya anunciado: no hay **una** filosofía o sólo **una** religión, hay **diversas**; tanto en el presente como en la historia que en ese presente confluye. Esto, esa concepción unitaria, estática y atemporal de la verdad, esa verdad excluyente, puede llevar a dos actitudes que, en el orden del pensamiento, considero "nihilistas". Con ello quiero decir que una y otra de esas posturas termina por "aniquilar" la posibilidad de un pensa-

miento auténtico, fundante y riguroso. Un pensamiento que pueda, de veras, "formarme" y animar y enriquecer mi vida. Denomino esas dos posiciones con los términos **dogmatismo** y **escepticismo**.

La más notoria, quizás, de las consecuencias de esa manera de entender la verdad ha sido la contraposición polémica y de tendencia excluyente entre esas dos **formas** de considerar la totalidad y el absoluto: la filosofía y la religión. Su enfrentamiento no es cosa sólo de nuestro tiempo. No hay momento en la historia de Occidente, desde la aparición de la filosofía hace unos 2.500 años, en que con mayor o menor agresividad no hayan luchado ambas por monopolizar la posesión de la verdad, sea "subordinando" una a la otra, sea "excluyéndola". Hegel, justamente, ha sido de entre los pensadores más recientes el que ha buscado una síntesis en que se lograra esa "reconciliación" [Versöhnung] entre la fe y la razón especulativa, entre la religión y la filosofía. Su solución ha dado mucho que pensar y con gran frecuencia ha sido rechazada. Quizás por no haber sabido librarse de una actitud "dogmática" en uno u otro campo. Nos restringiremos ahora —algo diremos sobre la religión cuando nos ocupemos del texto de Hegel— al problema de la filosofía.

La actitud que denomino "dogmática" es la que ha sido expuesta, en términos de Hegel, en el § 6, p. 13. Si la verdad es **una** y las filosofías son **diversas**, sólo **una** filosofía es la verdadera y las demás son **falsas**. Ello puede ser afirmado ya de una filosofía de nuestro tiempo o de una filosofía del pasado (como sucede, por ejemplo, en el caso de marxistas, tomistas, "existencialistas", "heideggerianos" y, también, ¡hasta hegelianos!). El dogmático no puede admitir, por principio, que pueda darse en una filosofía distinta de la suya una verdad que no sea idéntica a algunas de las integradas en su sistema. Y, aun en ese caso, podrá argumentar que se encuentra en aquella otra filosofía sólo "accidentalmente" y que es en la suya donde recibe una suficiente fundamentación. Una crítica de esta actitud sólo puede hacerse con precisión una vez que hayamos alcanzado una visión diferente y más amplia de la verdad y de lo real. Pero, como argumento meramente provisorio, podemos preguntarnos: ¿Es efectivamente posible que un solo cuerpo de pensamientos "acapare", digamos, **toda** la verdad? ¿Es verosímil que un pensador o un pequeño grupo de pensadores sean los únicos que han acertado y todo el resto de la humanidad se encuentre, en mayor o menor medida, en el error? Además, una filosofía que pretende detentar con exclusividad la verdad ¿no se cierra a todo progreso y desarrollo creador? Y, si es una filosofía con alguna antigüedad, ¿no se ve obligada, en el mejor de los casos, a una suerte de "Verreinerung" de puntos ya suficientemente trillados? Y, lo que a mi juicio puede ser decisivo, una tal filosofía, ¿no está obligada a considerar que la realidad, el mundo, la vida de los hombres, los problemas so-

ciales y de todo orden no son, siempre, sino monótonas “variaciones sobre un tema” sin que quepa la aparición de algo efectivamente **nuevo**? Es este rasgo el que me lleva a considerar el dogmatismo como una actitud nihilista. No cabe en ella ningún verdadero **progreso**, no hay un **crecimiento**, un **movimiento viviente** del pensar y sin esta **vida**, que no se da por “satisfecha”, el pensamiento muere. Por eso afirmaba Hegel que el espíritu viviente no se satisface con la “sobriedad” [Nüchternheit] del dogmático “pues sólo lo muerto es sobrio y está y permanece a la vez satisfecho con ello”⁵. El pensamiento vivo, en cambio, “es impulso, hambre y sed de verdad, de su conocimiento”⁶. Esta argumentación contra el dogmatismo, con todo, mientras no estén puestos los fundamentos, es solamente provisoria y, sin ellos, puede ser atacada fácilmente.

La otra postura o actitud, igualmente nihilista en el orden del pensar, pues concluye en el rechazo del mismo como manifestación de la verdad, es la denominada **escepticismo**. Hasta cierto punto, considero esta posición relativamente más justificada que el dogmatismo ya que no es sino la conclusión a que ese mismo dogmatismo lleva. Si aceptamos lo que contra el dogmatismo hemos objetado, no se requiere mucho esfuerzo para concluir que **ninguna** filosofía es verdadera y que el máximo logro del pensamiento humano es solamente un saber “verosímil” o meramente “probable”, pero que la certeza o, mejor, la auténtica **verdad** es algo que nunca se puede alcanzar. Esta es la dirección, provisoria, “metódica” inicialmente adoptada por Descartes: “No diré de la filosofía sino que, viendo que ha sido cultivada por los más excelentes espíritus que hayan vivido desde hace muchos siglos y que, sin embargo, no se encuentra aún en ella cosa sobre la que no se dispute y, en consecuencia, que no sea dudosa, no tenía suficiente presunción como para esperar tener allí más éxito que los otros; y que, considerando cuantas diversas opiniones pueden haber respecto de un mismo asunto que son sostenidas por personas doctas y sin que pueda haber nunca más de una que sea verdadera, considerada como falso todo lo que no era sino verosímil”⁷. No habrá que descuidar, veré-

(5) HEGEL, “Einleitung in die Geschichte der Philosophie”, ed. cit. p. 28: “...denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt zugleich satt”.

(6) HEGEL, Einleitung in die Geschichte der Philosophie”, ed. cit. p. 28: “...sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntnis derselben”.

(7) DESCARTES, “Discours de la Méthode”, A.-T., VI, 8: “Je ne dirai rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant

moslo, que este "escepticismo cartesiano" tiene por función servir de punto de partida para lograr una certeza absoluta que supere la pluralidad de opiniones diversas y alcance una verdad incommovible. Sin embargo, encontramos en el texto transcrito una buena descripción de las motivaciones que incitan al escepticismo. Escepticismo, ahora, que a diferencia del de Descartes no parte de la duda sino que en ella concluye. Cabe también aquí que nos preguntemos: ¿puede el hombre vivir auténticamente desde lo que solamente es verosímil o probable y desesperando, por principio, de la verdad absoluta y, además, no pudiendo rechazar, si es consecuente consigo mismo, la posibilidad de que la verdad sea contraria a la opinión que sustenta? ¿Cómo haremos, entonces, para dar "sin lugar a dudas" nuestro comportamiento en las cuestiones decisivas? ¿Habrá que recurrir a un "sentimiento" o a una "fe" que no somos capaces de apoyar sobre cimientos sólidos ya que no vemos cómo radican en el **pensamiento**, en la razón o el concepto? Hegel señalaba con razón que lo efectivo [das Wirksame] en todo lo humano es el pensar, el pensamiento: "También el animal vive, comparte con el hombre necesidades, sentimientos, etc. Pero si se ha de distinguir el hombre del animal, entonces este sentimiento debe ser humano y no animal, es decir debe haber en él un pensamiento. ... La tarea especial es, pues, esclarecer que la intuición, el recuerdo, el sentimiento, el querer humanos, etc., que todo esto tiene su raíz en el pensar" ⁸. Sólo ese enraizamiento puede darnos solidez pues los sentimientos cambian y la fe puede derrumbarse y, en ese caso, ¿cuál será nuestra guía? Y dejemos sin examinar el problema teórico con que debería encontrarse el escepticismo al afirmar "absolutamente" la imposibilidad de una verdad "absoluta".

Dogmatismo y escepticismo surgen de una fuente común, de una concepción excesivamente limitada de la verdad. Ambos asumen — para dar respuestas que se oponen — un viejo argumento escéptico que desde el pensamiento griego se formulaba como el de "la discordia de las opiniones" ["peri tes diaphonías tón doxón"]. Uno afirma que sólo una "opinión" ["doxa"] no es tal, sino que es verdadera absolutamen-

combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une meme matiere, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable".

- (8) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 82: "Auch das Tier lebt, teilt mit dem Menschen Bedürfnisse, Gefühle usf. Aber soll sich der Mensch vom Tier unterscheiden, so muß dieses Gefühl menschlich, nicht tierisch, d.h. es muß ein Gedanke darin sein". ... "Die besondere Aufgabe ist dann, zu erklären, daß die menschliche Anschauung, Erinnerung, Gefühl, Wille usf., daß Alles dies seine Wurzel im Denken habe".

te; el otro que todas no son sino eso "opiniones" y que ninguna puede pretender a la verdad con exclusión de las demás. Este tipo de problemas sólo se resuelven tomando como punto de apoyo justamente aquello que amenaza arrojarnos en un mar de dudas. Aparece así lo que había llamado el momento central de la dialéctica hegeliana. Estamos frente a una contradicción o contraposición. ¿No habrá una manera de superarla que, sin aniquilar los términos de la misma, nos lleve a un **resultado**, a un **concepto**, de más alto nivel en el que veamos esos extremos como distintas fases **complementarias** de una misma realidad? Si así hiciéramos, esa contradicción o contraposición, ese enfrentamiento entre una "posición" (tesis) y su "contraposición" (antítesis) no sería un obstáculo para el pensamiento, sino aquello que lo estimula, lo incita, lo mueve hacia un momento más rico y concreto que asume en sí los aspectos válidos tanto de la tesis como de la antítesis en una "composición" (síntesis) que los conserva y los supera en su limitación. Pero esto exige una consideración diferente tanto de la verdad como de lo real y de nuestra relación con él.

Esta posible nueva perspectiva reclama una manera de entender los dos principios que nos han movido desde un comienzo: la **unidad** de la verdad y la **diversidad** de las filosofías. Habrá que ver, adelantémoslo, la verdad como **unidad en el desarrollo** [Entwicklung] que se va convirtiendo, enriqueciendo, concretizando en un **sistema** cuyos momentos, vinculados histórico-dialécticamente son las **diversas filosofías**, las que serán, así, "**momentos**", justamente, de una sola filosofía. Entonces podremos percibir en qué reside el papel creador de la contradicción.

§ 8. En un estadio introductorio, aunque sea ya filosofía, no podemos aún presentar el pensamiento dialéctico en toda su complejidad (que deja de ser tal cuando nos movemos ya en él), en la totalidad de su unitaria extensión y diversificación, en el modo en que desde él pueden resolverse los innúmeros problemas que surgen de nuestra experiencia de lo real. Tenemos que restringirnos, por eso, a señalar algunos puntos básicos que harán posible, esperamos, una verdadera iniciación. Nuestro curso, por ejemplo, toma sólo un momento de la historia de la filosofía que, aunque decisivo, exigiría para su cabal comprensión una exposición del movimiento dialéctico de toda esa historia. En él, además, acentuamos aquellos puntos en los que con mayor claridad se manifiesta ese movimiento: la "razón deductiva" en Descartes; la crítica kantiana sobre los límites de esa razón, el papel restrictivo de nuestra vinculación con la sensibilidad (rasgo relativamente descuidado en el "racionalismo" cartesiano), la función "pensante" del

entendimiento y la imposibilidad de la razón especulativa para alcanzar una verdad absoluta; en Hegel, por fin, el carácter de **momentos del movimiento del espíritu** tanto de la "razón racionante" como del "entendimiento" que logran su síntesis en el **concepto de la razón especulativa**. Es decir, presentamos un movimiento dialéctico para que, en su experiencia, nos empecemos a familiarizar con una actitud de pensamiento que es fecunda no sólo en el reino de la filosofía, sino también en las múltiples disensiones de nuestra vida cotidiana que surgen, la **más de las veces**, por no ver (o no querer ver) la limitación de las posturas antitéticas y también por el temor al esfuerzo que significaría "suspender" momentáneamente la adhesión a nuestras opiniones para lograr un nivel de superación (ya Descartes había señalado la "prevención" y la "precipitación" como obstáculos para un pensamiento riguroso). Esa familiarización hará posible, en quien la cumpla, un tender más allá de toda mera "opinión", "sentimiento", "creencia", "capricho" o "partidismo" hacia el **pensamiento**. En esa elevación, en ese impulso que nace de la contraposición, reside la "formación" del individuo.

La dialéctica hegeliana suele ser presentada en la triplicidad de la **tesis** o "posición", la **antítesis** o "contraposición" y la **síntesis** o "composición". Los tres términos no deben ser concebidos como "partes" autónomas, independientes, sino como **momentos** de un solo movimiento. Otorgar autonomía o autarquía a los mismos sería interpretarlos según esa consideración dogmática de la verdad y no podríamos superar sus inconvenientes. Lo grande del pensar dialéctico consiste en ver que la verdad es sí, **una**, pero que esa unidad se logra en un progresivo despliegue o desarrollo o, como también se dice, "evolución" (término que, aunque etimológicamente válido como traducción de "Entwicklung", evitamos por sus connotaciones biológicas predominantes). Con mayor precisión: no se trata de que la verdad se dé solamente en el momento final, en la síntesis, resultado o concepto; la verdad se manifiesta en el movimiento mismo, **es** ese movimiento que, en cada uno de sus momentos, exhibe una fase de la misma. Como "fases" o "aspectos" esas manifestaciones tienen necesariamente una limitación. El "error" o "falsedad" surge cuando no aceptamos la no totalidad de lo manifestado y queremos proponerlo como la verdad íntegra. Habría, pues, en cada momento, tanto verdad como falsedad o, mejor, hay que comprender que la oposición totalmente excluyente que establecemos entre la "verdad" y el "error" o "falsedad" no es sino el resultado de una **abstracción** que toma cada una de esas nociones en un sentido absoluto, estático y atemporal. Si, en cambio, entendemos la unidad de la verdad como la unidad de un movimiento o desarrollo, si vemos que la verdad **es en su devenir**, en su historia, advertimos entonces el sentido **relativo** que

"verdad" y "falsedad" no son sino la necesaria limitación de la expresión de la verdad. Por eso dice Hegel, con fuerza, "la verdad es el todo"⁹ y agrega poco después: "Lo verdadero y (lo) falso pertenecen a determinados pensamientos que, sin movimiento, pasan como auténticas realidades, cada una de las cuales está aquí o allá, firme y aislada, sin comunidad con la otra"¹⁰. Esto es, justamente, lo que con Hegel hemos denominado "dogmatismo": "El dogmatismo del tipo de pensar respecto del saber y del estudio de la filosofía no es sino la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición que es resultado permanente o que es lo inmediatamente sabido"¹¹. La verdad, pues, no es lo "inmediatamente sabido", lo instantáneo o puntual; ella es desarrollo, despliegue, movimiento. Se empieza así a ver que no es necesario establecer una posición excluyente entre la unidad de la verdad y la pluralidad histórica de las filosofías. Todas éstas son los diferentes momentos del progresivo manifestarse de la verdad y constituyen de ese modo la historia de una sola filosofía.

Pero se trata de un movimiento "dialéctico". La palabra "dialéctica" tiene una larga historia. Significaba, primitivamente, entre los griegos, el diálogo o la discusión; la habilidad de discutir por medio de preguntas y respuestas. En Platón designaba la filosofía misma como el elevarse de concepto en concepto, de proposiciones en proposiciones hasta los principios primeros que no eran vacías universalidades sino lo máximamente real. En Aristóteles, en cambio, ese vocablo nombraba —a diferencia de la "Analítica"— los razonamientos fundados sólo en opiniones probables y, de algún modo, un sentido relativamente semejante tiene en Kant, como veremos. Es Hegel quien vuelve a darle un sentido positivo conservando, pienso, el sentido platónico de un "movimiento" del pensar en una sucesión de conceptos y la dimensión de "diálogo" y de "discusión" en tanto, a lo largo de la historia, la contraposición de las filosofías establecen algo análogo a un discutir o a un dialogar por "preguntas y respuestas". El elemento de la contradicción o de la antítesis —momento motor de la triplicidad— suele ser el que se acentúa cuando se emplea el término "dialéctica". Hegel la define, en algún momento, "La aplicación

-
- (9) HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", ed. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 21: "Das Wahre ist das Ganze".
- (10) HEGEL, op. cit. ed. cit. p. 33: "Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigne Wesen gelten, deren eines drüben, das andre hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isoliert und fest steht".
- (11) HEGEL, op. cit. ed. cit. p. 34: "Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar bewußt wird, bestehe".

científica de la legalidad inherente a la naturaleza del pensamiento" ¹². Conviene retener, por ahora, que la dialéctica es inherente a la naturaleza del pensamiento, que es una legalidad. Con ello queremos decir que el movimiento histórico de la filosofía, el desarrollo de la verdad, su manifestación, no es meramente casual o caprichoso. Tiene un hilo conductor, una cierta "necesidad". Esta necesidad no debe ser entendida en sentido determinista a la manera científica. Es, digamos, la exigencia del todo respecto de los momentos en los que progresivamente se despliega. En palabras de Sepich: "Los momentos son alternancias del ritmo [o: "sucesión de «fases» del devenir"], los pasos de una marcha o los tramos de un camino (caminar); sin los anteriores los subsiguientes no tienen sentido; el todo los exige a todos con igual necesidad... 'Necesidad' no significa 'determinismo' sino la 'exigencia' con que un momento estable muestra su pertenencia a un todo; la ley no hace el proceso sino que indica cómo éste hace su curso" ¹³. Habría, pues, dos aspectos en los que aparece la necesidad en el movimiento dialéctico: cada momento "necesita" el anterior para tener sentido; el todo "necesita" todos los momentos para manifestarse. El verbo "necesitar" debe tomarse aquí también con sentido transitivo.

La naturaleza del pensamiento exhibe su legalidad en "fases" o "momentos". Ellos surgen, en algún sentido, del carácter limitado de la verdad que en cada uno de ellos se aparece. Una primera afirmación, la "posición" o "tesis", no advierte el carácter restringido de la verdad que enuncia. Esa restricción es advertida en un segundo momento, la "contraposición" o "antítesis que "niega", justamente, la afirmación de la tesis al percibir su insuficiencia. Parecería, pues, que llegamos así al callejón sin salida de la mera contradicción que nos obliga al dogmatismo o al escepticismo. Pero no es así. La oposición de la tesis y la antítesis no es inerte sino que es impulso. La "vivencia", digamos, la "experiencia" de ese enfrentamiento y el hecho de que cada término aduce argumentos, "pruebas" en su favor, mueve el espíritu una "conciliación". Por cierto, ésta no debe ser una mediocre, tibia, incierta o sincrética "mezcla" o yuxtaposición de los dos momentos. La conciliación debe ser una "composición" o "síntesis" en la que el **resultado** es un **concepto** en el que, en un nivel superior, es conservado y superado [aufgehoben] lo verdadero de los momentos

(12) HEGEL, "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss", ed. Lasson, Peipzig, Felix Meiner, 1930, § 10. "Die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Kenkens liegenden Gesetzmäßigkeit".

(13) SEPICH-LANGE, "Propedéutica filosófica" (Versión y exposición del Prefacio al "Sistema de la Ciencia" de Hegel), Buenos Aires, Itinerarium, 1972, p. 31.

precedentes. El **resultado** es así más rico y más concreto pues asume las determinaciones manifestadas en la tesis y en la anítesis. El concepto especulativo, pues, no es una universalidad vacía", sino que es, siempre, mayor concreción por conservar en sí un mayor número de determinaciones. Se puede, sí, decir, que en la síntesis o "composición" llegamos a una verdad más amplia que en los momentos precedentes, pero ello no sería posible sin éstos que, además, **son** como momentos del resultado: la verdad es el sucesivo despliegue: la verdad es el todo. Y, se ve, si no se diera la contraposición quedaríamos en la inerte actitud de la tesis. Es la negación, la antítesis, la que constituye el momento **motor** y **creador**, como ya hemos dicho, del proceso dialéctico. Sin ella no habría movimiento **progresivo**, no se llegaría a la síntesis o resultado, al concepto en el que se manifiesta la verdad, en la que se *suprime* la limitación pero no se "aniquila" [vernichtet] los momentos anteriores sino que se los conserva en su superación. La antítesis no es una mera y simple negación indeterminada; por el contrario, Hegel insiste en que se trata de una negación **determinada**, es decir, una negación de la limitación o, en otra fórmula, es **negación de una negación** y por eso puede ser ella de valor positivo; por eso puede ser el impulso motor y creador de una verdad más elevada. El resultado, a su vez, puede volver a ser "puesto" como una "tesis" ulterior y podrá exhibir su limitación que dará lugar a una nueva síntesis de nivel aún más elevado. De este modo, la escandalosa figura que presenta la historia de la filosofía tanto a los dogmáticos como a los escépticos, secular polémica de filosofías que se niegan las unas a las otras, cambia radicalmente de sentido y aparece como el progresivo enriquecimiento de la verdad **una en su despliegue**, como el creciente perfeccionamiento de la filosofía. Con un texto de Hegel: "La filosofía es... el conocer de este desarrollo y es, como pensar conceptual, este mismo desarrollo. Cuanto más prospera este desarrollo, más perfecta es la filosofía"¹⁴.

Este movimiento dialéctico de la creciente verdad es, para Hegel, la historia misma. O, mejor quizás, los distintos momentos de la historia **son** los momentos de ese desarrollo. La verdad es **necesariamente histórica** pues ella es, en su forma más alta —la filosofía—, la autoconciencia que una época tiene de sí misma como momento en el desarrollo: "ninguna filosofía va más allá de su tiempo"; "la historia de la fi-

(14) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 32: "Die Philosophie ist ... das Erkennen dieser Entwicklung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung, desto vollkommener ist die Philosophie".

lososofía es lo más íntimo de la historia del mundo" ¹⁵. No querer aceptar esta historicidad es no querer el crecimiento de la verdad. Se hace así imposible todo fácil "relativismo" **escéptico**, todo banal "historicismo", que niegan la posibilidad de la verdad por su necesaria adscripción a un tiempo, a una época; por su ineludible historicidad. Cada momento del desarrollo, cada etapa de la historia, va conservando en sí las verdades del pasado y por eso "nada se ha perdido" y "todos los principios han sido conservados". El "sentido" para la historicidad (el "sexto sentido" de los alemanes, según Nietzsche) es lo más valioso de la herencia del siglo XIX. Por eso ese signo pervive en nosotros con tanta fuerza y —a pesar de todo lo que se ha dicho y escrito en su contra— nos sentimos más acordes con él que con el pensamiento de la Ilustración, por ejemplo. Frente a la imagen de la historia como "una larga cadena de errores" (donde "error" está tomado absolutamente), oponemos la de una larga serie de aciertos parciales que van aumentando la verdad. La historicidad, pues, no destruye la verdad: es la forma en que se enriquece, se concretiza y perfecciona. Entiendo la unidad de la filosofía, la unidad de la verdad, como un despliegue histórico, se resuelve la antinomia —que revela así su impulso positivo— de la unidad de la verdad y la pluralidad histórica de las filosofías.

§ 9. Hasta ahora no hemos presentado la verdad en su concreción. Pareciera, a primera vista, que nos hemos estado moviendo sólo entre meras "abstracciones". Hemos querido presentar lo que podría ser un "fundamento", pero no hemos llegado a mostrar su función de tal y, según decía Hegel, "algo que debería ser fundamento, tomado sin algo fundado, no es fundamento" ¹⁶. Un caso concreto que se funda desde estos principios lo constituirá la materia de este curso. El acierto de Descartes reside, para Hegel, en haber partido desde la conciencia, desde el pensamiento mismo. Su limitación reside en que, con todo, persiste en él algo "exterior" o "extraño" al pensamiento, la "res extensa". Todo un ámbito de nuestro conocimiento, toda una región de su "objeto", está "fuera" de mí como "sujeto". Y, de algún modo, la "garantía" del valor de nuestro conocimiento tanto de nosotros mismos como de la "realidad exterior", es decir, Dios, es, como "substancia infinitamente perfecta" también "exterior" a mi conciencia, a mi pen-

(15) HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", ed. cit. vol. 20, p. 456: "Keine Philosophie geht über ihre Zeit hinaus. Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte".

(16) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 31: "Etwas, das Günd sein sollte, ohne ein Begründetes genommen, ist kein Grund".

samiento. Kant, en su propósito de examinar críticamente el alcance de nuestra razón, remedia, en parte, esa limitación cartesiana. El "objeto" de nuestro conocimiento en sentido estricto (cuyo paradigma es, en Kant, la ciencia física de la naturaleza) no es "exterior" al mismo, es "fenómeno" y no "cosa en sí" o "substancia" en el sentido cartesiano. El proceso cognoscitivo se mueve totalmente en el ámbito del pensamiento. Pero Kant tiene también su limitación. La "cosa en sí", aunque incognoscible, perdura. Ella es la "causa" desconocida de lo que afecta nuestra sensibilidad. La razón especulativa, además, es incapaz de lograr un conocimiento de lo que serían sus objetos: Dios, el alma humana en su libertad e inmortalidad y el mundo. El conocimiento estricto, en el sentido apuntado, queda limitado al entendimiento que, por el esquematismo, está necesariamente vinculado a la sensibilidad que le provee su "materia". Mientras en Descartes la razón es de un alcance ilimitado, en Kant, como razón especulativa, tiene tan sólo un papel "regulador" del conocimiento que parte de la experiencia. Hay, sin embargo, en esta oposición, un fundamento común: tanto en Descartes como en Kant el "objeto" y el "sujeto" están "separados". La composición se logra en Hegel que llega a mostrar la identidad de ambos extremos ya que, dice, todo depende de "concebir y expresar lo verdadero no como sustancia, sino precisamente y con igual énfasis, como sujeto" ¹⁷. En Hegel, veremos, el sujeto, la conciencia, el espíritu no tiene otro objeto que él mismo y desaparece así el problema de la "separación" de ambos y se funda una concepción de la verdad como conciencia de sí que supera la interpretación de la misma como "correspondencia" o "adecuación" de dos cosas separadas y autónomas. La sensibilidad y el entendimiento, además, no quedan aniquilados, sino que son tomados como "momentos" en el ascenso de la conciencia y en el desarrollo hasta la razón especulativa que alcanza el Espíritu Absoluto —aquello que la religión llama "Dios"— en el saber absoluto de la filosofía. Quedan, de este modo, superadas las limitaciones de Descartes y Kant, pero conservando lo que de verdadero había en ellos.

Hay un ejemplo, tomado del orden de la Naturaleza, que Hegel utiliza repetidas veces para ilustrar el desarrollo dialéctico y que puede resultar, en este momento, más accesible. Permite, además, empezar a comprender por qué se utilizan expresiones como "**Ent-wicklung**", "des-arrollo", "des-plegue" [Ent-faltung], des-envolvimiento. Ellas dan a entender que lo verdadero es la manifestación progresiva de lo que estaba "**contenido**" —"arrollado", "envuelto", "plegado"— en algo "simple" que, como tal, no es aún lo verdadero. Es sólo el "**germen**

(17) HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", ed. cit. p. 19. Trad. española de Sepich-Lange, op. cit. p. 117. "...das Wahre nicht als **Substanz**, sondern eben so sehr als **Subjekt** aufzufassen un auszudrücken".

[Keim] de lo verdadero. Y toma Hegel como caso el del germen o semilla de un vegetal, de un árbol. Dice así: "El germen es simple, casi un punto; aun a través del microscopio poco se descubre en él. Pero esto simple está preñado con todas las cualidades del árbol. En el germen está contenido el árbol todo; su tronco, ramas, hojas; el color, perfume y sabor de éstas. Y, sin embargo, esto simple, el germen, no es el árbol mismo; esta diversidad no existe aún"¹⁸. Creer que lo simple es lo verdadero es tomar la verdad estática, atemporal, dogmáticamente. El germen es sólo germen; la verdad es el todo del despliegue. No sólo la semilla, sino el árbol. Pero en ese despliegue, en el crecer del árbol, pareciera que cada momento va "negando" o "destruyendo" al anterior. La semilla debe romperse para dar lugar al nacimiento del primer brote; éste debe desaparecer en su debilidad inicial para dar lugar al tronco y a las ramas. Los botones, las yemas, deben desaparecer para que surja la flor y ésta debe ser negada para que devenga el fruto. Y, de algún modo, es así. Pero si todo estaba "contenido" en el germen ¿no está el germen en el despliegue de su contenido? Y no sólo porque, en el caso del vegetal, "el "resultado" es un nuevo germen sólo numéricamente diferente del primero, sino porque lo que en el germen era "contenido", **existe** ahora y es el desarrollo del germen mismo. Es más, Hegel ve en este ser y no ser del germen justamente la "contradicción" que constituye el momento motor del desarrollo: "El germen es lo simple, informe; poco se puede ver en él. Pero tiene el impulso de desarrollarse; no lo puede resistir y ser sólo en sí. El impulso es la contradicción de ser en sí y, sin embargo, no debe serlo. Esta contradicción impulsa lo en sí a separarse, el germen se pone fuera de sí como diferentes existencias. Pero lo que resulta, lo múltiple, lo diverso, no es sino aquello que yace en toda simplicidad. En el germen está ya contenido todo, pero envuelto, ideal, indeterminado, indiscernible. . . . El germen se desarrolla, sale de sí, La consumación de este salir es tan amplia como lo en sí. Se pone una meta, tiene una restricción, un fin; pero no un fin casual, sino previamente determinado: el fruto. Y, en el fruto, lo esencial es volver a ser germen"¹⁹. El germen, pues, es impulsado al desarrollo. Deja

(18) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 102: "Der Keim ist einfach, fast ein Punkt; selbst durch das Mikroskop entdeckt man wenig an ihm. Aber dieses Einfache ist schwanger mit allen Qualitäten des Baums. Im Keim ist der ganze Baum, sein Stamm, Zweige, Blätter, ihre Farbe, Geruch, Geschmack usw. enthalten. Und doch ist dieses Einfache, der Keim, nicht der Baum selbst; die Mannigfaltige existiert noch nicht".

(19) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 108-108: "Der Keim ist das Einfache, Formlose; man kann an ihm wenig sehen. Aber er hat den Trieb, sich zu entwickeln; er kann es nicht aushalten, nur an sich zu sein. Der Trieb ist der Widerspruch, an sich

de ser en sí, es decir, él mismo sólo en cuanto germen. El árbol no es la "aniquilación" del germen, es, digamos, su **realización** o, en términos aristotélicos de los que Hegel se vale, el árbol es la **actualización** de lo que en el germen estaba en **potencia**. Hay, así, contradicción entre ser germen en sí y salir de sí a la existencia. Pero ella es el impulso cuyo resultado es el árbol que no es sino el despliegue de lo implícito en el germen. La contradicción, pues, no debe ser pensada como aniquilación de lo precedente, sino como una tensión que lleva a la realización, al descubrimiento o desocultamiento, al despliegue o manifestación de lo inicialmente indeterminado, indiscernible. El desarrollo, entonces, significa que "lo que es en sí y lo que existe o es para sí, son sólo uno y lo mismo"²⁰. El germen no se hace otro diferente [verändert] en el desarrollo, no es aniquilado. Si lo fuese no habría propiamente "des-arrollo" y la procedencia del árbol a partir de la semilla sería ininteligible. "El germen se desarrolla, no se muda en otro; si se muda, si es pulverizado, triturado, entonces no puede desarrollarse. Esta unidad de lo presente, de lo que existe y de aquello que es en sí, es lo esencial del desarrollo"²¹. Lo que cabe decir respecto del germen y del árbol, es también válido de los distintos modos o momentos en que se cumple el desarrollo mismo: de las ramas, las hojas, las flores y el fruto. Lo que en este ejemplo o caso del desarrollo puede traer confusión o puede ofrecer una cierta dificultad es la distinción entre la expresión "en sí" referida al germen y la de "para sí" respecto del árbol. El término "para sí" nos lleva a pensar en una conciencia o más estrictamente, en una "autoconciencia" o "conciencia" de sí [Selbstbewußtsein]. Y, sin embargo, no podemos hablar legítimamente de una "autoconciencia" o "conciencia de sí" del árbol. El árbol no sabe de sí y, en tal caso, no sería estrictamente "para sí". Y Hegel lo dice expresamente al señalar que hay una du-

zu sein und es dennoch nicht sein zu sollen. Dieser Widerspruch treibt das Ansichseiende auseinander; der Keim setzt sich als verschiedene Existenzen aus sich heraus. Aber das, was herauskommt, das Vielfache, Mannigfaltige ist nichts Anderes als das, was in jener Einfachheit lag. Im Keim ist schon Alles enthalten, freilich eingehüllt, ideell, unbestimmt, ununterscheidbar. ... Der Keim entwickelt sich also, setzt sich heraus. Die Vollendung nun dieses Heraussetzens geht so weit wie das Anich. Es setzt sich ein Ziel, hat eine Beschränkung, ein Ende, aber ein vorher bestimmtes, nicht zufälliges Ende - die Frucht. Und bei der Frucht ist das Wesentliche, wieder zum Keim zu werden".

- (20) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 106: "...daß das, was an sich ist, und das, was existiert und für sich ist, nur ein und dasselbe ist".
- (21) HEGEL, op. cit. p. 106: "Der Keim entwickelt sich so, er verändert sich nicht; wird er verändert, zerrieben, zerstoben, so kann er sich nicht entwickeln. Diese Einheit des Vorhandenen, was existiert, und dessen, was an sich ist, ist das Wesentliche der Entwicklung".

plicidad de individuos entre el primer germen y el fruto que vuelve a devenir germen: "El fruto, como semilla, no es para el primer germen, sino para nosotros, el mismo contenido; él [el fruto] no es para él, no es para sí" ²². Es decir que en nosotros o para nosotros se cumple la unidad del desarrollo. Mejor: hay sí una unidad de despliegue entre el germen y el árbol, pero la "conciencia" de esa unidad se realiza en el espíritu del hombre. En el hombre se manifiesta, llega a la conciencia, al ser para sí, a la identidad del comienzo y del fin (que en la Naturaleza se divide o duplica en dos individuos diferentes), el Espíritu que, en su desarrollo, constituye la unidad dinámica del mundo todo. El despliegue, el desarrollo, la "Entwicklung", es un solo proceso o movimiento de distintas configuraciones del Espíritu. La serie de estas configuraciones, afirma Hegel, debe ser representada como un "círculo": "Esta serie no debe ser representada como una línea recta, sino como un círculo, como un regreso en sí. Este círculo tiene como periferia una gran multitud de círculos; un desarrollo es siempre un movimiento a través de muchos desarrollos; la totalidad de esta serie es una sucesión de desarrollos que retrocede hacia sí; y todo desarrollo particular es un peldaño del todo. Hay un progreso en el desarrollo, pero que no termina en lo infinito (abstracto), sino que vuelve sobre sí" ²³. Ese progreso del desarrollo reside, justamente, en la autoconciencia o conciencia de sí y es en este sentido en que se puede hablar de un "retroceder" [zurückweichen]: el desarrollo "retrocede hacia su comienzo en la medida en que es su despliegue, "regresar" a él en tanto el fin es la explicitación del comienzo, del germen. En el espíritu se trata de un volver a lo "en sí" para verlo como "para sí": como conciencia de sí. Y sólo en la medida en que cada proceso dialéctico es un "peldaño" o "momento" del todo, puede hablarse de un ser "para sí" del árbol o del germen en el árbol. **La triplicidad dialéctica, pues, está pensada desde el espíritu**, único en el cual (y en él, todo) se cumple **la identidad de los momentos dialécticos**. Identidad que no debe ser entendida según la tradicional fórmula estática del "principio de identidad" de ciertas lógicas, como "A" igual a "A", sino co-

-
- (22) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 109: "Die Frucht, als Same, ist nicht für den ersten Keim, sondern für uns - derselbe Inhalt; sie ist also nicht für ihn, und er nicht für sich".
- (23) HEGEL, "Einteilung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 111: "Diese Reihe muß nicht als gerade Linie vorgestellt werden, sondern als Kreis, als eine Rückkehr in sich. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; eine Entwicklung ist immer eine Bewegung durch viele Entwicklungen hindurch; das Ganze dieser Reihe ist eine in sich zurückweichende Folge von Entwicklungen; und jede besondere Entwicklung ist eine Stufe des Ganzen. Es ist eine Fortgang in der Entwicklung, aber er geht nicht in das (abstrakte) Unendliche, aus, sondern er kehrt in sich selbst zurück".

mo una identidad en la unidad del desenvolvimiento, identidad del contenido y su despliegue y que ya fue indicada cuando citamos el texto de Hegel según el cual lo "en sí" y lo "para sí" son uno y lo mismo. Esta identidad, hablando con mayor precisión, se alcanza justamente en el "para sí" donde se es consciente de la unidad de lo "en sí" y de la "existencia". Estos tres términos, que para Hegel expresan lo viviente, el espíritu (de aquí la difícil combinación que se busca en un "materialismo" dialéctico o en la oposición sartriana, que no llega a la unidad, del "en soi", el "pour soi" y el "en-soi-pour-soi", son presentados (con mucha mayor frecuencia que en Hegel quien prefiere decir "lo primero" ["das Erste"], "lo segundo" ["das Zweite"] y "lo tercero" ["das Dritte"]) con los vocablos **tesis** ("posición"), **antítesis** ("contraposición") y **síntesis** ("composición"): "Era lo primero lo en-sí de la realización, el germen, etc., lo segundo, la existencia, lo que sale así es lo tercero, la identidad de ambos o, más de cerca: el fruto del desarrollo, el resultado de todo este movimiento; y a esto lo llamo abstractamente **el ser-para-sí**. Es el ser-para-sí del hombre, del espíritu mismo; pues la planta no tiene el ser-para-sí . . . Sólo el espíritu es verdaderamente para sí, idéntico consigo mismo" ²⁴. Ese **resultado**, esa síntesis donde se manifiesta la identidad de la tesis y la antítesis, es el **concepto** [Begriff]. Este término adquiere en Hegel un sentido nuevo respecto de una larga tradición filosófica que —según Aristóteles— se remonta hasta Sócrates. El concepto que Hegel llamará "especulativo", no es una abstracta universalidad; por el contrario, él es **concreto**. Este adjetivo no remite a la particularidad y contingencia de la intuición sensible, sino a la "riqueza de contenido" que tiene el resultado de un desarrollo por reunir en sí las determinaciones de los momentos precedentes y que "alcanzan lo verdadero" en su concreción; es decir, también, en su devenir" o "movimiento" ²⁵. Esto es justamente lo que distancia el concepto especulativo de la mera opinión. Esto es lo que supera la tajante oposición absolutamente excluyente entre "verdad" y "falsedad" que hace imposible la comprensión no sólo de la historia de la filosofía, sino de la historia sin más. La opinión, desde la interpretación dogmática de la verdad en la que se apoya, no puede ver "diferencia" y "desarrollo", sino "contradic-

(24) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 108: "War das Erste das Ansieh der Verwirklichung, der Keim, usf., das Zweite die Existenz, das, was heraustritt, so ist das Dritte, die Identität von Beiden, nun näher die Frucht der Entwicklung, das Resultat dieser ganzen Bewegung; und dies nenne ich abstrakt das Fürsichsein. Es ist das Fürsichsein des Menschen, des Geistes selbst; denn die Pflanze hat das Fürsichsein nicht. . . . Erst der Geist wird wahrhaft für sich, identisch mit sich".

(25) SEPICH-LANGE, op. cit. p. 35.

ción": "En la medida en que para la opinión se afianza la oposición entre lo verdadero y lo falso, en esa misma medida suele ella esperar acogida o repulsa de un sistema filosófico dado; ... La opinión entiende la diferencia de los sistemas filosóficos no tanto como progresivo desenvolvimiento de la verdad sino que ve en la diferencia sólo contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor y podría decirse que aquél queda suplantado por ésta; de igual manera el fruto hace aparecer la flor como una falsa efectividad de la planta y él se presenta como su verdad"²⁶. Desde el concepto o resultado, en cambio, vemos la unidad orgánica que surge de esa "diferencia" pues alcanzamos esos elementos como "momentos" de un todo orgánico y tanto la tesis como la antítesis se ven como necesarias: "Su flúida naturaleza las hace igualmente momentos de la unidad orgánica en la cual ellas no sólo se combaten, [sino que] lo uno es tan necesario como lo otro y sólo esta igual necesidad constituye la vida del todo"²⁷. El concepto especulativo es la cúspide del pensamiento en el cual logramos superar la antinomia de la unidad de la verdad y la pluralidad histórica de las filosofías pues en él vemos, primero, que "verdad" y "falsedad" se identifican en tanto momentos de un solo desarrollo y, segundo, que la verdad es necesariamente histórica ya que no es ni puede ser **inmediata** [Unmittelbar] como si fuese fruto de una puntual "intuición", sino que su manifestación requiere siempre una **mediación** [Vermittlung] ya que es resultado de un movimiento dialéctico y es este mismo devenir. Sólo así es real: "No hay, realmente, nada inmediato. En el tiempo más reciente se ha hablado mucho de saber inmediato, de intuición, etc. Pero [eso] es sólo una mala, unilateral abstracción. La filosofía tiene que ver con lo real, con conceptos. Lo inmediato es sólo lo irreal. En todo lo que se llama saber inmediato, etc., está presente la mediación y es fácil mostrarlo. En tanto algo es verdadero,

(26) HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", ed. cit. p. 10. Trad. esp., Sepich, op. cit. p. 22. "So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten ... Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser".

(27) HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", ed. cit. p. 10: "... ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht fiderstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus". [Traducción española basada en la de Sepich (op. cit. p. 22) y salvando una errata].

contiene en sí la mediación, así como la mediación, cuando no es sólo abstracta, contiene en sí la inmediatez" ²⁸. Con palabras de Sepich: "Sólo el concepto . . . puede "presentar" lo que las cosas son, no sólo en su abstracta representación (las cosas no son abstractas sino concretas. . .); el concepto presenta las cosas en presentando lo que ellas son concretamente; por lo mismo, también "las cosas en su devenir" o el "devenir de las cosas" . . . El "concepto nuevo" presenta la realidad concreta y sólo así la filosofía alcanza su meta. Todo otro elemento es ajeno e insuficiente. En el concepto no cabe ni la construcción trascendentalista, ni el puro formalismo . . . ni el universalismo abstracto de las categorías antiguas, ni las meras "representaciones" . . . ni las formas del sentimiento, de la edificación o de cualquier otra modalidad con que el hombre pretende ligarse al mundo de lo verdadero (v.g. el romanticismo); ni el **intuicionismo** de la conciencia sensible ni el **sustancialismo** de la razón razonante" ²⁹. El "sustancialismo de la razón razonante", veremos, alude a la filosofía de Descartes y la "construcción trascendentalista", a la de Kant. No se quiere decir —ni falta hace repetirlo— que Descartes y Kant queden totalmente desechados o aniquilados, sino que son asumidos como momentos del desarrollo que lleva a esta filosofía cuya **forma** es el concepto especulativo. No se quiere decir, tampoco, que intuición sensible, representación, sentimiento, etc., no tengan ningún valor. Ellos no son la filosofía; son formas previas, digamos, en el ascenso y formación de la autoconciencia, de la conciencia de sí del hombre, que culmina en el concepto, en la "ciencia", en la filosofía, donde el espíritu, como Espíritu Absoluto, llega a ser **para sí**, logra la identidad consigo mismo. Desde aquí se ve la verdad de todas las cosas, de la Naturaleza, de las épocas de la Historia, de todos los desarrollos que son los círculos que forman la periferia del gran desarrollo, de la gran "Entwicklung", en que son superados y conservados en una, "por ahora" [für jetzt", cfr. § 13], última "Aufhebung".

(28) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 107: "Etwas Unmittelbares gibt es nicht wirklich. Man hat in neuerer Zeit viel Gerede gemacht vom unmittelbaren Wissen, Anschauen usf.; es ist aber nur eine schlechte, einseitige Abstraktion. Die Philosophie hat es mit Wirklichem, mit Begriffen zu tun. Das Unmittelbare ist nur das Unwirkliche. Bei Allem, was man unmittelbares Wissen usf. nennt, ist Vermittlung vorhanden und leicht aufzuzeigen. Sobald etwas wahr ist, enthält es die Vermittlung in sich, so wie die Vermittlung, wenn sie nicht nur abstrakt ist, die Unmittelbarkeit in sich enthält".

(29) SEPICH-LANGE, op. cit. p. 35.

§ 10. En pasajes precedentes hemos mencionado o aludido a un Espíritu que en su desenvolvimiento, en su despliegue, sería el comienzo y el fin, el germen y el desarrollo, del mundo todo. En el momento de la síntesis filosófica es Espíritu Absoluto y por eso Hegel ha denominado a esta ciencia como "saber absoluto" [absolute Wissen]. No porque, como "sujeto", tenga un absoluto como "objeto" en el sentido tradicional (representativo: "vorstellend") de estos términos —lo absoluto no lo sería si fuese "otro" que el sujeto; lo absoluto no está aquí "vor-gestellt", no es un "Gegen-stand"—, sino porque en ella ese absoluto es a la vez sujeto y objeto, se alcanza a sí mismo, se identifica consigo mismo al término del desarrollo y funda, así, como momentos que llevan a él, la identidad de todos los otros desarrollos "particulares". Este Espíritu Absoluto, afirma repetidas veces Hegel, es aquello que la religión llama "Dios". Pero cabe hacer entre el Espíritu Absoluto y Dios una distinción que no reside en el contenido mismo, sino en la **forma** del pensamiento en que se manifiesta: "propia-mente, el objeto de la filosofía es sólo Dios o es su meta conocer a Dios. Este sujeto lo tiene ella en comunidad con la religión, pero con la diferencia de que la filosofía lo considera según el pensamiento o el concepto y la religión por la representación"³⁰. Pero la filosofía "es y sólo puede existir como forma de una conciencia individual concreta"³¹ y será entonces necesario reconocer una cierta comunidad o parentesco entre el espíritu subjetivo del hombre, entre mi autoconciencia finita (que, dirá Hegel, dejará de ser finita) y el Espíritu Absoluto o divino: "El espíritu, representado en su verdad, no es sino lo que se percibe a sí mismo. La distinción entre lo singular y lo universal expresa, pues, que el espíritu subjetivo, singular, es el espíritu universal, divino; en la medida en que éste es percibido, en la medida en que éste se manifiesta en cada sujeto, en cada hombre. El espíritu, entonces, que percibe al Espíritu Absoluto, es el espíritu subjetivo"³². Si, como hemos visto, sólo el espíritu puede ser auténticamente para sí y esto se logra, como es necesario según la "legalidad"

(30) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 91: "...eigentlich ist der Gegenstand der Philosophie nur Gott, oder ihr Ziel ist, Gott zu erkennen. Diesen Gegenstand hat sie gemeinschaftlich mit der Religion, aber mit dem Unterschiede, daß die Philosophie ihn denkend, begreifend, die Religion vorstellend betrachtete".

(31) SEPCH-LANGE, op. cit. p. 19.

(32) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 176: "Der Geist, in seiner Wahrheit vorgestellt, ist nur das sich selbst Vernehmende. Der Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen ist dann so auszudrücken, daß der subjektive, einzelne Geist der allgemeinen göttliche Geist ist, insofern dieser vernommen wird, insofern sich dieser in jedem Subjekt, jedem Menschen manifestiert. Der den absoluten Geist vernehmende Geist ist so der subjektive Geist".

que pertenece a la naturaleza del pensar, **mediatamente**, a través de un desarrollo; si, además, el espíritu es sólo lo que se “percibe” [vernimmt] a sí mismo; si, por fin, el espíritu que “percibe” al Espíritu Absoluto o aquél en el cual este Espíritu llega a la identificación consigo, se percibe a sí mismo, es el espíritu subjetivo, humano, parece que hay que concluir que ese Espíritu Absoluto, Dios, llega a serlo en mi conciencia, en mí mismo como último momento del desarrollo. Se podría, quizás, también afirmar que de algún modo soy yo, es cada hombre, ese Espíritu Absoluto, Dios. Esta aparentemente insólita conclusión, este “resultado”, puede tener, creo, antecedentes cristianos, particularmente en el orden de la experiencia mística (en Meister Eckhart, p. ej.). Y no sería difícil, pienso, encontrar analogías en otras religiones y en algunas mitologías. Hegel mismo dio un lugar relevante a los “mitos” y “misterios” y a la religión cristiana (particularmente en su denominación luterana a la que Hegel afirmaba pertenecer) como “configuraciones del espíritu” [Gestaltungen des Geistes] y hemos visto que reconocía un “objeto común” a la filosofía y a la religión. Pero siempre primaba la tendencia de “traducir” los “misterios” religiosos a conceptos pues, afirmaba, “lo que es misterioso para el entendimiento, no lo es para la razón”³³. El “entendimiento” es la forma “representativa” del pensar, propia de la religión, pero vinculada a lo sensible y, por eso, diferente del concepto especulativo. La tarea sería “perfeccionar” este concepto de manera que pueda incluir el contenido de la religión: “Así, pues, la religión tiene un contenido común con la filosofía y sólo por la forma se distingue la religión de la filosofía; se trata, pues, en la filosofía, de que la forma del concepto sea tan ampliamente perfeccionada como para que pueda incluir el contenido de la religión”³⁴. Pero, aunque dejemos abierta la cuestión acerca de las posibles vinculaciones cristianas de la filosofía de Hegel, creo que tenemos que reconocer por lo menos dos cosas. La primera, que ese Dios, como Espíritu Absoluto, no coincide claramente —y plantea, pues, una cuestión— con la imagen tradicional **vigente** (lo que no quiere decir: verdadera) en la mayor parte del mundo cristiano. Y, en segundo lugar, que si de algún modo yo me puedo llamar Dios, no puedo, ¡por cierto!, atribuirme la “exclusividad”. Más justo sería decir, como lo hace Sepich, que en Hegel “Dios es el foco en el cual los hombres se juntan: desde El y en El, únicamente,

(33) HEGEL, “Einleitung in die Geschichte der Philosophie”, ed. cit. p. 191: “...etwas Geheimnisvolle für den Verstand; aber nicht für die Vernunft”.

(34) HEGEL, op. cit., loc. cit.: “So hat also die Religion einem gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur durch die Form ist die Religion von der Philosophie verschieden; und es handelt sich für die Philosophie nur darum, daß die Form des Begriffes so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können”.

puede el ser humano, encontrar su situación" ³⁵. Yo, los hombres, soy un momento privilegiado del desarrollo, es cierto, pero **todos** los momentos del mismo son también modos en los que el Espíritu busca el "resultado", busca llegar a sí mismo. La Naturaleza, por ejemplo, es también, digamos, "figura de Dios". Desde la filosofía yo la puedo reconocer como uno de esos momentos. Pero en ella no hay un efectivo "para-sí", no efectiva conciencia de sí y ese Dios, ese Espíritu Absoluto, no se halla en ella aún "realizado", no es aún "espíritu". La Naturaleza, en su pura objetividad sin sujeto, es, más bien, su **negación** y es ésta la que se convierte en impulso para llegar al espíritu subjetivo del hombre, quien, también progresivo-dialécticamente, impulsado por el Espíritu, va ascendiendo (en esto reside su "formación" [Bildung]) hasta alcanzar la forma más alta de la autoconciencia, de la conciencia de sí: la filosofía (y sabe, entonces, quién él es), en la que Dios, el Espíritu Absoluto, llega a ser, justamente, "espíritu" pues logra esa síntesis superadora de la negación, la conciencia de sí, la coincidencia consigo mismo, la identificación de lo subjetivo y lo objetivo. Si el Espíritu Absoluto es la culminación del desarrollo (o, mejor, es el desarrollo mismo "precisamente porque el Espíritu es libre coinciden en él el comienzo y el fin" o "el fin regresa a su comienzo" ³⁶), habrá que reconocer que todo es, en diferentes niveles, en mayor o menor grado, algo "divino", ya que todo es momento de ese desarrollo y desde él, **en** él, adquieren su sentido. Desde este último estadio no sería imposible, sería necesario quizás, ver el universo como **explicatio Dei**, según la expresión de Nicolás de Cusa. Este despliegue tiene, según Hegel, dos dimensiones o dos "lados" [Seiten]: Naturaleza y Espíritu. Pero la filosofía ha llegado a ver que cada uno de ellos es presentación de la totalidad y que debe ser considerado no sólo como idéntico en sí, "sino como produciendo desde sí mismo esta identidad **una** y conocerla, así, como necesaria" ³⁷. La síntesis es la **unidad** y la **transformación** del Universo: "El **resultado** es el pensamiento que está consigo y en ello abarca al mismo tiempo el universo espiritual y el natural y lo transforma en un mundo inteligente. En el comprender conceptual, el universo espiritual y el natural se interpenetran como **un** universo armónico que ... en sus la-

(35) SEPICH-LANGE, *op. cit.* p. 126.

(36) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", *ed. cit.* p. 109: "...eben darum, daB der Geist ist, fällt in ihm Anfang und Ende zusammen" - "Das Ende geht in **seinen** Anfang zurück".

(37) HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *ed. cit.*, vol. 20, p. 454-455: "...sondern aus sich selbst diese **eine** Identität hervorbringen und diese dadurch als notwendig erkannt werde".

dos desarrolla lo absoluto en totalidad, a fin de llegar a ser consciente de sí en su unidad, en el pensamiento" ³⁸.

El Universo mismo es el movimiento del espíritu que llega a ser un universo armónico no por la supresión o aniquilación de sus "ados", "niveles", "caras" o "momentos", sino por su unidad como totalidad, como Espíritu Absoluto.

§ 11. Sólo con el Espíritu Absoluto llegamos al último (y primer) fundamento de la filosofía hegeliana. Más difícil que su comprensión es quizás su aceptación. Hace falta, en verdad, un gran esfuerzo de pensamiento para abandonar o, mejor, transformar en un movimiento de superación, actitudes muy arraigadas aunque hayan sido recibidas sin un serio examen; o justamente por eso. Vale la pena, antes de abordar un último problema, señalar que el carácter de la filosofía hegeliana —tildada de "teología" por una línea de pensadores que arranca en Feuerbach y se continúa con Marx; o, por el contrario, considerada francamente "atea" (p. ej. cfr. Kojève, "Introduction a la lecture de Hegel", París, Gallimard, 1947— no tiene, a mi juicio, nada de "edificante" o "consolador". Su tesis es estrictamente racional, conceptual, y no nos exige actitudes de tipo "religioso", sino un esfuerzo para llegar conocernos verdaderamente: para ser no sólo "en sí", sino también "para sí". Y esta distinción es para Hegel, en el orden de la libertad humana, lo decisivo de la entera historia mundial: el esfuerzo en la racionalidad nos hace alcanzar nuestra propia esencia como seres libres: "Los hombres son todos racionales; lo formal de esta racionalidad es que el hombre sea libre; esta es su naturaleza, esto pertenece a la esencia del hombre. Y, sin embargo, en muchos pueblos ha habido esclavitud y en parte aún la hay. ... Todos [los hombres] son en sí libres, pero no existen [como tales]. En esto reside la enorme transformación de la situación histórico-mundial; [a saber]: si el hombre sólo es libre en-sí o si sabe que es su con-

(38) HEGEL, op. cit. loc. cit. p. 455: "Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist und darin zugleich das Universum unfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistige und natürliches Universum als ein harmonierendes Universum, das... in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewußt zu werden".

cepto, su determinación, su naturaleza, ser como individuo libre"³⁹. Esa "formación" a que hemos aludido, el ascenso del individuo humano, del espíritu subjetivo, hasta la racionalidad, hasta la filosofía, es el progreso en la autoconciencia de su libertad esencial. No es extraño, entonces, digamos de paso, que de un grupo de discípulos, alumnos y concedores de Hegel haya surgido un movimiento revolucionario como el marxismo (dejando de lado, por ahora, lo relativo a su valor como pensamiento especulativo). En todo caso, no debemos permitir —si de veras queremos hacernos cargo de nuestra racionalidad esencial, de nuestra libertad— que "hábitos", "opiniones", "sentimientos", vagas "creencias" o meros "prejuicios" nos impidan acercarnos imparcial, serenamente, a uno de los pensadores más fecundos y decisivos de **nuestro** tiempo. Pues Hegel no es un "viejo" filósofo, sino una presencia actual de extraordinaria fuerza y poder. En él está la fuente —una de ellas, por lo menos— de los movimientos de más peso en nuestros días. Valga como un testimonio —entre muchos otros posibles— lo que en 1948 escribió Maurice Merleau-Ponty, pensador cuya objetividad está por múltiples razones fuera de duda: "...Hegel está en el origen de todo lo que se ha hecho de grande en filosofía desde hace un siglo; por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y el existencialismo alemán, del psicoanálisis; él inaugura la tentativa de explorar lo irracional y de integrarlo en una razón más amplia que sigue siendo la tarea de nuestro siglo. El es el inventor de esa Razón comprensiva que el entendimiento que, capaz de respetar la variedad y la singularidad de los psiquismos, de las civilizaciones, de los métodos de pensamiento y la contingencia de la historia, no renuncia, sin embargo, a dominarlos para conducirlos a su propia verdad"⁴⁰. Esto es quizás lo que puede haber de más

(39) HEGEL, "Einleitung in die Geschichte der Philosophie", ed. cit. p. 105: "Die Menschen sind alle Vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß Mensch frei sei; dies ist seine Natur, dies gehört zum Wesen des Menschen. Und doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und zum Teil noch vorhanden. ... Jene sind es auch an sich, aber sie existieren nicht als frei. Dies macht die ungeheure Veränderung des weltgeschichtlichen Zustandes aus, ob der Mensch nur an sich frei ist, oder ob er weiß, das es sein Begriff, seine Bestimmung, seine Natur ist, als freies Individuum zu sein".

(40) MERLEAU-PONTY, "Sens et non-sens", Paris, Nagel, 1948, p. 109-110: "Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, —par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse;— il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à una raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l'inventeur de cette Raison plus compréhensive que l'entendement, qui, capable de respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire, ne renonce pas cependant à les dominer pour les conduire à leur propre vérité".

valioso en nuestro examen del pensamiento hegeliano frente a las filosofías de Descartes y Kant: su capacidad para superar las contradicciones, ver la verdad como unidad en movimiento histórico y descubrir el poder creador de la negatividad.

§ 12. Hay algunos problemas que surgen casi espontáneamente en quien enfrenta el pensamiento de Hegel. No son cuestiones que aparezcan solamente en una primera lectura. Hay más de un "iniciado" o "experto" que las encuentra como efectivas dificultades, cuando no defectos, de esa filosofía. Yo no voy a pretender resolverlas pues están llenas de emboscadas y porque no he alcanzado aún una posición propia y fundada sobre ellas. Lo que no puedo es ignorarlas. Quizás quepa encontrar en ellas —en fidelidad al "espíritu" de Hegel— el impulso hacia una nueva síntesis, hacia un resultado, que constituya un paso adelante en el pensar. Pues se trata —para mí, al menos— de una peculiar contraposición o tensión entre lo que considero, por una parte, auténticamente verdadero y esclarecedor (y que responde a una preocupación que me ha movido desde mis primeras lecturas filosóficas): la verdad como progreso histórico-dialéctico; y, por otra, la dificultad que experimento para inclinarme decididamente por una de las vertientes de estas antitéticas cuestiones. Pues lo cierto es que respecto de esos problemas encontramos en la literatura filosófica que se ocupa de Hegel —y en Hegel mismo, quizás— argumentos relativamente fundados en pro o en contra de las divergentes direcciones que se pueden tomar desde la encrucijada inicial.

Uno de esos problemas es el de Dios, el del Espíritu Absoluto. Hemos señalado ya que para un movimiento que nace en Feuerbach y se continúa en Marx, el pensamiento de Hegel es una teología "disfrazada" de filosofía. Para otros —algunos de ellos también influenciados por motivaciones marxistas—, la obra de Hegel, aun contra su misma intención, es la expresión de una concepción fundamentalmente **antropológica**: un pensamiento donde el hombre ocupa el lugar de Dios y cuya conclusión debe ser el **ateísmo**. Hemos dado el nombre de Kojeve, pero no es, por cierto el único. Hyppolite se plantea así el problema: "[se trata] de saber si estamos frente a un **misticismo** cuyas fuentes se pueden encontrar en Meister Eckhart y sobre todo en Boehme, o a un suerte de religión de la humanidad, a una **antropología** como se la encontrará en un sucesor de Hegel, Feuerbach. ¿Misticismo

o humanismo?"⁴¹. Y precisa muy poco después: "se puede, pues, preguntar si la vida de Dios, su saber de sí, no se va a expresar completamente en el saber que el hombre tiene de sí mismo como «conciencia de sí universal». La interpretación de Feuerbach que, en lugar de absorber al hombre en Dios, absorbe Dios en el hombre, ¿sería, pues, la consecuencia de la filosofía hegeliana de la religión?"⁴². A una conclusión análoga —pero no ya interrogativa sino asertóricamente— llega Ernst Bloch: "El *Cur Deus homo*, la pregunta que el cristianismo es y responde, es la reantropologización transformada por Hegel, desde una exigencia del futuro, en el ya acontecido hecho de Cristo. Varios de los fervorosos pasajes centrales de esta filosofía celebran tanto, por ello, la religión del Dios-Hombre Jesús, que parece en ellos casi una religión sin Dios centrada en el Hijo del Hombre. A pesar de haber afirmado Hegel, justamente por haber afirmado, que "Tampoco la filosofía tiene un objeto distinto de Dios y es, así, esencialmente teología racional y, en el culto [o: "servicio"] ("*Dienst*") a la verdad, continuo culto de Dios". Pero el Dios de Hegel es el *Humanus*, lo *Humanum*. . . . Feuerbach al antropologizar expresamente la religión, años más tarde, apenas si tuvo que modificar en este punto a Hegel"⁴³. Hegel ha sido acusado, también de **panteísmo**. Sobre este aspecto, cabe anotar, primero, que con frecuencia este término es tomado como equivalente de "ateísmo" ya que, se afirma, es la negación del

- (41) HYPOLITE, "Genese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel", Paris, Aubier, 1946, vol. II, p. 523: "[il s'agit] de savoir si nous avons affaire à un **mysticisme** dont les sources se trouvent chez Maître Eckhart et surtout chez Boehme, ou à une sorte de religion de l'humanité, une **anthropologie** comme on la rencontrera chez un successeur de Hegel, Feuerbach, Mysticisme ou humanisme".
- (42) HYPOLITE, op. cit. vol. II, p. 524: "On peut donc se demander si la vie de Dieu, son savoir de soi, ne va s'exprimer complètement dans le savoir que l'homme a de lui-même comme "conscience de soi universelle". L'interprétation de Feuerbach qui, au lieu d'absorber l'homme en Dieu, absorbe Dieu en l'homme, serait-elle donc la conséquence de la philosophie hégélienne de la religion?"
- (43) BLOCH, "Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel", Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962, p. 323-324: "Das *Cur Deus homo*, die Frage, die das Christentum ist und beantwortet, ist die Reanthropologisierung, — bei Hegel nur aus einer Forderung der Zukunft zur geschenehenen Tat Christi verwandelt. Mehrere der zentralst gelegenen Andachtsstätten dieser Philosophie zelebrieren daher so sehr Religion des Gottmenschen Jesus, daß an ihnen fast Religion ohne Gott erscheint, zentriert im Menschensohn. Das, obwohl Hegel behauptet hat und gerade weil er behauptet hat: "Auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott und ist so wesentlich rationelle Theologie und, als im Dienste der Wahrheit, fort-dauernder Gottesdienst". Der Gott Hegels aber ist der *Humanus*, das *Humanum*. . . Feuerbach also, mit seiner nachmaligen ausdrücklichen Anthropologisierung der Religion, brauchte an diesem Punkt Hegel kaum zu verändern".

concepto "verdadero" de Dios. En segundo lugar, "panteísmo" y "panteísta" han sido utilizados en tan diferentes contextos y respecto de tan diversos pensadores que resulta francamente equívoco y aplicársele, sin más, al pensar de Hegel sirve más para oscurecer los problemas que para aclararlos o resolverlos. Hay, sin embargo, un pensador —también calificado a veces de "ateo" y, otras, de "panteísta"— con quien Hegel muestra notables analogías: Baruch Spinoza. No es el caso, ahora, de exponer la doctrina spinozista. Baste señalar que, según su interpretación más corriente, para Spinoza, desde una concepción "literal" de la noción de "substancia" tal como aparece en la Modernidad, por lo menos, desde Descartes, sólo hay **una** substancia, Dios. Todo el "resto" no son sino accidentes o modos de dos de los infinitos atributos de esa substancia una: el pensamiento y la extensión. La analogía con el "universo natural" y el "universo espiritual" de la totalidad hegeliana es clara. Y dirá Hegel, en algún momento: "Cuando se comienza a filosofar, primero hay que ser spinozista; el alma debe bañarse en este éter de la substancia una"⁴⁴. El problema reside, en rigor, en si se puede hablar en Hegel de **una** substancia en el sentido indicado. En su exposición del pensamiento de Spinoza, destaca Hegel los múltiples rasgos que deben ser conservados, pero señala también el problema central que acarrea su idea de substancia: la falta de "subjetividad": "Esta idea spinozística debe ser admitida como verdadera y fundada. La substancia absoluta es lo verdadero, pero no es aún todo lo verdadero; ella debe ser pensada como activa en sí, como viviente y, justamente por medio de eso, determinada como espíritu. . . . Su filosofía sólo es rígida substancia, aún no es espíritu; no se está consigo. Dios no es aquí espíritu"⁴⁵. La "substancia", pues, no es lo definitivo en Hegel, es sólo el momento del "en sí" que debe aún "existir" y llegar a ser "para sí": "Pues la experiencia es justamente esta: que el contenido —y éste es el espíritu— **en sí** es substancia y **objeto de la conciencia**. Pero esta substancia que el espíritu es, es el **devenir** relativamente a lo que él es **en sí** y sólo como este devenir que reflexiona sobre sí, es él, en verdad, **el Espíritu**. Es en sí el movimiento que es el conocimiento — la transformación de aquel **en-sí** en lo **para-sí**, de la **substancia** en el **sujeto**, del objeto de la **conciencia**

(44) HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", ed. cit. vol. 20, p. 165: "Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Aether der einen Substanz, . . .".

(45) HEGEL, op. cit. vol. 20, p. 166: "Diese Spinozistische Idee ist als wahrhaft, als begründet zuzubegreifen. Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen. . . . Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich. Gott ist hier nicht Geist".

en el objeto de la **autoconciencia**, i.e. en el objeto justamente suprimido como objeto, en el **concepto**" 46. Desde el punto de vista, entonces, de la noción cartesiana o spinozística de la substancia —que es casi siempre el supuesto no expreso de este ataque contra Hegel— no se puede concluir justificadamente que su filosofía desemboque en el panteísmo. Habría más bien que decir que lo que en él se alcanza es la "conciliación" o la "unión" (no substancialista) entre la conciencia finita y la absoluta: "Se termina la lucha entre la autoconciencia finita y la autoconciencia absoluta que parece estar fuera de aquélla. La autoconciencia finita ha cesado de ser finita; y, por otra parte, la autoconciencia absoluta ha cobrado la realidad de que antes carecía" 47. Quizás el mejor argumento para rechazar la concepción panteísta de la filosofía hegeliana es que esto haría desaparecer uno de los términos de la oposición al absorberlo en el otro. Esto significaría eliminar todo movimiento, toda vida y todo progreso del pensamiento; significaría anular lo esencial del pensar de Hegel. Se trata de que el hombre lleque a participar de la vida divina que en él se cumple y manifiesta. Pero no puede quedar totalmente absorbido ya que, de ser así, no habría desarrollo alguno. El germen, recordemos, no puede ser "destrozado" o "triturado". No puede ser "aniquilado". Pienso que Hyppolite ha expresado esta problemática justa y claramente: "Es imposible acusar a Hegel de panteísmo en su sentido vulgar, si el panteísmo hace desaparecer uno de los términos de la oposición en el otro. La conciencia de sí en Dios supone la finitud; y la finitud debe, por su parte, reconciliarse con lo infinito divino, superarse en él. Dios, para Hegel, es la verdad que se sabe a sí misma, y este saber de sí que el hombre tiene de Dios no podría ser fuera de la vida divina. . . . Aunque Hegel parece inclinarse hacia este humanismo [de Feuerbach], él se rehúsa a esta reducción completa de Dios al hombre. Siempre mantiene una cierta superación necesaria del hombre. El gran dolor del hombre —una forma de la conciencia desdichada— es el estar reducido a sólo

(46) HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", ed. cit. p. 558-559: "Denn die Erfahrung ist ebendies, daB der Inhalt —und er ist der Geist— an sich, Substanz und also Gegenstand des BewuBtseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist — die Verwandlung jenes Ansich in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt, des Gegenstands des BewuBtseins in Gegenstand des SelbstbewuBtseins, d.h. in obensosehr aufgehobnen Gegenstand, oder den Begriff".

(47) HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", ed. cit. vol. 20, p 460: "Der Kampf des endlichen SelbstbewuBtseins mit dem absoluten SelbstbewuBtsein, das jenem auBer ihm erscheint, hört auf. Das endliche SelbstbewuBtsein hat aufgehört, endlich zu sein; und dadurch andererseits das absolute SelbstbewuBtsein die Wirklichkeit erhalten, der er vorher entbehrte".

él, el de haber absorbido lo divino en sí. Si Dios mismo ha muerto, ¿qué queda? Profundo pensamiento que anuncia los temas de un Nietzsche o de un Heidegger "sobre la ausencia de Dios y sobre la necesidad para el hombre de trascenderse"⁴⁸. Este texto, es cierto, es ambivalente. Hegel no puede ser calificado de panteísta pues se inclinaría a una absorción de Dios en el hombre a la manera del humanismo de Feuerbach. Esto puede servir de signo de la dificultad del tema. Con todo, Hegel no acepta la "reducción" de Dios a la esencia del hombre —como en Feuerbach, precisamente— ni de éste a aquél y los dos términos perduran aunque haya que aceptar la "identificación" de la síntesis que, aunque asume los momentos del desarrollo en un concepto los conserva sin aniquilarlos. Por eso, aunque Hyppolite se sirva aquí del término "trascendencia", señala en nota⁴⁹ que sería característico del pensamiento hegeliano superar el dualismo de un "más allá" y un "más acá". Esto se podría expresar en términos de "inmanencia" o "trascendencia". Resulta, entonces, paradójico que aquellos primeros pensadores que se oponen a Hegel (de Feuerbach en adelante) sean los sostenedores de un "humanismo ateo", para darle algún nombre, que rechazan y atacan la religión en general y la cristiana muy en particular, justamente por "alienar" al hombre al poner su ser en un "más allá" inaccesible, en una trascendencia insuperable. No niego que ésta ha podido ser la "impresión" que dio la filosofía hegeliana a hombres movidos, sobre todo, por un propósito revolucionario. Pero no creo que esa interpretación sea fiel al movimiento total del pensamiento de Hegel respecto del cual, a mi juicio, no cabe ya expresarse en términos de inmanencia o trascendencia —vocablos más apropiados, quizás, para un filosofía substancialista— y en el cual el hombre alcanza su esencia como ser libre por un esfuerzo estrictamente racional de autoconciencia, de conocimiento de sí. El Dios de Hegel no está "más allá" del hombre, sino que se manifiesta en éste y en esa manifestación el hombre no es "alejado" o "extraña-

(48) HYPOLITE, op. cit. ed. cit. vol. II, p. 524: "Il impossible d'accuser Hegel de panthéisme au sens vulgaire si le panthéisme fait disparaître l'un des termes de l'opposition dans l'autre. La conscience de soi en Dieu suppose la finitude; et la finitude doté, de son côté, se reconcilier avec l'infini divin, se dépasser en lui. Dieu, pour Hegel, est la vérité qui se sait elle-même, et cet savoir de soi que l'homme a de Dieu ne saurait être en dehors de la vie divine. . . . Mais si Hegel paraît incliner vers cet humanisme [de Feuerbach], il se refuse à cette réduction complète de Dieu à l'homme. Il maintient toujours un certain dépassement nécessaire de l'homme. La grande douleur de l'homme —una forme de la conscience malheureuse— c'est d'être réduit à lui seul, d'avoir absorbé le divin en soi. Si Dieu lui-même est mort, que reste-t-il? Pensée profonde et qui annonce les thèmes d'un Nietzsche ou d'un Heidegger — sur l'absence de Dieu et sur la nécessité pour l'homme de se transcender".

(49) Cir. HYPOLITE, op. cit. vol. II, p. 525, n. 1.

do" de su esencia, sino que sólo así llega a apropiársela concientemente, llega a saber quién es. Una meditación suficiente de esa filosofía podría haber encontrado en ella —sin necesidad de la "inversión" de la dialéctica propugnada por Marx— fundamentos suficientes para una "transmutación" de todos los valores —según la expresión de Nietzsche en su lucha contra un absoluto "sin vida" (el Espíritu Absoluto es, en Hegel, supremamente "**lebendig**")— o para una transformación de la sociedad como la buscada por Marx en la que el hombre no sea sólo "en sí" libre, sino que lo sea también "para sí", efectivamente. Una determinada situación social y una cierta prédica religiosa contribuyeron a lo que puede ser llamado un "malentendido", también en su significación estrictamente literal. En todos estos casos, pienso, debemos continuar la actitud hegeliana de buscar la "Aufhebung" [superación-conservación] de las contradicciones para llegar a una síntesis, a un resultado más rico en determinaciones, más amplio, más concreto. Llegamos, sin embargo, con esto, al segundo de los problemas que nos proponíamos señalar. "Continuar" esa actitud, esa exigencia de superación, apunta en dirección a un **futuro**. Un futuro, por lo menos, respecto de la filosofía hegeliana —que sería nuestro presente— y un futuro para la filosofía en general. ¿Abre Hegel una posibilidad para un pensar futuro que se comporte dialécticamente respecto de su propia filosofía? ¿O ha quedado, con su obra, "cerrado" el gran círculo del desarrollo que culmina en la filosofía especulativa? ¿Podemos cambiar la metáfora hegeliana del "círculo" por la de una extendida "espiral" sin traicionar su pensamiento? También aquí hay antitéticas interpretaciones. A esta bien difícil cuestión dedicaremos unas pocas, y por eso insuficientes, líneas.

§ 13. Si el movimiento de la historia mundial y de su máxima expresión pensante, la filosofía, es el buscar el espíritu, a través o en el despliegue y desarrollo de sus múltiples configuraciones, la conciencia de sí, el saber de sí hasta alcanzar a conocerse en el concepto como Espíritu Absoluto, parecería que en aquella filosofía en que este punto ha llegado a expresión se cierra el círculo de la "Entwicklung" al coincidir su comienzo con su fin. La Idea, en sí, que se ha exteriorizado en la Naturaleza y ha llegado a la existencia, se recupera en el movimiento del espíritu y ha alcanzado su para sí o, fórmula también utilizada por Hegel que muestra la unidad de los momentos, su en-sí-para-sí. Parece imposible escapar a esta conclusión y contra ella se rebela nuestra íntima convicción de que la filosofía no ha terminado con Hegel y que quedan aún tierras por descubrir. El mismo Hegel, sin em-

bargo, en una de las últimas líneas de sus lecciones sobre la historia de la filosofía, declara "cerrada" la serie de las configuraciones del espíritu. Pero el texto tiene un matiz que hay que destacar: "Este es pues el punto de vista del tiempo actual y con ello queda cerrada por ahora la serie de las configuraciones espirituales"⁵⁰. El matiz viene dado por el **"por ahora"** [**"für jetzt"**] que parecería abrir la posibilidad de ulteriores manifestaciones del espíritu. Y el contexto impide, creo, una interpretación divergente. Pero no hay que malinterpretar, tampoco, las líneas inmediatamente siguientes en las que Hegel dice: "Con esto queda **acabada** esta historia de la filosofía"⁵¹. Se querría, quizás, poner el acento sobre el "esta" y pensar que se abre **otra** historia de la filosofía que continuaría, quizás, la "precedente", pero que habría de diferenciarse profundamente de ella ya que comenzaría donde el espíritu se ha alcanzado ya como Espíritu Absoluto. Con todo, dejando de lado las dificultades internas que debería acarrear una tal interpretación, ésta se ve imposibilitada por el contexto mismo, ya que el párrafo continúa inmediatamente dirigiéndose a los alumnos asistentes: "Deseo que ustedes hayan visto en ella que la historia de la filosofía no es una ciega colección de ocurrencias ni un proceso casual"⁵². Esto indica claramente que "esa" historia de la filosofía que está "acabada" no es sino el conjunto de lecciones dictadas por Hegel en Berlín y a cuya última clase pertenecen estos textos. En la cita mencionada en primer lugar, sin embargo, se habla de "el tiempo actual" y de la "serie de las configuraciones del espíritu" y esto reclama que el **"por ahora"** [**"für jetzt"**] sea entendido como refiriéndose justamente a esa serie y marcando su carácter "inconcluso", digamos. Hasta ese punto ha llegado el desarrollo del espíritu, pero su movimiento no está por eso terminado o acabado. Es posible, y necesario, un ulterior despliegue. Pero la "filosofía de hoy" no puede predeterminarlo y cabe, entonces, decir que la "serie de las configuraciones espirituales" está "cerrada" **por ahora**. Esto, además, está en perfecta consonancia con un texto que precede en un par de páginas al mencionado y en el que se afirma que "el [el espíritu] avanza siempre, pues sólo el espíritu se avante [o progreso]"⁵³. El uso del tiempo presente del verbo "zuschreiten" no permite que el **"siempre"** [**"immer"**] sea interpretado sólo en di-

(50) HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", ed. cit. vol. 20, p. 461: "Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen".

(51) HEGEL, op. cit. loc. cit.: "Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie beschlossen".

(52) HEGEL, op. cit. loc. cit.: "Ich wünsche, daß Sie daraus ersehen haben, daß die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, ein zufälliger Fortgang ist".

(53) HEGEL, op. cit. p. 456: "Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten".

rección retrospectiva, sino que abre la posibilidad, y la necesidad, de un **futuro** "avanzar" del espíritu. Por fin, si el espíritu **siempre** avanza y sólo **por ahora** está cerrada la serie de sus configuraciones, hay que concluir que para el mismo Hegel la filosofía no termina con él. Si debo por ahora "cerrar" esa serie es porque, repito, no puedo, desde mi tiempo, predeterminar las configuraciones futuras ya que, en un texto muy próximo a los transcriptos y al que ya hemos aludido, señala Hegel esa imposibilidad: "ninguna filosofía supera su tiempo"⁵⁴. Es cierto, para Hegel, en su tiempo y con su filosofía había surgido una nueva época cuyo "principio" residía, precisamente, en la conciliación de lo opuesto y en la concepción de su unidad, de su identidad, en el desarrollo: "El pensar puro ha avanzado hasta la oposición de la **subjetivo** y de lo **objetivo**; y la verdadera conciliación de lo opuesto es la comprensión de que esta oposición, impulsada hasta su extremo absoluto, se disuelve a sí misma; en sí, como dice Schelling, los opuestos son idénticos y no sólo en sí, sino que su vida eterna es producir eternamente la oposición y eternamente conciliarla. Saber [ver] la oposición en la unidad y la unidad en la oposición, este es el **saber absoluto** y la ciencia es saber [ver] esta unidad en todo su desarrollo a través de sí misma. Esta es, de ahora en adelante, la **necesidad del tiempo general y de la filosofía**. Ha surgido una nueva época en el mundo"⁵⁵. Hay, entre otras, dos cosas de importancia que señalar en este texto. Primero, que el surgimiento de la oposición y la necesidad de su conciliación (síntesis o composición) es **eterna** y, consecuentemente, que el "saber absoluto", la "ciencia" que ve la identidad de los opuestos y su unidad en el desarrollo, la filosofía, también lo es. Si se quisiera utilizar aquí una expresión que aparece con frecuencia en los últimos trabajos de Husserl, podríamos decir que la ciencia, la filosofía, la obra de la razón, es una "tarea infinita". Por eso, la segunda cosa que queremos destacar es que esta es "**de ahora en adelante**" ["**nunmehr**"] la exigencia de la filosofía y que, necesariamente, ésta no se ha acabado, no ha concluído. Deberá, es cierto, en esta "nueva época", moverse según estos principios; pero, ¿no es esto, acaso, lo que Hegel

(54) HEGEL, op. cit. loc. cit.: "Keine Philosophie geht über ihre Zeit hinaus".

(55) HEGEL, op. cit. p. 459-460: "Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatz des Subjektiven und Objektiven; und die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, daB dieser Gegensatz, auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, und nicht nur an sich, sondern daB das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen. — In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dies ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen. Dies ist nunmehr das Bedürfnis der allgemeinen Zeit und der Philosophie. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen".

reclama incesantemente de toda "nueva" filosofía? ¿que en ella sea no sólo "superado" sino también **conservado** lo que el espíritu ha manifestado en los estadios anteriores de la historia de esa filosofía **una**? Ha habido, precedentemente, en la historia de la filosofía y en la historia mundial, otras "épocas"; la "nueva época" abierta con Hegel no es necesariamente la última; es un "momento", decisivo — como pueden haberlo sido otros — en esa "serie de configuraciones espirituales" que Hegel cierra sólo **por ahora**. Y bien podríamos pensar si, justamente, no nos movemos aún hoy en esa nueva época que surge con él. Si lo que un poco arbitrariamente llamamos filosofía **contemporánea** no comienza justamente aquí.

§ 14. Que la filosofía no concluyó con Hegel lo muestra el "hecho" de que después de su muerte se ha seguido "haciendo" filosofía. Esta continuación del pensar filosófico nos ha llevado, hoy, a una situación de aspectos destacables e incitantes. Cuando Hegel desapareció, los pensadores que más o menos inmediatamente habían recibido su influencia se separaron en dos corrientes divergentes que recibieron los nombres de "derecha" e "izquierda" hegelianas. De ellas, fue la última (Feuerbach, Max Stirner, Bruno Bauer, Marx, Engels) la de mayor crecimiento y sus resonancias se sienten todavía hoy. Es bien conocido el papel que el "método dialéctico" y el marxismo han cumplido en la obra de muchos pensadores de nuestros días (Sartre, Merleau-Ponty, Garaudy, Marcuse, Bloch y los demás representantes de la "Frankfurter Schule", por ejemplo). Esta corriente que surge del pensamiento hegeliano, tiene como uno de sus rasgos definitorios su actitud de ataque al "espiritualismo" de esa filosofía. Como ha señalado uno de ellos, Merleau-Ponty, "acontece que los sucesores de Hegel han insistido sobre todo más que sobre lo que le debían, sobre lo que rechazaban de su herencia"⁵⁶. En Marx y Engels se intenta una "inversión" de la dialéctica en la formulación de un "materialismo dialéctico". Este carácter "anti-hegeliano" puede encontrarse en muchos otros pensadores del siglo XIX y del nuestro (Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Ortega, también Heidegger, para dar algunos nombres). La filosofía no termina en Hegel pero en muchos casos prosigue teniendo como una de sus motivaciones el rechazo de su pensamiento; con mayor o menor peso, de manera más o menos explícita o como algo simplemente

(56) MERLEAU-PONTY, "Sens et non-sens", Paris, Nagel, 1948, p. 110: "Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage".

te implícito, como un supuesto. Y, sin embargo, casi simultáneamente y en especial a medida que van apareciendo las colecciones más o menos completas de las obras de Hegel, se va "preparando", digamos, el terreno para un "renacimiento" hegeliano desde una actitud más serena, más objetiva. En 1888 dijo Dilthey: "El tiempo de la lucha con Hegel ha pasado; ha llegado el de su conocimiento histórico"⁵⁷. Es cierto, la expresión "**historische Erkenntnis**" [conocimiento "histórico"] (tomando en cuenta la distinción que en alemán se hace por medio de los términos "historisch" y "geschichtlich") puede significar una preocupación tan sólo "erudita". Pero somos hoy testigos de nuevas reediciones y traducciones cada vez más frecuentes de sus obras y de inúmeros trabajos de valor dedicados a ese pensamiento y cuyo propósito o finalidad no es la del mero erudito. Este actual y vivo interés por Hegel y su más hondo impulso —la necesidad de experimentamos de renovar su capacidad para superar las antimonias aparentemente irreductibles y para reunir en una visión racional los "puntos de vista" antitéticos, es decir nuestra necesidad de **verdades** y no sólo de "opiniones"— fue claramente expresado en 1948 por Merleau-Ponty: "Si no renunciamos a la esperanza de una **verdad** más allá de las tomas de posición divergentes; y, si, con el sentimiento más vivo de la subjetividad, conservamos el anhelo de un nuevo clasicismo y de una civilización orgánica, no hay, en el orden de la cultura, tarea más urgente que la de religar a su origen hegeliano las doctrinas ingratas que tratan de olvidarlo"⁵⁸.

Nos encontramos en una situación peculiar —o, por lo menos, que nos parece tal— marcada por dos vertientes de distinto signo. Por un lado, una renovada, viviente, tradición que se remonta hasta esos muchos pensadores que presentan facetas "anti-hegeliana" y que en algún momento fueron equívocamente designados como "irracionalistas"; y, por otro, una suerte de "vuelta" a Hegel no con afán de erudición sino como requisito indispensable para comprender nuestro tiempo desde la fuente de la mayor parte de los movimientos intelectuales —y también de otro orden— de nuestros días; podemos, en verdad, encontrar la "reacción contra Hegel", su indiscutible presencia, por tanto (ya que toda dirección "contra" algo supone éste como elemento constitutivo), en las corrientes de pensamiento que llevarán a

(57) DILTHEY, "Archiv für Geschichte der Philosophie", I, p. 299: "...die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntnis ist gekommen".

(58) MERLEAU-PONTY, op. cit. loc. cit.: "Si nous ne renonçons pas à l'espoir d'une vérité, par delà les prises de position divergentes, et si, avec le sentiment le plus vif de la subjectivité, nous gardons le voeu d'un nouveau clasicisme et d'une civilisation organique, il n'y a pas, dans l'ordre de la culture, de tache plus urgente que de relier à leur origine hégelienne les doctrines ingrates qui cherchent à l'oublier".

nuestras filosofías de la existencia, en el origen del marxismo y sus múltiples derivaciones —algunas caracterizables como “falsificaciones” o “desfiguraciones” del autentico pensar de Marx— y en los comienzos del positivismo lógico y de la filosofía analítica que nació —con Russell, Whitehead, Moore y otros— como una repulsa del neo-hegelianismo de Bradley, Bosanquet, Mc.Taggart, etc. Nuestra situación resulta así, antitética, contradictoria. Pero esto no la hace, como podríamos creer, peculiar o extraordinaria. Es, precisamente una de las coyunturas previstas por Hegel. Reviste los caracteres de **toda** situación efectivamente **histórica**. Si el espíritu, si el pensamiento, no se detiene y ha de proseguir su movimiento, su desarrollo progresivo, este progreso sólo se cumplirá según la legalidad dialéctica que le es esencial. Y nuestra tarea, nuestra responsabilidad, no puede ser, claro está, una repetición “a la lettre” del texto hegeliano. Debe ser, sobre todo, un asumir su actitud y un tomar impulso en la contraposición para preparar el advenimiento de una nueva síntesis que tendrá que superar las limitaciones que, como toda real filosofía auténticamente “de su tiempo”, tiene la del mismo Hegel y conservar todo lo que de viviente y valioso hay todavía en él. Pienso que esta posición no puede ser calificada de “infiel” a Hegel. La infidelidad —no tanto a Hegel, después de todo, sino al espíritu, al pensamiento viviente y progresivo— estaría más bien en un atenimiento dogmático, rígido, intransigente y fanático a sus fórmulas que una actitud así haría ininteligibles al convertirlas en objeto de una “fe” y no de un pensamiento. Además, una verdadera asunción de la actitud hegeliana se manifiesta, para mí, en que considero que entre lo más valioso y **necesario** de ser conservado está la concepción de la estructura de movimiento dialéctico de la historia del pensamiento y de la historia mundial. Concepción que ha dado prueba de su sorprendente fecundidad no sólo en la interpretación unitaria de la historia de la filosofía llevada a cabo por el mismo Hegel, sino también al verse cumplida según aquella legalidad esencial en el movimiento del pensar durante el lapso que va desde la muerte de Hegel hasta nuestros días, hasta nosotros mismos. Concepción que habrá que conservar no para “usar” esa dialéctica como una receta de aplicación mecánica y resultados infalibles, sino para vivirla racionalmente y, de ese modo, formarnos en la capacidad de afrontar sintéticamente, compositivamente, las múltiples oposiciones —filosóficas, científicas, intelectuales, religiosas, artísticas, históricas, económicas, sociales, políticas— que nos plantean los parcialismos de nuestro tiempo.

§ 15. El esfuerzo al que cada uno de nosotros está llamado, consiste, en palabras de Hegel, en "tomar el espíritu del tiempo, que en nosotros es natural, y sacarlo de su naturalidad, i.e. de su encierro y su falta de vida y, cada uno desde su sitio, traerlo con conciencia a la luz del día"⁵⁹. Este curso, pues, quiere ofrecer la posibilidad de un ingreso a la filosofía por un pensamiento que, de ser efectivamente asumido en lo que tiene de esencial, puede ponernos en disposición para un pensar viviente y abierto en una actitud de adulta, madura, humildad —mi saber no agota la verdad— y de verdadero respeto —el pensar ajeno que se opone al mío puede mostrar una faz de la realidad que yo no he llegado a ver y que puede enriquecer mi verdad así como la mía puede complementar aquélla. Una actitud, en fin, que es aspiración a la verdad y no sólo persecución alienada de meras opiniones sin fundamento. Estos rasgos pueden ser el "germen" de una concordia que necesitamos. Que es difícil, sí, pero no utópica.

(59) HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", ed. cit. vol. 20, p. 462: "...den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit, d.h. Verslossenheit, Leblsigkeit hervor an den Tag ziehen und —jeder an seinem Orte— mit Bewußtsein an den Tag zu bringen".