

PREFACIO

Los trabajos que se reúnen en este libro —tres de los cuales han sido ya publicados, mientras que los restantes aparecen aquí por vez primera— abordan aspectos diferentes del pensamiento de Hegel, si bien responden a un objetivo común: examinar el sentido del proyecto filosófico hegeliano en conexión con la tradición intelectual de la modernidad.

Se puede decir, sin incurrir en el riesgo de simplificación, que la filosofía de Hegel responde al propósito general de elevar al plano de la autoconciencia la riqueza de manifestaciones del espíritu humano, de dar la forma del saber a la obra realizada por el hombre hasta el presente. «Dar la forma del saber» implica unificar esa rapsódica producción, acontecida ya en el plano de la facticidad. La función que Hegel asignó a la filosofía fue la de llevar a cabo esa unificación en el modo de la construcción de un sistema. Dar al conocimiento una organización sistemática no es, sin embargo, un rasgo pecu-

liar del proyecto hegeliano. La peculiaridad estriba en atribuir esa tarea a la sola razón, concebida como una potencia absoluta que sólo da cuenta de su proceder ante sí misma. Como actividad de la razón absoluta, la sistematización del saber no consiste en conferir a éste la forma de un esquema previo, sino en exponer la génesis de su contenido conforme a su propia necesidad. La mutua adecuación de forma y contenido acredita ante la propia razón que esa totalidad organizada es, simplemente, el sistema de la verdad. En esa medida, la filosofía se constituye en saber efectivo, en conocimiento racional de lo real en cuanto totalidad absoluta.

Si el proyecto hegeliano se enmarca en el contexto filosófico de la modernidad, aparece como inevitablemente problemático. El hecho de que Hegel convierta en principio general de su filosofía la idea de la autosuficiencia absoluta de la razón, es una consecuencia del propio legado moderno, como él mismo reconoce. Pero, al propio tiempo, Hegel introduce la negatividad en la misma razón, como un momento interno y necesario suyo. Esto confiere a su idea de la absolutez de la razón un rasgo completamente nuevo, pues la aleja de las nociones al uso de finitud e infinitud, como contenidos que limitan externamente entre sí. «Razón absoluta» no significa razón que trasciende el ámbito de la finitud para adentrarse en un indeterminado más allá, sino razón que constituye su infinitud sólo dentro de ese ámbito, pues es una infinitud determinada por la negación de los contenidos particulares y finitos que la razón se da a sí misma. Esta concepción de la absolutez de la razón como resultado afirmativo de su propia negatividad enfrenta a Hegel con la razón moderna.

Definir su propio proyecto en relación con el legado intelectual de la modernidad fue para Hegel una tarea compleja y tortuosa. A finales de 1800, a punto de trasladarse a Jena para habilitarse como profesor en la universidad, le escribía a Schelling: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema». Hay filósofos cuya comprensión exige atender no sólo a la exposición sistemática de su pensamiento sino también al proceso de su formación y desarrollo. Esto es especialmente aplicable al caso de Hegel, cuyo proyecto filosófico no surgió aisladamente, sino en contacto con otros pensadores de su generación, y cuajó como respuesta a ciertas cuestiones dentro de una constelación compleja de problemas. Uno de ellos consistió en la tarea de unificar facetas del espíritu que en la herencia cultural recibida aparecían escindidas y enfrentadas. El ensayo «Hölderlin, Hegel y el destino de la época» aborda un aspecto de la relación intelectual entre los dos jóvenes amigos, tratando de mostrar el diferente modo como caracterizaron el mundo escindido y buscaron la unificación. Que ésta no pueda llevarse a cabo sin el recurso a la reflexión acabaría siendo un rasgo peculiar del enfoque hegeliano del problema. Pues si la reflexión es el pensamiento que escinde y diferencia, y de este modo genera y fija las oposiciones, éstas sólo podrán ser reconducidas a la unidad mediante un pensamiento que incluya la propia reflexión como un momento particular suyo capaz de autocancelarse. Integrar en un único proceso de pensamiento el momento negativo de la escisión y su resolución

positiva, es una contribución específica de Hegel a una teoría de la razón como pensamiento superador del entendimiento, término que en él designa el régimen intelectual, no sólo de la metafísica antigua, sino también de la ciencia y la filosofía modernas.

De acuerdo con esa tradición epistemológica, el conocimiento no se entiende como una presencia directa de la cosa a la conciencia, sino como una referencia indirecta, que depende de la constitución *a priori* de ésta. De este modo, la conciencia se convierte en sujeto o fundamento de la relación cognoscitiva; la cosa deviene objeto; y el conocimiento, representación de la cosa en la conciencia. La noción del conocimiento como representación, entraña la escisión entre certeza y verdad. Desde el momento en que la verdad no es ya aprehensión de la cosa misma, la conciencia deja de tener en el ser de la cosa el criterio de la verdad, y necesita otro criterio, interno al ámbito de la representación, que le permita distinguir entre representaciones verdaderas y falsas. Ese otro criterio es la certeza, entendida no como mero correlato subjetivo de la presencia de la cosa misma, sino como regla de la verdad de la cosa representada en la conciencia.

La posición de Hegel respecto al debate entre realismo e idealismo en la teoría del conocimiento se puede resumir en el punto de vista de que aquello que la razón decreta ante ella misma y por sí misma como verdadero no vale como verdadero sólo para ella —es decir, como cierto—, sino también como verdadero para las cosas o en sí. Admitir que hay una brecha insalvable entre certeza y verdad —o sea, entre verdad para nosotros y verdad en sí—, equivaldría a

aceptar como absolutamente verdadera la idea de que la verdad sólo es verdad-para-nosotros, y esto es incoherente. Puesto que la razón es independiente, lo que ella decreta como necesariamente acorde consigo misma, vale *eo ipso* como verdadero sin más, o absolutamente. Construir el sistema del saber es construir el sistema de la verdad por la razón absoluta.

Dada la ruptura de Hegel con la tradición epistemológica moderna, podría parecer coherente que se desentendiese de la problemática de la certeza —de la concepción del sujeto como conciencia y del conocimiento como representación—, y se situase de rondón en la esfera de la verdad, o sea, en la cosa misma, que para él es el saber absoluto, la razón o la ciencia. Ésta es, precisamente, la posición adoptada por las filosofías del saber inmediato, en las que Hegel encuadra a ciertos filósofos postkantianos defensores de un conocimiento inmediato de lo absoluto. Pero Hegel rechaza de plano este enfoque que, al confiarse a formas nebulosas de acceso a la verdad, se desentiende de todo conocimiento reflexivo. Al proceder de este modo, los partidarios del saber inmediato sancionan, inopinadamente, el supuesto epistemológico moderno de que hay un saber que, no siendo absoluto, es sin embargo verdadero, lo que, a los ojos de Hegel, equivale a convertir el conocimiento de lo absoluto en un saber limitado, ya que deja subsistir fuera de él al otro saber. Se comprende, pues, que Hegel se planteara la exigencia de superar aquel dualismo, mostrando que no hay dos tipos de saber, sino uno solo, pero que ese único saber —el conocimiento de la verdad, o saber absoluto— no es inmediato, sino el resultado de la negación del otro saber.

La *Fenomenología del espíritu* es su respuesta a esta exigencia. Esta obra singular responde al intento de superar la teoría del conocimiento como certeza, y de justificar el concepto del saber como verdad, al obtenerlo como resultado de la dialéctica inmanente de la certeza. La condición fundamental que hace posible tal resultado es la identidad esencial entre ambas: si la certeza puede devenir verdad, es porque la certeza contiene ya en sí y desde siempre el momento de la verdad, aunque no lo haya reconocido como tal. La justificación del saber absoluto como concepto —como esencia no realizada— descansa, así, en la tesis hegeliana de que tal saber, en su existencia espacio-temporal, es precisamente *fenómeno*. En cuanto tal, no se presenta como absoluto, sino que aparece condicionado por la exterioridad que le impone el tiempo. Este condicionamiento temporal es el que determina que el saber comience siendo una certeza separada de la verdad, una representación diferente de la cosa misma, una conciencia que se opone al ser del objeto. Pero, como su esencia es la verdad, la existencia del saber como fenómeno constituye, en realidad, un proceso de superación de su apariencia y de realización de su esencia.

...
16

Tres capítulos del libro contemplan diferentes aspectos de ese proceso a través del cual el saber se ha desprendido de toda condición externa a él y ha conquistado su forma libre y absoluta. En «La experiencia como formación en la *Fenomenología del espíritu*», ese proceso se contempla desde la perspectiva de su resultado, bajo la cual adquiere la significación positiva de una «formación», concepto que remite a otras tematizaciones del tránsito al saber que Hegel encon-

traba disponibles en otros contextos intelectuales (la educación como ilustración del entendimiento, la elevación al espíritu como purificación del alma, en la mística, la formación como viaje de autodescubrimiento, en el *Bildungsroman*, etc.).

En «Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel» el proceso de formación de la certeza en verdad se aborda desde la perspectiva interna del proceso, destacando el significado negativo que tiene para el propio sujeto del mismo, pues, al desconocer éste su esencia absoluta, ha experimentado las sucesivas decepciones de su saber, no como un camino de formación, sino justamente como una pérdida de su propia verdad. Que la negación es una vía hacia el conocimiento fue ya establecido por Descartes al introducir la duda como parte de su método de investigación de la verdad. Pero la concepción instrumental del método implica que la negación propia de la duda cartesiana tiene un carácter provisional y parcial. Hegel, por el contrario, caracteriza el comportamiento negativo de la conciencia con respecto al saber fenoménico como una forma de escepticismo que, al superar definitivamente lo negado, origina un saber más rico y complejo que el rechazado.

El capítulo «Sobre la crítica hegeliana del criticismo» contempla otro aspecto del debate de Hegel con la epistemología moderna, centrado esta vez en el giro crítico kantiano. Kant había concluido la imposibilidad de conocer la verdad —en el sentido hegeliano del término— a partir de una investigación acerca de la capacidad y los límites de la razón. Hegel consideraba que la crítica kantiana suponía una representación instrumental de la facultad de conocer,

y que ésta representación, aceptada acríticamente, tenía forzosamente que llevar a aquella conclusión negativa. Frente a Kant, que entiende la crítica de la razón teórica como una investigación trascendental de la forma del conocimiento —de lo universal y necesario de la experiencia— independiente de lo dado en ella, Hegel convierte la crítica en un momento interno de la propia experiencia e inseparable, por tanto, del contenido de ésta. Desde el momento en que la experiencia pasa a concebirse como un conocimiento de objetos que contiene en sí la autorreflexión acerca de sus propias condiciones de validez, la crítica inmanente de la experiencia se constituye en una condición necesaria de posibilidad de la verdad.

Al presentar la verdad como resultado de la negación inmanente de la certeza, la *Fenomenología del espíritu* suministra la justificación de que el saber ha alcanzado ya la autoconciencia de su absolutez. Tras haber, pues, deducido en esta obra el concepto de la ciencia, emprende Hegel la tarea de desarrollar su contenido de acuerdo con la forma de un sistema libre e independiente de todo condicionamiento externo a la propia razón. El capítulo «De una ontología de la sustancia a una ontología del sujeto» intenta mostrar hasta qué punto la concepción hegeliana de lo absoluto —la unidad fundamental de pensamiento y ser y, en general, de todas las oposiciones— se construye a partir de una recuperación crítica del spinozismo que tiende a superar las objeciones planteadas por el kantismo a la tarea de unificar razón y realidad, que derivan de haber reducido el pensamiento a espíritu finito, es decir, a conciencia. Los dos capítulos siguientes abordan algunas cuestiones meto-

dológicas que plantea a Hegel la organización sistemática del saber absoluto. Uno de los problemas afecta a la relación existente entre la estructura demostrativa del sistema y la forma discursiva de su presentación lingüística. Una exigencia derivada de la naturaleza absoluta del saber es su circularidad, pues un saber fundado en principios no demostrados, presupondría éstos y no podría ser absoluto. Esto explica que Hegel rechazara la posibilidad de dar a su sistema una estructura deductiva. Y sugiere, además, que su concepción holista de la verdad —su idea de que sólo el todo es lo verdadero— implica un alejamiento de cualquier enfoque fundamentalista. Así ha sido interpretado desde cierta posición hermenéutica que tiende a desmarcar el sistema hegeliano de todo proyecto de fundamentación y, consiguientemente, de toda metafísica. En el ensayo «Hegel y el fundamentalismo moderno» se discute esta interpretación, mostrando que la estructura discursiva de la exposición sistemática del saber impone una linealidad —un comienzo, un desarrollo y un término— que sólo puede compatibilizarse con la exigencia conceptual de circularidad, si el comienzo se concibe como idéntico al resultado y, en cuanto tal, como fundamento del movimiento de pensamiento que genera el sistema. Se trata, así, de mostrar que la estructura circular excluye cierta idea de la fundamentación, pero es por principio coherente con una interpretación de ésta como mediación absoluta de proceso y resultado.

Este carácter autofundado del sistema de la verdad es uno de los rasgos que permiten caracterizar el proyecto hegeliano como un intento de abrir una vía nueva a la meta-

física. Esto no debe entenderse en el sentido de una restauración de la metafísica prekantiana, pues, si bien es cierto que Hegel aspira a un conocimiento racional de lo absoluto —que es una acepción de «metafísica» que Kant reconoce inviable en su primera *Crítica*—, también lo es que acepta el reto kantiano de que cualquier metafísica que pretenda en el futuro presentarse como ciencia, debe basarse en una crítica del conocimiento. El ensayo «El idealismo absoluto como metafísica especulativa» expone las objeciones de Hegel contra las metafísicas prekantianas, en cuanto metafísicas del entendimiento y reconstruye los principios ontológicos y epistemológicos desde los cuales el idealismo hegeliano pretende constituirse en un conocimiento racional de lo absoluto.

Si los capítulos anteriores desarrollan diferentes aspectos de la razón absoluta en el plano teórico, los dos trabajos que cierran el libro examinan algunas de sus implicaciones en ámbitos de problemas que Kant había acotado en sus dos últimas *Críticas*. La exigencia de pensar lo real como *causa sui*, es decir, como realidad que es resultado de su propia actividad —a esta mediación de causalidad y efectuación apunta, precisamente, el concepto de *Wirklichkeit*— lleva a Hegel a reivindicar la noción de fin. Pero no es en la idea de finalidad externa de la físico-teología moderna donde él encuentra un punto de referencia válido, sino en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*. En «Teleología y astucia de la razón» se pone de manifiesto la relevancia que Hegel concedió a la noción kantiana de finalidad interna de cara a su propia filosofía especulativa de la naturaleza y de la historia, sin dejar por

ello de reprochar a Kant no haber pensado dicha noción como un concepto de la razón, sino sólo como una regla para el juicio reflexionante. Por último, el ensayo «Hegel sobre *Antígona*: razón y conflicto trágico» sitúa la interpretación hegeliana del conflicto trágico en el lugar temático que tiene en el contexto de la *Fenomenología del espíritu*. Frente a la ética subjetivista que pone en la autonomía de la razón el fundamento de la legislación moral, el héroe trágico antiguo —que encarnan Antígona y Creonte en el drama de Sófocles— aparece como un sujeto ético que se rige en su obrar por una ley comunitaria con la que se sabe inmediata e indisolublemente identificado. Desde el criterio moderno de la certeza, la autonomía de la conciencia individual es vista como un fundamento superior a la ley de la comunidad. Por ello resulta especialmente significativo que Hegel, al caracterizar al sujeto ético antiguo como la primera figura del espíritu —frente a la conciencia moral autónoma, que es la última figura de la razón—, sitúe en aquél la verdad de ésta, en el preciso sentido en que, en el contexto sistemático de la filosofía del espíritu objetivo, la eticidad constituye la superación de la moralidad subjetiva.

Confío en que estas consideraciones preliminares contribuyan a hacer verosímil la idea de que, más allá de la diversidad temática que se desprende de una mera consulta del índice, los trabajos aquí reunidos persiguen mostrar diferentes aspectos de la posición ambivalente de Hegel frente al legado filosófico de la modernidad, con respecto a la cual su filosofía adquiere el sentido de una auténtica *Aufhebung*, pues pretende ser su verdad sólo en tanto que se pre-

senta como su negación determinada. En cualquier caso, también aquí hay que decir que sólo la exposición misma puede acreditar el modo y grado en que este objetivo alcanza su cumplimiento.

Valencia, otoño de 2000

TEORÍA Y CRÍTICA

Colección dirigida y diseñada por
Luis Arenas y Ángeles J. Perona

© A. MACHADO LIBROS, S.A., 2001
TOMÁS BRETÓN, 55 - 28045 MADRID
WWW.VISORDIS.ES

FOTOCOMPOSICIÓN:
VISOR FOTOCOMPOSICIÓN, S. L.

IMPRESIÓN:
GRÁFICAS RÓGAR, S. A.
NAVALCARNERO (MADRID)

ISBN: 84-7774-756-3
DEPÓSITO LEGAL: M-52.355-2001

JULIÁN MARRADES

El trabajo del espíritu.
Hegel y la modernidad



MÍNIMO TRÁNSITO
A. MACHADO LIBROS

CONTENIDO

Prefacio	11	
1. Hölderlin, Hegel y el destino de la época	23	...
2. La experiencia como formación en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	57	9
3. Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel	95	
4. Sobre la crítica hegeliana del criticismo	139	
5. De una ontología de la sustancia a una ontología del sujeto	177	
6. Hegel y el fundamentalismo moderno	211	
7. El idealismo absoluto como metafísica especulativa	251	
8. Teleología y astucia de la razón	299	
9. Hegel sobre <i>Antígona</i> : razón y conflicto trágico	349	
<i>Referencias bibliográficas</i>	373	
<i>Índice</i>	381	