

DIOS, HOMBRE Y MUNDO ÉTICO: TRES CONCEPTOS INTERDEPENDIENTES Y
COHESIONADOS BAJO LA NOCIÓN DE “ESPÍRITU” EN LA *FENOMENOLOGÍA
DEL ESPÍRITU* (1807) DE G.W.F. HEGEL. LA DIMENSIÓN SOCIOHISTÓRICA DEL
“ESPÍRITU”

JUAN SEBASTIÁN OCAMPO MURILLO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

2022

DIOS, HOMBRE Y MUNDO ÉTICO: TRES CONCEPTOS INTERDEPENDIENTES Y
COHESIONADOS BAJO LA NOCIÓN DE “ESPÍRITU” EN LA *FENOMENOLOGÍA
DEL ESPÍRITU* (1807) DE G.W.F. HEGEL. LA DIMENSIÓN SOCIOHISTÓRICA DEL
“ESPÍRITU”

JUAN SEBASTIÁN OCAMPO MURLLO

Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en Filosofía

Asesor:

BAYRON LEÓN OSORIO HERRERA

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN

2022

12 de enero del 2021

Juan Sebastián Ocampo Murillo

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

3 cm

Firma del autor

Juan Sebastián Ocampo

Agradecimientos

«No se inquieten por nada; más bien, en toda ocasión, con oración y ruego, presenten sus peticiones a Dios y denle gracias. ⁷Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, cuidará sus corazones y sus pensamientos en Cristo Jesús» (Filipenses 4,6).

Toda la gloria, la felicidad y la dicha pertenece a Dios, Rey de Reyes.

Gracias al Padre Eterno, pues en Él hallo júbilo y en Él me fortalezco. Gracias al Señor por mi familia, por la vida de mis padres, de mis tías Análida y Mary Luz y de mi hermana Sofía.

Agradezco al maestro Bayron por su compañía y guía a lo largo de estos años.

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	7
1. Escudriñando el concepto de “Absoluto”. La filosofía como una erótica con lo divino....	13
1.1. Hacia una arquitectura del concepto de <i>Espíritu</i>	13
1.2. Las raíces griegas y judeocristianas del concepto de <i>Absoluto</i>	17
1.3. La resignificación de la herencia griega, latina y judeocristiana en el seno de la filosofía alemana.....	29
1.4. El absoluto en la tradición alemana.....	36
1.4.1. Leibniz: Dios, alma y mundo.....	37
1.4.2. Spinoza: <i>Deus sive naturae</i>	42
1.4.3. La relectura de Leibniz y Spinoza durante la Ilustración germana	45
1.4.4. Goethe: los albores del romanticismo.....	46
1.4.5. Kant: Dios y los límites del conocimiento humano.....	49
1.4.6. Schiller: relectura estética de Kant.....	51
1.4.7. Herder: el espíritu vivo de los pueblos	55
1.4.8. Schelling y Hölderlin: el regreso hacia lo absoluto.....	57
1.4.9. Hegel: la realización del absoluto en la historia universal.....	59
2. La noción de “Espíritu” en Hegel	63
2.1. La “ontología del conocimiento”	63
2.2. ¿A qué se refiere Hegel cuando habla de “Espíritu”?	66
2.3. Génesis y estructura de la conciencia: lucha y reconocimiento	86
2.4. El lenguaje: el espíritu que se reconoce como objetividad	102
3. Ética, derecho y religión como realización del Espíritu en la historia	108
3.1. ¿Hacia una sociología del Espíritu?.....	108
3.2. La filosofía de la historia en Hegel. El mundo profano y su devenir como el lugar del hombre-Dios.....	111
3.3. La historia y el mundo ético	123
3.4. Hacia una Teología del sacrificio en Hegel	129
3.5. La filosofía de la religión en Hegel.....	133
CONCLUSIONES.....	139
BIBLIOGRAFÍA.....	143

RESUMEN

En la siguiente investigación se va a analizar de manera crítica el concepto de “Espíritu” (*Geist*) que está dentro de la obra la *Fenomenología del espíritu* (1807) de G.W.F Hegel y se va a hacer especial énfasis en su dimensión sociohistórica. A partir de este concepto se tiene como meta elucidar la relación que existe entre la concepción hegeliana del hombre, la del mundo ético y su noción de Dios, y se va a demostrar el motivo por el cual es inconcebible trabajar un postulado disgregado del otro. En últimas, la cuestión fundamental sobre la cual se erige esta investigación es exponer cómo dentro de esta obra de Hegel se logran armonizar algunas pugnas de vieja data en la historia de la filosofía: la disputa entre fe y razón, el conflicto que se suscitó en la modernidad entre las verdades de la filosofía natural y las verdades reveladas y la tensión entre las proposiciones morales humanas y las doctrinas religiosas. Para lograr una correcta exégesis del texto, se va a echar mano del método hermenéutico que permitirá interpretar y comprender las intenciones del autor y el espíritu vital que rodea a la construcción de la obra.

PALABRAS CLAVE

Espíritu Absoluto, mundo, hombre, Dios, antropología, historia, fe, razón

INTRODUCCIÓN

Es imperativo partir de un hecho fundante y constitutivo que abarca la totalidad del sistema hegeliano: Dios utiliza al ser humano como medio para hacer gala de su sabiduría¹. El cristianismo incrusta sus pilares en la certeza de que el hombre es imagen y semejanza de Dios². Por imagen, se debe atender a la noción de representación: cada ser humano transparente de manera fidedigna su filiación con la divinidad, es decir, cada individuo y también la humanidad en su conjunto son, según esta premisa, representantes de Dios ante el resto de la creación y voceros de la creación ante Dios. Por semejanza, es preciso elucidar que el hombre comparte con Dios (sin mezclarse con su esencia) parte del poderío mayestático de la deidad; así como Dios, el ser humano es racional, porque puede poner orden al caos y direccionar cada aspecto de su vida hacia fines trascendentes y elevados, aunado a esto, el ser humano es libre, porque con su actividad creativa y a través del despliegue de su propia *praxis* está facultado para rebasar la inmediatez natural y encauzar la legalidad del cosmos siguiendo su deseo y voluntad racionales, por último, al igual que el Dios cristiano, el ser humano es relacional porque, así como Dios es Uno y Trino, el hombre no puede eludir su necesidad de congregarse para procurar la concreción de normas comunitarias que hagan más plena y sofisticada la existencia. La racionalidad, la libertad y la predisposición social del ser humano, son las raíces sobre las cuales se cimenta la *Fenomenología del espíritu* de G.W.F. Hegel. En este orden de ideas, es preciso atender a la íntima relación entre Dios y la humanidad que se presenta a lo largo de la obra y que empapa todos los problemas filosóficos cuya órbita está demarcada por la odisea que el espíritu tiene que afrontar hasta la conciencia plena de sí.

La tríada filosófica por excelencia es: Dios, hombre y mundo³. Desde que el ser humano estuvo física y mentalmente apto para producir pensamientos abstractos, sus preocupaciones han versado sobre sí mismo, su relación con la naturaleza circundante y con la existencia de realidades superiores y omniabarcantes⁴. La modernidad pretendió desgajar estos aspectos: convirtió a Dios en asunto de la fe y de la moral privada, redujo a la inmensa danza cósmica en abstracciones gélidas y esquemas representacionales inmóviles y convirtió al hombre en un sujeto aislado de los demás y volcado única y exclusivamente sobre sus propias categorías del entendimiento. El romanticismo, del cual Hegel bebió, propugnó por darle de nuevo importancia al ejercicio de desentrañar las relaciones vivas y dinámicas que se yerguen en el

¹J.A. Leighton, “Hegel’s Conception of God”, *The Philosophical Review* 5, no. 6 (1896): 601–18. Traducción propia.

²Vernon McCasland, “‘The Image of God’ According to Paul”, *Journal of Biblical Literature* 69, no. 2 (1950): 85–100. Traducción propia.

³Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1984), 103.

⁴Mark W. Moore, “‘Grammars of Action’ and Stone Flaking Design Space.” In *Stone Tools and the Evolution of Human Cognition*, edited by April Nowell and Iain Davidson (University Press of Colorado, 2010), 13–44. Traducción propia.

universo y que se conectan inexorablemente en las variopintas manifestaciones del ingenio humano, tales como el arte, la ciencia (en un sentido amplio), la religión y la filosofía⁵. No obstante, el aporte mayúsculo de esta reacción frente a la Ilustración fue quizá el entender el concurso de la potencia divina en la pasión, la volición y el raciocinio de los hombres y, más importante aún, se volvió labor prioritaria posar los ojos sobre las magnánimas producciones del espíritu humano: la literatura, los mitos, las artes plásticas, los textos teológicos, en aras de dirigirse hacia la fuente de la cual exudaron y que vivifica a estas grandes proyecciones de la mente y las manos humanas.

Hegel anticipó que sería una tarea imposible abocar como objeto de reflexión al “espíritu”, que es el tesoro común que alienta al mosaico de actividades humanas, si se emascula de tajo la posibilidad de crear las condiciones idóneas para englobar racionalmente la estrecha interdependencia que existe entre Dios, el universo y el ser humano⁶. La postura hegeliana está férreamente adscrita al postulado de Spinoza que reza que Dios se ama a sí mismo a través del hombre y sus cavilaciones racionales. Sin embargo, el germano dio un paso más allá y aseguró que lo Absoluto, el ser en y para sí, está presente en el inesquivable movimiento dialéctico que tiene a la negación y a la superación como protagonistas. Así, Dios hecho carne, reniega de su infinitud y se entrega al trasegar profano de la historia de la humanidad. Dios se integra al devenir temporal del hombre individual y social y estructura las configuraciones psíquicas, culturales y materiales a las cuales está circunscrita la vida humana. En otras palabras, el espíritu es la inmensa odisea que la divinidad emprende al finitizarse y volver sobre sí misma, fungiendo como condición de posibilidad para la perfectibilidad de la existencia de los hombres. La filosofía de Hegel es una ardua y dolorosa escalera al paraíso. Llegar hasta la autoconciencia absoluta no depende de un salto de fe ni de la supresión de las facultades mentales, ni tampoco de actos irreflexivos, más bien, sin lugar a duda, es factible aducir que todo acaece en el proceso mismo y la contingencia a la cual está trágicamente sujeta la historia humana. Esta devela fragmentos que dejan entrever la vocación divina de los hombres. No hay pasión, sentimiento o emoción, por más efímero y fugaz que todo esto parezca, que no esté entretejido con el providencialismo divino.

La antropología hegeliana es, a su vez, una teología⁷. La humanidad se hilvana sobre la tensión dialéctica entre la finitud y la infinitud. Dicho esto, es admisible lanzar algunas aserciones para aclarar este punto. Es claro que el hombre está supeditado a la naturaleza, pues su gozne material le hace padecer procesos fisiológicos, además de emplazarle entre los demás animales y seres que ocupan un espacio en el universo; concatenado a esto, la libertad de accionar de los seres humanos se posiciona al interior de una urdimbre de relaciones

⁵ John C. Blakenagel, “The Dominant Characteristics of German Romanticism.” *PMLA* 55, no. 1 (1940): 1–10. <https://doi.org/10.2307/458420>. Traducción propia.

⁶ Altizer Thomas, “Hegel and the Christian God”, *Journal of the American Academy of Religion* 59, no. 1 (1991): 71–91. Traducción propia.

⁷ Hans Küng, *The Incarnation of God: an introduction to Hegel's theological thought as prolegomena to a future Christology* (New York: Crossroad, 1987), 190-201. Traducción propia.

sociales bien estructuradas, que coacciona sus comportamientos, le dan un marco lingüístico referencial para darle forma a los objetos de la realidad y le ofrece los esquemas prácticos para integrarse a un ámbito sociosemiótico determinado. Ahora bien, si toda la naturaleza humana agotase sus capacidades acá, estaríamos hablando de un autómata, o de un conjunto homogéneo de ellos, bien programados para responder ante situaciones ya dadas y, asimismo, los tejemanejes que se van enarbolando en el camino de la vida serían equiparables a la homeostasis e incorruptibilidad primigenia presente en la naturaleza. Es pues, que se hace menester darle cabida a la noción de infinitud, debido a que esta impulsa a los hombres a trascender el inmovilismo y la rigidez, presentando opciones éticas, desarrollos teóricos y compromisos existenciales que timonean a la humanidad a esculpir sus propias bases para una vida mejor y más digna. No es reductible la condición humana a la mera materia, tampoco ésta es un sueño etéreo, ni una libertad “pura” desanclada de los condicionamientos ya descritos, sino que esta es el despliegue del ser en y para sí en la historia.

Con lo mencionado anteriormente, Hegel no estaría de acuerdo con las propuestas funcionalistas de la sociología y la antropología. Básicamente, estas describen que el hombre tiene tres necesidades básicas: comer, beber y procurarse un refugio, y toda la sociedad y la cultura en su conjunto, vistas como un organismo con una lógica propia, se hacen cargo de crear y salvaguardar las estructuras mentales y materiales que hacen plausible la supervivencia. El conocimiento, según esto, no sería otra cosa que la racionalización de los procesos técnicos y cognitivos necesarios para poner en marcha a la cultura y delegar funciones y deberes a cada uno de sus miembros. Si bien una lectura hegeliana podría hallar parcialmente correcta esta aseveración, discreparía de la misma, pues solo es capaz de percibir a los logros humanos como un subproducto del utilitarismo. Evidentemente, Hegel está de acuerdo en que el hombre requiere hábitos en común, lecciones heredadas, instituciones normativas, interdicciones morales, ritos, y la formación de relaciones prácticas y productivas, pero estas gozan de un cariz trascendente. Desde los movimientos más primitivos e “irreflexivos” del ingenio humano, el espíritu ya está presente como potencia intrínseca y telón de fondo. Él mismo se hace paso y participa de su proceso de gestación a través de las representaciones más burdas suscitadas en el seno de la conciencia sensible, pero también va creando un escenario objetivo para su desenvolvimiento, facilitando la cristalización de redes sociales de cooperación, reconocimiento e interdependencia. Sin temor a equívocos, es necesario afirmar que la *Fenomenología* es la historia de la conciencia, no de un “yo” trascendental hundido en sus propias representaciones, tampoco de un “yo” empírico percibido como una colección organizada de órganos sensitivos, sino más bien, de un “yo” histórico, social e intersubjetivo.

Así como la mente humana no está encarcelada en el repositorio conceptual privado de algún sujeto singular incapaz de dar cuenta de la existencia de entes y personas por fuera de su campo experiencial, de la misma manera Dios no es patrimonio de las fantasías esquizofrénicas de nadie, ni tampoco radica tan alto en el cielo que se hace incognoscible. La figura de la muerte de Dios expresada por Hegel en esta obra, de hecho, guarda como

pretensión derrumbar estas concepciones y da a entender dos cosas: hay un absurdo, un *impasse* irracional que estriba en la aparente imposibilidad de la defunción de un Ser Todopoderoso; en segunda instancia, trasplanta la responsabilidad humana desde un mundo más allá y la sitúa en la comunidad creyente. Hegel no hizo otra cosa que salir del marasmo fetichista al cual estaba sometida la religión cuando el hombre optó por crear realidades extraterrenales y esculpir una figura paternal de Dios respondiendo a necesidades infantiles. En detrimento de esto, la muerte de Dios es una invitación abierta a hacerse responsables y desarrollar todo el potencial ético a nivel individual y comunitario.

Históricamente, la filosofía ha tenido como tarea el conocer fidedignamente las cosas humanas y divinas para vivir mejor⁸. Hegel se desempeñó en esta tarea. Cabe destacar, que no fue el primero ni ha sido el último en hacerlo y tal función filosófica ha estado presente desde los albores del pensamiento racional. Los mitos, con su estructura y lógica propias, han creado y recreado imágenes basadas en experiencias y visiones del mundo para darle cauce al comportamiento humano y orden a la vida celeste y terrestre. En las formas religiosas más elementales y remotas, se puede avizorar la necesidad humana por asentar los fundamentos necesarios para congregarse alrededor de vínculos éticos introyectando normas y costumbres que se tienen por sagradas. No es de extrañar, que la siguiente disertación tenga como punto de partida algunos de los registros escritos míticos y poéticos más antiguos, porque develan intuiciones filosóficas que fueron tenidas en cuenta posteriormente por grandes filósofos modernos. Aunque yo como autor no estoy de acuerdo en una propuesta evolucionista de la religión y la filosofía, pues no creo que haya habido un ascenso gradual para perfeccionar el entendimiento que tiene el hombre acerca del mundo, sí estoy plenamente seguro que el mito, la poesía, la religión y la filosofía guardan un sustrato común que es sacralizar a la existencia humana, arrancándola de las garras de lo netamente útil y material. El mito trafica con imágenes universales irreductibles y esenciales que construyen tramas narrativas sobre la belleza, la bondad y la verdad y tiene como sustento la experiencia histórica de los hombres; la poesía tiene como pretensión edificar un universo simbólico coherente y armonioso tomando fragmentos de la totalidad mítica; la religión es la experiencia fundamental de la vida social humana y tiene como función expresar lo sagrado en ritos y regulaciones morales; la filosofía, volviendo a Hegel, es la conciencia universal que el hombre tiene de sí mismo y el vehículo utilizado por la divinidad para amarse y reconocerse.

La exposición etimológica que da apertura a la investigación pretende servir como preludeo para la comprensión del concepto de *Geist*. Las palabras revelan la historia viva de los pueblos, y su uso formal y “folklórico” o popular deja entrever cómo el significante va cargado de un amplísimo contenido existencial y sociocultural que deja entrever tras el signo lingüístico todo el devenir de la reflexión en torno a tan importante concepción. Los autores precisan de las herramientas lingüísticas para articular su discurso, y tales instrumentos propios de una lengua particular ya han dibujado un panorama de comprensión sobre su

⁸ Thomas Taylor, *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* (Bertram Dobell & Reevesand Turner, 1895), 1-19. Traducción propia.

propia naturaleza. Los signos lingüísticos se solidarizan entre sí para configurar de manera interdependiente una identidad cohesionada del mundo. Así, es factible elucidar que, aunque la teorización filosófica sea de sumo sofisticada, no está desembarazada del entendimiento que se ha tenido en torno a las palabras. Entonces, se hace plausible ligar al concepto de espíritu con su pasado histórico para exhibir ciertas permanencias y sobrevivencias que ha tenido en el tiempo hasta decantar en el sistema hegeliano.

El siguiente estudio tiene como finalidad analizar la propuesta hegeliana como una totalidad que no puede operar al margen de las reflexiones que tuvo el filósofo sobre Dios, el hombre y el mundo como una unidad cohesionada, pero diferenciada por las características singulares que tienen cada uno de estos elementos. Es difícil decir cualquier palabra sobre lo “divino” o lo “sagrado” en un contexto que se precia de ser altamente secularizado, no obstante, la intención no es hacer proselitismo religioso, ni ensalzar a ningún sistema de creencias en específico, sino mostrar, con el rigor que es requerido, cómo la teología y la retórica que existe en torno a Dios tuvieron un rol de preponderancia a la hora de sistematizar un edificio conceptual tan complejo como lo es de Hegel. Las cavilaciones sobre la infinitud, la divinidad y la plenitud del ser son tan fascinantes dentro de este constructo teórico, básicamente porque se cimentan en la vida individual y colectiva de los hombres, y, obviamente, junto con ello, se puede localizar todo esto en los sentimientos, emociones, raciocinios y claves relaciones que establece en ser humano. El sistema filosófico de Hegel no deja cabos sueltos y reconoce que la reflexión crítica debe empapar la teoría del conocimiento, la moral, la política, el arte, la religión, y la historia. Más aún, para el oriundo de Stuttgart es esencial exhibir y comprender el movimiento dialéctico que sustenta toda la mixtura de campos de acción humana.

En consonancia con lo pretéritamente expuesto, las dicotomías irreconciliables como lenguaje/sociedad y naturaleza, Dios y hombre, fe y razón, impulsaron a Hegel a buscar relaciones complejas entre ellas para no caer en puntos sin retorno. La dialéctica acarrea movimiento, y las identidades estáticas no tienen cabida en un sistema que promueve por esclarecer la motilidad autocreadora y autonegadora del ser.

Para efectos de la investigación se va a proceder analizando los textos, temas y autores del mundo germánico que tuvieron una influencia notable dentro de la escritura de la *Fenomenología*. Ningún libro es un meteorito caído del cielo y merece ser puesto en estudio junto con aquellos escritos que brindaron herramientas técnicas y teóricas para su construcción. De esta misma manera, se van a analizar otras obras del mismo Hegel que pueden enriquecer la lectura de la *Fenomenología*, pues sus escritos anteriores allanaron el camino para la construcción de esta obra y sus obras posteriores tomaron diversos elementos de esta y, efectivamente, desarrollaron sus propios tópicos a la luz de esta obra.

1. Escudriñando el concepto de “Absoluto”. La filosofía como una erótica con lo divino

1.1. Hacia una arquitectura del concepto de *Espíritu*

Resulta claro que Hegel no fue la primera persona en pensar sobre el espíritu. Este complicado concepto ha acompañado reflexiones de diversa índole, que versan sobre tópicos filosóficos, religiosos/teológicos, e incluso sociológicos, antropológicos, psicológicos e históricos. Desde tiempos remotos, la noción de espíritu ha hecho parte integral del utillaje mental que utiliza el ser humano para abocar a cierto nivel de comprensión sobre los asuntos humanos y divinos en los cuales se entronca la existencia de cada persona y de la colectividad que dota de sentido y dirección a la experiencia individual.

La propia etimología de la palabra *Geist* que se halla en las antiguas lenguas germánicas, permite entrever que el espíritu está emparentado con las emociones, pensamientos, sentimientos, y experiencias más íntimas y divinas radicadas al interior de la persona. En la extinta lengua de los sajones, la palabra *Gest* indica tanto animosidad, soplo vital, así como alma o aliento; por su parte, el vocablo *Jest* propio de la lengua de los antiguos frisones, bien podría asemejar a esta arcaica noción de espíritu a júbilo, alegría o éxtasis⁹. Ello no sería sorprendente, pues la expresión proto-indoeuropea **ǵʰéysd-os* se refiere a enojo, excitación o agitación, y salvaguarda parte de este significado en la expresión hindi हेल (Héla) que también vendría hacer agitación o enojo¹⁰.

Siguiendo esta línea temática, Donald L. Hoffman en su erudita exposición sobre el concepto de רוח (*Ruah*) en el texto masorético del Antiguo Testamento, enfatiza en que este hace referencia a la condición mental, espiritual y anímica interna de los seres humanos¹¹. Ejemplo de ello se ve constatado en ya muy conocido relato de José y los sueños del Faraón, del cual se va a tomar solo el fragmento de Gn 41, 8 en donde se logra leer: “Y sucedió que por la mañana su espíritu estaba turbado, y mandó llamar a todos los adivinos de Egipto, y a todos sus sabios. Y Faraón les contó sus sueños, pero no hubo quien se los pudiera interpretar a Faraón”. El antiguo hebreo emplazaba en el espíritu interno las perturbaciones mentales, las angustias, penas, tristezas, y también alegrías. Dentro de las construcciones míticas del Antiguo Testamento, la noción de espíritu también podría estar asociada a imágenes fantasmagóricas ligadas a un mensaje divino; por ello, en 1 Sm 16, 14-15 el hagiógrafo narra que un “espíritu” malvado atormentaba al rey Saúl, por otra parte, en 1 Re 21, 22-23, Yahvé

⁹ Donal Ringle, Ann Taylor, *The Development of Old English* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 126. Traducción propia.

¹⁰ Monier Williams, *A Sanskrit-English dictionary, etymologically and philologically arranged, with special reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon, and other cognate Indo-European languages* (Oxford: Clarendon Press, 1872), 1303. Traducción propia.

¹¹ Donald L. Hoffman, "A Critical Examination of the Hebrew Word [ruach] as it Occurs in the Masoretic text of the Old Testament Studied in the Light of the Septuagint" (Butler University, Graduate Thesis Collection, 1942), 47. Traducción propia.

encomendó a un agente celestial que pusiese el “espíritu” en la boca de los profetas de Acab para procurarle la ruina al rey por su impiedad.

Entre los antiguos hebreos el espíritu era, efectivamente, el puente entre lo humano y lo divino y la conexión causal entra la inmanencia de Dios en la historia y su dimensión trascendente. El espíritu concedía las condiciones necesarias para revestirse de la misma santidad de Dios; en consecuencia, la literatura profética define a Yahvé como el “Santo de Israel” (ver Is 1, 4; 5, 19. 24; 10, 20; 12, 6; 17,7; 30, 11-12; 37, 23; 41, 14. 16. 20; 43, 3; 45, 11). Según Ravasi, Dios es “Santo” porque es lo absolutamente “Otro”, es trascendente, y el tetragrama YHWH impronunciable para los labios humanos, pero, en un movimiento antitético, es “de Israel” porque se afina en unas coordenadas históricas concretas para fungir como paradigma de virtud circunscrito en cualquier nivel de la vida humana: sea en su morada interior, el en campo de lo político y civil, o en lo relacionado con el culto y la religión¹². El espíritu en este pueblo propugnaba por cohesionar las virtudes humanas a escala individual y colectiva. Es por ello que en Is 11, 1-5, el hagiógrafo pone de relieve las virtudes del rey Ezequías a través de los siguientes binomios amparados por la noción “Espíritu de Yahvé” (v.1): “espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, y espíritu de conocimiento y de temor de Dios” (v.2); posterior a esta exposición, el autor sagrado arguye que el rey, revestido del Espíritu de Yahvé, es un sujeto apto para gobernar y proclive para implementar la justicia, que en hebreo es צְדָקָה (*Tsedeq*) y bien podría estar emparentada con enderezamiento de la conducta (vv. 3-4).

El pensamiento cristiano en torno al espíritu no se desvinculó de la insistencia en la filiación divina que tiene el ser humano; hombre y Dios están irrefrenablemente unidos y ello se explicita en la vida interna de los seres humanos y sus subsecuentes constructos históricos objetivos. En Flp 2, 5-10, Pablo ocupa la expresión $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ (*Morfe Theou*/ Forma de Dios) para referirse a Jesús como prototipo del ser humano espiritualizado: Dios que limita su propia existencia a través de la $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ (*Kénosis*) o abajamiento, y hombre que se eleva hasta los confines de la vida ultraterrenal. El pensamiento cristiano hunde sus raíces en el hecho de que el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (*Logos*) de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1, 1-14). Joseph Ratzinger entiende por *Logos* que Dios es preexistente, y, su acción racional y su voluntad libre son los propiciadores de todo cuanto existe¹³. A través de su palabra, Dios dota de una estructura lógica y coherente al mundo y, a su vez, le da a cada cosa sentido, dirección y finalidad. El pensamiento divino es, en este orden de ideas, configurador de la realidad, y este acto inteligente le ha dado a todo el mosaico de cosas interrelacionadas en el universo un fundamento y un ordenamiento. Ahora, no se podría reducir el pensamiento divino a una abstracta, indiferente y fría cavilación matemática, absolutamente alejada de la existencia humana, sino que es, básicamente, relación, unión, filiación, cercanía, todo lo contrarios a un *Theos Agnostos*. Ratzinger así se explaya:

¹² Gianfranco Ravasi, *Los profetas* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1989), 60.

¹³ Joseph Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe* (Madrid: Cristiandad, 2004), 295.

*En el principio era el Logos', la razón creadora, la energía de la inteligencia de Dios, la fuerza comunicadora de sentido del Conocimiento divino. Solo a partir de ese comienzo puede entenderse correctamente el misterio de Cristo, en el que la razón se hace visible como amor. La primera expresión de la fe nos dice entonces: todo lo que existe es pensamiento hecho realidad. El Espíritu creador es el origen y el principio que fundamenta todas las cosas. Todo cuanto existe es racional en su origen, en cuanto que procede de la Razón creadora.*¹⁴

En el *Logos* está contenida la inteligencia, el raciocinio creativo, la libertad trascendente de Dios, el diálogo, la cercanía con el género humano, el amor y el encuentro. En Él, en esta esfera volitiva e intelectual de Dios, hay conocimiento, comunicación y verdad. Así, Cristo se encuentra ineludiblemente unido a Dios, y la participación humana gracias a la filiación con el Hijo, hace que en cada hombre se refleje, se proyecte y se logre ejecutar tal racionalidad divina. Hay una evidente correlación entre las primeras líneas del libro del Génesis y el prólogo del Evangelio según San Juan. Dios crea mediante su palabra; su accionar no está ligado más que a su propio intelecto creativo, y, es su palabra la que mantienen la cohesión y la unidad de la creación. Esta regularidad bella impuesta a todo cuanto ha sido creado, se ve reflejada en la progresión conceptual y el ordenamiento lógico propiciados en la mente de los hombres¹⁵.

San Pablo en 1 Cor 15, 42 se refiere al cuerpo glorioso o cuerpo resucitado como *σῶμα πνευματικόν* (*Soma pneumatikón*); la corporalidad espiritualizada es diferente a la mera carne o corporalidad material, así llamada *σάρξ* (*Sarx*). El cuerpo celestial ha afinado sus sentidos, sus pensamientos y su estilo de vida, acoplándose y ajustando su animalidad elemental en consonancia con los mandatos de la virtud divina y la vida celestial. No existe una oposición o una exclusión con respecto a la materia, sino una integración de esta en un ordenamiento espiritual; la actual vida de peregrinación terrestre solo prefigura la vida futura en la comunión con Dios. Asimismo, la vida espiritual exige la congregación alrededor de una comunidad que haga transparencia de los mandatos divinos. El *Corpus Mysticum* de Cristo, funge tanto como institucionalización y racionalización del entramado de relaciones comunitarias, así como medio efectivo para la espiritualización de los miembros individuales circunscritos a la colectividad; el Cuerpo Místico de la *ἐκκλησία* (*Ekklesia*) cohesiona y unifica a los átomos en torno a un *ethos* grupal que se ve refrendado por las predisposiciones anímicas individuales, tal y como queda expresado en 1 Cor 12, 12-30.

Ciertamente, y más allá de la burla de Stirner, para quien el espíritu como concepto filosófico no es más que una fantasmagoría (*Spuk*) sin contenido y distante del hombre de carne y hueso¹⁶, en este pequeño ejercicio etimológico se ha demostrado cómo desde eras remotas el espíritu ha sido percibido como una realidad en donde se aglomeran las heterogéneas y muy

¹⁴ Joseph Ratzinger, *Una mirada a Europa* (Madrid: Rialp, 1991), 137.

¹⁵ Véase: Rudolph Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid: Editorial Fax, 1967), 67-70.

¹⁶ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1901), 17-20. Traducción propia.

diversas facetas que competen a la vida humana. La noción de espíritu ha recorrido las grandes variedades de planteamientos reflexivos que han intentado dar respuesta a todo lo que engloba los asuntos humanos y divinos.

La *Fenomenología* de Hegel es un sistema complejo cuya función es analizar la historia y la estructura de la vida espiritual del ser humano como un organismo vivo, con partes interrelacionadas e interdependientes, integradas a una conciencia universal que se va explayando a lo largo de diversas épocas que dejan entrever las vicisitudes recorridas como rasgos constitutivos de un arduo proceso de autorrevelación del espíritu. La conciencia ha debido atenerse a asimilar su propia temporalización como el elemento clave de su propia esencialidad; este posicionarse a sí misma y verse reflejada en la materialidad de su propio devenir va forjando los cimientos de su inexorable libre acción.

Dicho esto, el espíritu hegeliano no es algo que se contempla a sí mismo solo por el afán de asistir a un sentimiento estético desgajado de sus propias luchas y contradicciones; por el contrario, este es capaz de reconocer su propia divinidad en el arduo dolor que acarrea la negación dialéctica y el desgarramiento de sí mismo. El espíritu se sabe libre cuando advierte las irresistibles pugnas que acontecen en el trajín de su propio desenvolvimiento. El espíritu se reconoce libre cuando anticipa que hasta el más mínimo recoveco de la vida humana está vehiculizado por su propia acción, el espíritu, ergo, corre el amparo de sus propias producciones y las abraza como fragmentos relativos a su propia universalidad.

La conciencia, la autoconciencia y el espíritu corren de manera paralela a lo largo de la *Fenomenología*. A pesar de que Hegel empieza por los momentos más concretos, inmediatos y sensoriales, y parece elevarse hasta la cúspide del Absoluto en el saber filosófico, en una suerte de progresión cronológica, la vida ética, el arte, y la religión también van nutriéndose y alimentan a su vez las expectativas individuales y colectivas sobre este proceso de autorrevelación del espíritu en sí mismo. La primera parte de la obra, intitulada sencillamente como "Conciencia", agolpa tres momentos primigenios del espíritu: la certeza sensible, la percepción y la fuerza y el entendimiento. En esta etapa primordial, pareciera que los objetos disociados del entendimiento corren una suerte peculiar y ajena al destino de los hombres; sin embargo, poco a poco el espíritu en esta primera etapa va comprendiendo que incluso el toque más sutil de una materia externa, o un solo cubo de sal posado sobre su lengua, ya son experiencias ampliamente mediadas por vías conceptuales y procesos intelectivos.

El espíritu transita ahora desde la objetividad cruda y sus experiencias más inmediatas hacia un análisis estructurado de sus propias categorías de comprensión. De ahí que la *Fenomenología* devenga en la sección de "Autoconciencia"; esta contiene al señorío y la servidumbre, que también ha sido leído como la "dialéctica del amo y el esclavo", en donde Hegel explica que el espíritu solo es capaz de reconocerse a través del ejercicio del reconocimiento de la otredad. Es por ello por lo que esta sección contiene amplias reflexiones sobre el temor, el deseo y la muerte. De forma paralela a primera sección de "Conciencia", el espíritu entiende que, así como no existen objetos puros desgajados del ámbito

experiencial, y la objetualidad no exuda su sustancialidad amén de sus propias propiedades inherentes, asimismo tampoco existe algo así como una subjetividad pura, al margen de sus semejantes y creada por su propia fuerza interior. El movimiento dialéctico expone que el estatuto ontológico de la conciencia está inexorablemente atañado a tal vinculación intersubjetiva y al ser relacional del hombre. La contradicción entre dos formas autoconscientes sugiere que la propia objetividad está determinada y modelada por el espectro social, la organización del trabajo y la racionalización de las redes de cooperación comunitaria.

Ahora bien, la sección de “Razón” en donde está circunscrita toda la vida sociohistórica y cultural de la humanidad, bien podría traer algunos problemas de comprensión debido a su longitud. No obstante, y puesto en palabras sencillas, al ser las tres secciones unidades cohesionadas entre sí, interdependientes, codependientes, y “connaturales”, se elucida que cada sección está ya contenida en la otra desde el principio de la obra, es decir, cada una refleja ya la totalidad, al menos desde su punto de vista particular, y cada fragmento es una parte de un todo en donde cada engranaje está solidarizado entre sí y depende de sus coetáneos. Dios, hombre y mundo ético se yerguen al unísono y mantienen su propia inmanencia y contigüidad. El espíritu, que es apenas un pálido reflejo de la libertad en la naturaleza, se incardina en las entrañas del acontecer humano como su propia libre actividad; el fulgor cósmico y las danzas siderales dan paso al Reino del Hombre o, más bien, al Reino de Dios en el hombre.

1.2.Las raíces griegas y judeocristianas del concepto de *Absoluto*

En las últimas décadas se ha suscitado gran revuelo cuando se pone la siguiente pregunta sobre la mesa: ¿cuál es el rol de filosofía en la sociedad actual? Pareciera que, lo que durante mucho tiempo había sido evidente, se tendría que reevaluar. El conocimiento que, a lo largo de gran parte del trasegar temporal de la humanidad, había gozado de un lugar privilegiado y había tenido un rol protagónico para erigir muchas de las concepciones que tenemos sobre nosotros mismos, sobre los otros y sobre la realidad, ahora reclama otra vez su sitio. No tengo como pretensión detenerme en una larga exhortación sobre qué es y qué no es filosofía, porque su vocación nunca ha cambiado. La filosofía es el conocimiento profundo de la realidad, de lo absoluto, de lo perenne y lo que no está destinado a la caducidad; en otros términos, la filosofía es un juego erótico con lo divino¹⁷. Estoy plenamente consciente que evocar el término “divinidad” hoy por hoy, puede levantar un gran escozor, por lo menos dentro de un marco representacional aparentemente laico. No obstante, lo divino no está circunscrito a una institución religiosa en específico; no es un conjunto de dogmas cerrados, no es la normativa de un libro como ley inexorable de vida, más bien, corresponde a la capacidad que tiene el hombre de darse a la apertura de lo trascendente, de aquello que rebasa su inmediatez y que va más allá de su singularidad y las contingencias a las cuales se

¹⁷ John David Chambers, *The theological and philosophical works of Hermes Trismegistus, Christian Neoplatonist* (Edinburgh: T.& T. Clark, 1882), 24-30. Traducción propia.

encuentra sujeto por su lugar de origen, la ideología en la cual fue criado y las convenciones sociales de las cuales forma arte y parte (eso sí, sin negar que lo trascendente se despierta dentro de un sistema cultural que lo anima y le da vida, de lo contrario, sería un *pneuma*, un hálito inerte y sin contenido).

En concordancia con esto, resulta sumamente esclarecedora la postura de Rudolph Otto. Otto acuñó el neologismo de lo “numinoso”, que fue concebido como la unión de lo “ominoso” con lo “luminoso”, para intentar explicar de qué manera el hombre de carne y hueso tiene como pretensión elevarse hacia lo infinito. De acuerdo con Otto, y siguiendo algunas premisas kantianas, existen todo un conjunto de ideas que se presentan de manera independiente a toda experiencia histórica del ser humano: Dios, alma y libertad. Estas ideas emergen desde un instinto primigenio que no es reductible al sensualismo o a ninguna suerte de experiencia empírica y, por otro lado, tampoco son deductibles utilizando los métodos de la razón pura. Existe, entonces, en las diferentes religiones históricas y caminos de sabiduría un elemento fundante que las atraviesa a todas de forma transversal: lo sagrado. Esto sagrado es una realidad misteriosa, porque oculta y revela. El hombre, desde luego, se siente atraído hacia ella, se entrega a ella, se da totalmente, se presta a la apertura, pero también se somete a ésta con respeto y veneración. El choque con lo sagrado exalta al hombre, lo interpela y lo cuestiona. Finalmente, como la naturaleza del ser humano descansa en ser eminentemente simbólico¹⁸, configura un entramado de ritos, normas, prácticas culturales, que dan sentido y dirección a ese estremecimiento que se presenta frente al choque con lo sagrado, y que también se da cuando anticipa su dependencia connatural con una realidad superior. En palabras del mismo Otto: “Los sentimientos que palpitan dispersos o confundidos se tornan *religio*. El espanto se hace horror sagrado. Los sentimientos relativos de dependencia del numen y de beatitud en el numen conviértense en absolutos”¹⁹.

Lo sagrado penetra en el plano cognoscitivo del ser humano, se esgrime dentro de lo más profundo de su alma, donde se desdibujan las barreras de lo racional y se vuelven borrosos los límites de la razón abstracta y ordenadora, pues irrumpe en la intuición, en el sentimiento primitivo, no antes de haber aprehendido datos cósmicos y sensibles, sino que se da paralelamente a este fenómeno, entretejido con el ámbito experiencial e histórico. Sin embargo, el sentimiento de lo sagrado no depende de tal o cual información sensitiva, sino que se da merced a esta. A través de esta primera intuición de lo numinoso, el hombre, a pesar de estar limitado por sus experiencias vitales inmediatas, sabe que se encuentra ante una realidad que se sobrepone al tiempo y al espacio, frente a algo eterno. Así, es capaz de

¹⁸ La palabra “símbolo” proviene del latín *simbŏlum*, y este del griego σύμβολον. En su significado original estaba emparentado con la palabra “contraseña”. Un símbolo era un objeto partido en dos partes que eran llevadas por dos personas. Cada uno se encargaba de una de las partes. Esto representaba un compromiso, pues al momento de reunir los fragmentos, se reconocía la promesa hecha como cumplida. El símbolo es aquello que une, es la unidad de lo que está disperso y, de acuerdo con este breve análisis, permite conglomerar sentimientos, emociones y pensamientos que pareciera a primera vista que están atomizados.

¹⁹ Rudolph Otto, *Lo santo, lo irracional y lo racional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 135.136

percibir en cada uno de los fragmentos de su propia vida y de su cotidianidad aquello que es universal y totalizante, y que también se desenvuelve con ímpetu divino en la intimidad de su ser. Cada manifestación religiosa, cada búsqueda por la sabiduría, cada intento de hacer poesía no es más que la nostalgia de retornar hacia la unidad plena con el todo, con la divinidad sin atributos, con lo sagrado antes del tiempo. Esto muy bien lo reconocía Mircea Eliade cuando aseveraba que “cualquiera que sea el contexto histórico en el que se esté sumergido, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero se manifiesta en él y, por este hecho, lo santifica y lo hace real”²⁰.

Diversas manifestaciones religiosas, artísticas y filosóficas han tenido como punto de arranque ese ímpetu primigenio que impulsa a los hombres por recordar, hacer *anámnēsis* (ἀνάμνησις), de la morada divina de la cual partieron, de la unidad con el todo de la cual fueron alienados y desgarrados, del tiempo glorioso que no estaba fraccionado en épocas, sino en el cual convivían cohesionadamente el pasado, el presente y el futuro. Hesíodo, por ejemplo, atribuye al accionar de las divinas musas – hijas de Zeus –, la capacidad moral e intelectual que tenían los monarcas para obrar con justicia (Δίκη), pero también, estas poseían el cuerpo de aedos y citaristas, capacitándolos para comunicar a los hombres las verdades eternas acerca de la stirpe de los dioses (*Teogonía*, 80-103)²¹. Unas líneas antes (1-35), las musas, que descendieron de la casa divina en la cual moran, exhortaron a Hesíodo para que dejara atrás sus rebaños y siguiera el camino de las verdades imperecederas²². Aquí hay dos símbolos sustancialmente poderosos. El primero de ellos es un movimiento: el de los seres divinos que descienden hacia los hombres, y los hombres que ascienden hasta conocer lo que va más allá de su vida inmediata. El segundo, si se me permite una suerte de exégesis aunada al materialismo histórico, está emparentado con el nacimiento de una agricultura racionalizada, que permitiría que algunos sectores de la población se dedicasen a tareas no productivas, dando así inauguración a la sociedad tripartita de la cual habla Georges Dumézil²³, dividida en los que oran, los que labran y los que cuidan con las armas. Al no estar sujetos a las vicisitudes de las labores realizadas únicamente con el ánimo de sobrevivir, los aedos y citaristas se podían asir de lo que iba más allá de la contingencia del día a día.

²⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Editorial Punto Omega, 1981), 123.

²¹ Hesíodo, *Teogonía* (Madrid: Editorial Gredos, 1978), 75-76.

²² Hesíodo, *Teogonía*, 70-71.

²³ El libro clásico de Georges Dumézil que habla sobre la división de la sociedad en tres partes es *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos* (México: Fondo de cultura económica, 2016), 20. En este asevera que los pueblos indoeuropeos, al menos como constructo mitológico e ideológico común, se enraizaban en la concepción de que la sociedad se dividía en tres partes: campesinos, sacerdotes y guerreros. Prueba de ello se encuentra en las construcciones literarias que guardan algunos rasgos en común: “Algunas de las expresiones más útiles de la ideología de las tres funciones se hallan, en efecto, en las obras épicas: incluso en el seno de sociedades en las que esa ideología había perdido muy pronto toda actualidad ha guardado el suficiente prestigio para mantener, a través de los siglos, narraciones heroicas, a veces muy populares”.

El poeta Ovidio, después de haber invocado a los dioses en sus *Metamorfosis*, recuerda con sentida nostalgia²⁴ que el hombre provino de las mismísimas fuerzas cósmicas de las cuales emergieron los dioses, por lo cual estaba vinculado con ellos:

Un ser más noble y más inteligente, hecho para dominar sobre todos los otros, faltaba aún a esta gran obra. El hombre nació: ya sea que el arquitecto supremo lo hubiese animado con un soplo divino, ya sea que la tierra conservase todavía, en su seno, algunas de las partes más puras del éter del cual acababa de ser separada, y el hijo de Japeto (Prometeo), empapando esta semilla fecunda, hubiese formado al hombre a imagen de los dioses, árbitros del universo; el hombre, distinto de los otros animales cuya cabeza se inclina hacia la tierra, puede contemplar los astros y fijar sus miradas sublimes en los cielos. Así la materia, antes informe y estéril, tomó la figura del hombre, hasta entonces desconocida en el universo²⁵ (Metamorfosis I, 76-88).

Hay una gran potencia en los versos número 85 y 86, que en latín original rezan de la siguiente manera: *os homini sublime dedit caelumque videre // iussit et erectos ad sidera tollere vultu*. Hesíodo y Ovidio tenían algo muy claro, al igual que los primeros filósofos que pronto entraremos a analizar: la existencia del ser humano no es reductible a lo caduco, a lo evanescente, a la mera materialidad sin alma y a la vida volcada únicamente hacia la finitud. Si bien el hombre echa sus raíces en la tierra, busca en los astros, lugar mítico de los dioses, a sus propios orígenes; es por esto por lo que no se debe dejar embaucar por meras representaciones parcializadas que pretenden la nobleza y solemnidad de lo absoluto. El poeta Ovidio se vale de un recurso narrativo ya muy conocido entre los clásicos²⁶, trae a la vida en su poema a la llamada “Edad de oro”. En esta era, que es descrita con gran belleza, los hombres no estaban alejados de los asuntos de los dioses; entre ellos reinaba la justicia y la verdad, no existía la vejez o la muerte, no había guerra ni enfrentamientos bélicos, el tiempo era el tiempo de la divinidad, por lo tanto, no transcurría, no existía el yugo del trabajo, porque la tierra producía sin necesidad de ser violentada por el arado²⁷ (*Metamorfosis* I, 89-109). Fue en la medida en que los hombres fueron olvidando su origen divino, que se entregaron a la impiedad, la violencia y la ignorancia. Poco a poco la fama, la riqueza y el

²⁴ La palabra nostalgia proviene de dos raíces griegas. La primera es *nostos* (νόστος), que significa “regreso”; la segunda es *algos* (ἄλγος), que significa “dolor”. La nostalgia es el dolor que es causado por estar lejos de la patria, el hogar o los amigos. Siguiendo el hulo de lo que ya se ha venido exponiendo, nostalgia es el sufrimiento causado porque el ser humano ha olvidado sus raíces divinas y ha salido de su morada original, a la cual debe regresar. Todo acto poético, filosófico o artístico está destinado a recobrar la unidad perdida con lo Uno, con lo divino.

²⁵ Publio Ovidio Nasón, *Metamorfosis* (Madrid: Editorial Bruguera, 1981), 19.

²⁶ Jean Pierre Vernant en sus estudios sobre el mito en la antigua Grecia, colige que el destino de la humanidad parece ser realmente trágico después de haber abandonado la cercanía con los dioses. Por un lado, está el mundo de los inmortales, que es inmutable, y por otro lado está el mundo de los hombres sometido a la injusticia y a la muerte. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Madrid: Editorial Ariel, 1973), 22-23.

²⁷ Publio Ovidio Nasón, *Metamorfosis*, 20.

poder, se levantaron como criterios universales para dirimir sobre la verdad y la justicia, dejando atrás el legado inmarcesible de los dioses²⁸.

Un espíritu parecido exuda el texto sagrado del cristianismo en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). El hijo menor sale de la morada de su padre, que representa a Dios, después de que éste le ha adelantado su herencia. En su aventura por el mundo olvida su origen, olvida de dónde viene, olvida el hogar paterno donde estaba al cuidado de su mentor, quien velaba por él de todas las formas posibles; en la mansión de su padre no le faltaba absolutamente nada. Después que el joven se ha envilecido por entregarse a la materia de forma desmedida, se halla a sí mismo entre los cerdos, que, tanto para el mundo pagano como para el semita, representaban inmundicia y bajeza. Poco a poco, el descarriado hijo menor va recobrando la conciencia de su origen, pues añora la casa de su padre, y hasta daría cualquier cosa por tan solo ser un sirviente en la mansión paterna. Así que, asciende desde la materia, desde lo ignominioso y recobra su sitio de predilección junto con su padre/Dios, que se regocija y abraza jubiloso a su hijo que se había perdido en los tejemanejes no esenciales del mundo. Esta perícopa es arquetípica porque expresa con gran tenacidad un motivo sapiencial que se halla en todas las latitudes del mundo, y está internalizada por todos los que emprenden el camino de la sabiduría: el hombre se deja imbuir en asuntos ficcionales que no son auténticos ni reales, y mientras esto pasa, departe entre los cerdos olvidando su origen divino y la divinidad inserta en el mundo. Podríamos establecer cierto paralelismo con la respuesta de Jesús a Pilatos en Jn 18, 36: “Mi Reino no es de este mundo”. Esta réplica no se debe tomar como abandono total de lo factual y físico, más bien debe interpretarse como una pelea teológica entre lo que es real y lo que no; el Estado romano es una ficción humana que opera con cierto grado de certeza porque se cree que es la única posibilidad para que la vida se desarrolle, pero es solo esto: una ficción, el Reino del Cristo, por su parte, en tanto que real, implica rescatar lo divino y permanente en el mundo, es por ello que el silencio de Jesús ante Pilatos no debe verse, como han querido algunos puristas, como una sumisión ante el poder temporal, pues, lo que realmente significa, es la irreverencia de mostrar que tal *auctoritas* legalmente constituida no tiene una injerencia real sobre ningún aspecto de la vida.

La filosofía cuajó su caldo de cultivo sobre el supuesto de imaginarse y reconocer que la divinidad es sabia. Pero no se contenta únicamente con esta aserción: va más allá y plantea la posibilidad de que el hombre también sea partícipe de esta sabiduría, reconociendo un chispazo de la plenitud del ser en cada uno de los semblantes de la realidad y en su propia dimensión existencial que se despliega en su intelecto, su sentir, su obrar y su vida comunitaria. Si no existe esta certeza de la bondad y la racionalidad de la divinidad, luego

²⁸ Platón en su diálogo *Político* 271c- 272b, también traía a colación esta noción de “Edad de oro”: “...No había en absoluto constitución, ni posesión de mujeres ni de niños, porque desde el seno de la tierra es de donde todos remontan a la vida, sin guardar ningún recuerdo de sus existencias anteriores. En lugar de esto, poseían en profusión los frutos de los árboles y de toda una vegetación generosa, y los recogían sin necesidad de cultivarlos en una tierra que se los ofrecía por sí misma. Vivían frecuentemente al aire libre, sin cama ni vestidos, ya que las estaciones eran de un clima tan agradable que no les ocasionaban molestias, y sus lechos eran nobles entre la hierba que crecía en abundancia.” (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 533-534.

no existiría la condición de posibilidad más clara para tejer con serenidad y cuidado una urdimbre de pensamientos que expresen el contenido real y profundo de la totalidad y, desde luego, estos pensamientos no podrían traducirse en re-creaciones sobre lo bello, lo bueno y lo verdadero, así como tampoco se podrían internalizar los sentimientos más nobles que empujan al hombre a abandonar su egoísmo y asirse de los bienes universales. El ejercicio filosófico solo pudo gestarse cuando el ser humano anticipó que el *kósmos* (κόσμος) actúa siguiendo una belleza (καλός) interna que se da de forma gratuita, buena y libre, y esta bondad y esta libertad no dependen del capricho ni del arbitrio de los hombres. El ser humano, al saberse finito, reconoce que las verdades inmortales lo rebasan: estaban ahí antes de que él naciera y lo seguirán estando después de que haya abandonado el habitáculo terrestre. No obstante, en su interior hace ebullición la infinitud que lo obliga a inmiscuirse en su alma para entretejer su propia intimidad con lo divino y absoluto. Así, toda investigación²⁹ filosófica no es más que el diálogo del espíritu humano consigo mismo teniendo al *logos* (λόγος) como horizonte de comprensión.

Ya es bastante conocida la anécdota que voy a traer a colación, pero sirve para ilustrar el hilo de la argumentación. Se cuenta que hubo una fuerte rencilla entre las ciudades de Cos y Mileto por culpa de un trípode sagrado. Los pescadores no podían dirimir con claridad a cuál de las dos ciudades correspondía la gloria de llevar este elemento sacro que, como se relata míticamente, fue forjado por el mismo Hefesto. Cuando fueron a preguntarle al oráculo con ánimos de que este jugara como árbitro en la discusión, este respondió que el trípode debería ser otorgado al más sabio. Los hombres de Mileto celebraron con gran jolgorio, pues sabían que Tales era habitante de su ciudad. Pero cuando este santo elemento llegó a manos del sabio³⁰, él, sin dilación alguna replicó: “solamente es sabia la divinidad”, y con este gesto el trípode retornó a Delfos³¹ (Diógenes Laercio, *Vida y doctrinas de los filósofos ilustres* I, 28-32). Las anécdotas pueden encarnar aún más las actitudes filosóficas que los mismos textos teóricos. Con este pequeño ademán, Tales imprimió en el alma viva y actuante de todo aquel que se precie de ser un sabio, una predisposición intelectual y existencial: el saber no les pertenece a reyes, ricos, poderosos, sino solo a la divinidad y al hombre que se reconoce de estirpe divina. Podríamos emparejar esta anécdota con el relato de la esclava Tracia, que soltó una carcajada después de que Tales cayó en un agujero por andar contemplando los astros³² (Platón, *Teeteto*, 174a-b). La construcción narrativa de tal “esclava Tracia”, más allá de la

²⁹ La etimología de la palabra “investigar” es, de hecho, muy dicente. Viene de la palabra latina *investigare*, que a su vez se deriva de *vestigium*. En este orden de ideas, investigar es ir tras los vestigios, y la investigación filosófica no es otra cosa que ir tras los vestigios de lo divino en el alma.

³⁰ No fue sino hasta Pitágoras que la palabra “filósofo” fue empleada. Hasta ese entonces el vocablo común era el de “sabio” (σοφός). El sabio era todo aquel que tenía un conocimiento excelente sobre cualquier cosa, intelectual o manual y la ejecutaba con maestría (ἀρετή). Cuenta Cicerón en las *Tusculanas* (V, 3-8), que Pitágoras había designado como “amantes de la sabiduría a las almas bellas que no eran esclavas ni de la gloria ni del dinero, sino que contemplaban atentamente el cosmos. *Disputaciones tusculanas* (Madrid: Editorial Gredos, 2005), 391.

³¹ Diógenes Laercio, *Vida y doctrinas de los filósofos ilustres* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), pp. 46-48

³² Platón, *Teeteto* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), pp. 240-241

facticidad del relato, enarbola un sistema de creencias (una especie de “credo”) que los filósofos tienen por cierto. Era una esclava, no era griega³³ y era mujer; en la cosmovisión helénica esta persona estaba dedicada exclusivamente a labores indignas y no esenciales: el trabajo manual y el hogar; encima de esto no era griega, ¿cómo podía traducir los datos del mundo en palabras claras? En este eje binario, Tales funge como una suerte de héroe marginado de la impiedad de las labores cotidianas para abocar con exclusividad a asuntos sacros propios del conocimiento³⁴.

El objetivo anecdótico de la “esclava Tracia” refuerza la idea de que la filosofía va más allá de las disposiciones aparentemente autoevidentes del sentido común y tiende hacia la reflexión profunda de los elementos constitutivos de la realidad. En esta historia se exponen dos arquetipos: el del ser humano engullido por la inmediatez de su vida, que adolece de la posibilidad de avizorar los cimientos del mundo, y, en el otro extremo, se emplaza un modelo de humanidad divinizada que, poco a poco se va haciendo de las herramientas precisas para elucidar la totalidad del mundo en el cual se halla envuelto. No es descabellado, pues, que Max Scheler haya definido a la humanidad en estos términos: “es el eterno “Fausto”, la bestia *supidissima rerum novarum*, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de romper los límites de su ser ahora, aquí y de este modo, de su “medio” y de su propia realidad actual”³⁵.

La filosofía, desde sus más tiernos y lejanos orígenes, se reconoce como un camino que necesita de un rito iniciático. Este camino nunca va a finalizar, porque por más que nos hagamos a la idea de que estamos arribando a un fin, las palabras (ἔπος) siempre serán insuficientes y nunca podrán reflejar más que las limitaciones de nuestro lenguaje. Plantear esto hoy por hoy puede generar mucho escozor. Somos hijos de la Ilustración, pensamos que el pináculo del saber termina en nosotros, que ya no hay mitos ni realidades extrasensoriales. No obstante, personajes como Parménides y Platón habían inquirido con gran destreza la importancia de iniciar el camino de mano de hombres sabios iluminados por la divinidad. El primero de estos, en su *Poema* (1-3) invoca a la diosa para que le auxilie a la hora de descubrir

³³ Al respecto, Diógenes Laercio en su *Vida y doctrinas de los filósofos ilustres* (I, 1-4), señala: “Algunos dicen que la actividad de la filosofía se originó entre los bárbaros; que, en efecto, fueron los magos entre los persas, los caldeos entre los babilonios o los asirios, los gimnosofistas entre los indios, y los llamados druidas y semnoteos entre los celtas y los galos, (...) Pero ellos no se dan cuenta de que atribuyen a los bárbaros los logros de los griegos, a partir de los cuales no sólo comenzó la filosofía, sino también la raza humana. (...) La filosofía se originó entre los griegos, cuyo mismo nombre también rechaza el calificativo de “bárbara”.” *Vida y doctrinas*, 25.

³⁴ Aristóteles afirma que la filosofía no es una actividad productiva y no tiene por qué dejar ganancias. Los primeros que filosofaron lo hicieron al maravillarse por algo, y después empezaron a sistematizar sus estudios sobre los diferentes aspectos de la naturaleza. Bien dice: “Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por el afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad [...] Ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin.” Aristóteles, *Metafísica*, 982 b – 983 b (Madrid: Editorial Gredos, 1992), 72.

³⁵ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1994), 66.

las características del ser³⁶. Por su parte, Platón, en el diálogo *Fedro* (229a), muestra cómo Sócrates invita al joven Fedro a caminar por fuera de la muralla para buscar un buen sitio donde reflexionar acerca del discurso de Lisias³⁷. Esto podría parecer muy inocente, pero ningún detalle es dejado ahí por mero azar; el simple hecho de que el maestro Sócrates saque a un joven para dar un paseo y empezar a pensar sobre cosas importantes, expone la tesis que he venido desarrollando sobre el camino hacia la sabiduría.

Poco a poco, el ejercicio filosófico fue adhiriéndose a la máxima délfica “conócete a ti mismo” (γνωθι σεαυτόν). La metodología fue desplazándose desde el estudio de la *physis*³⁸ (Φύσις), es decir, del origen y orden del mundo natural, y fue incrustándose en el interior del alma y de los conceptos que se producen en la mente. La pregunta rectora que daría sentido a toda la filosofía a partir de este momento sería. ¿cómo sé que lo que conozco es real? Este es el gran punto de inflexión de toda mi disertación, pues de esta cuestión son herederos Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel. Con el giro socrático de la filosofía esta se tornó en el conocimiento de las cosas divinas y humanas que se dan con el afán de vivir bien y coherentemente.

En *Fedón* 96a-100a, Sócrates comenta cómo el estudio del cosmos lo había maravillado en su juventud. El joven Sócrates estaba muy entusiasmado con la idea de saber por qué nacían las cosas, por qué se mantenían y por qué perecían; no obstante, fue dejando atrás este entusiasmo por la *physis* y creyó haber encontrado en los textos de Anaxágoras una respuesta a sus inquietudes. Anaxágoras atribuía al orden universal una inteligencia (νοῦς) ordenadora. Sin embargo, Sócrates quedó totalmente desencantado porque se dio cuenta que Anaxágoras realmente no hacía hincapié en esta inteligencia, sino en elementos de la naturaleza. Para Sócrates esto era tan absurdo como imaginarse que un ser humano actúa, no de acuerdo con su intelecto, sino solo por sus huesos y tendones. La verdadera fuerza del ejercicio filosófico debía descansar en el concepto (εἶδος) y cómo este se entretrejía en la realidad³⁹.

El ser humano fue esculpiendo con ahínco y con duras cinceladas a su propia alma como bello templo en donde la divinidad pudiese habitar a gusto. El hombre se reconoció a sí mismo como toda condición previa para que las fuerzas naturales se pudiesen conocer a sí mismas, para que la totalidad del cosmos pudiera ser atrapada de una vez y por todas en

³⁶ Parménides, *Fragments del Poema* (Madrid: Editorial Istmo, 2007), p.20

³⁷ Platón, *Fedro* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 247.

³⁸ La etimología de la palabra *physis*, se enraíza en el verbo *phyo* (φύω) que fue traducido al latín como *natum* y significa nacer. La otra raíz *sis* (σις), significa “acción”. La *physis* es el acto de nacer e implica entender por qué surgen las cosas y qué las hacen ser, qué las mantiene. De acuerdo con Wener Jaeger, esos primeros físicos filósofos no entraron a reñir como una especie de ateísmo con las concepciones míticas de Homero y Hesíodo, más bien replantearon toda la teogonía: “Pero su manera de ver el origen de las cosas le acerca mucho a los mitos teológicos de la creación, o más bien, le lleva a competir con ellos. Pues si bien su teoría parece ser puramente física, evidentemente la piensa como teniendo también lo que podemos llamar un carácter metafísico. Este hecho se revela en la única de sus sentencias que ha llegado hasta nosotros en su tenor literal (si es que realmente se remonta a él): "todo está lleno de dioses". *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: Fondo de cultura económica, 1952), 57.

³⁹ Platón, *Fedón* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 105-109.

conceptos claros y valederos universalmente, pero, lo más importante de todo este giro socrático, fue colegir que el hombre representaba la chance que tenían los dioses de amarse a sí mismos y regocijarse en el conocimiento que el hombre iba adquiriendo de lo bello, lo bueno y lo verdadero. En *Timeo* 39e⁴⁰, se deduce que el Demiurgo ha formado a todas las cosas vivientes de acuerdo con su modelo ideal, imprimiendo en estas las formas imperecederas, que van desde las más genéricas hasta las diferenciaciones más específicas. Esta afirmación no se da en vano, pues es claro que en el alma (Ψυχή) de los hombres está impregnada del orden primigenio de las formas, y es su receptáculo.

Toda filosofía, o al menos desde la concepción socrática, tal y como defiende Roochnik⁴¹, es una erótica de lo divino, es el alma siendo seducida por Afrodita⁴² (*Fedro*, 254a-b), que no es una figura externa al intelecto, más bien, es lo divino del intelecto volcado sobre sí mismo para contemplar lo absoluto. El conocimiento no es más que la nostalgia de haber sido arrancada la infinitud del ser humano, para que este no fuera otra cosa que la alienación dada de manera reducida a la materia y a lo impío. En el mito alado presentado por Platón, el auriga que dirige a los dos caballos representa a la mente o razón (Ψυχή), el caballo dócil que ama con moderación y prudencia a las cosas eternas es el intelecto (νοῦς), y el caballo alebrestado que gusta de los excesos son las entrañas y las pulsiones primitivas (ἐπιθυμία)⁴³ (*Fedro*, 253e). Aquel que haga una reminiscencia de lo divino y se sienta estremecido ante los fragmentos de belleza en el mundo, solo ese podrá conocer la esencia de todo.

Es a través del conocimiento que la divinidad se adora y contempla a sí misma dentro del ser humano. El saber, tal y como lo ha pretendido la modernidad, no es saber inerte, sin vida, fragmentado, sino que acarrea consigo el seguimiento de un estilo de vida coherente que haga explícitos los dictámenes de las leyes universales que rigen lo bueno, lo bello y lo verdadero, es un saber sobre la totalidad y la unidad. No es en la comodidad de las palabras que se debe posar el ser humano, pues estas están sujetas al equívoco y a adornar errores, es en la contemplación beatífica de la realidad (ἀλήθεια⁴⁴) que el hombre debe congraciarse. Bien acertaba Platón diciendo:

Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo al cabo del tiempo el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar [...] Tiene ante su vista a la misma justicia, tiene antes su

⁴⁰ Platón, *Timeo* (Madrid: Editorial Gredos, 1992), 185.

⁴¹ David Roochnik, "The Erotics of Philosophical Discourse." *History of Philosophy Quarterly* 4, No. 2 (1987); 119. Traducción propia.

⁴² Platón, *Fedro*, 360-361.

⁴³ Platón, *Fedro*, 360.

⁴⁴ Transliterada al latín como *Alétheia*, está compuesta por una *a* privativa, que traduce "sin", y la palabra *letheia* que significa "ocultar". Por tanto "realidad", significa un recuerdo o develamiento del ser.

*vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia [...] ciencia que es de lo que verdaderamente es ser*⁴⁵ (*Fedro* 247d-e).

Las palabras son solo palabras⁴⁶, sintaxis sin alma, si no se encuadran en un horizonte ontológico que las vivifique y las fundamente. Y esto es improbable sin el concurso de un espíritu bello que se sepa eterno y ame la verdad. Ese espíritu, en tanto microcosmos, se podrá ver reflejado a sí mismo en el firmamento, y, en un baile inseparable, se ha de entrelazar su propia intimidad con las cavilaciones más profundas de Dios. Quizá el cristianismo también presente unos visos de esto; en el segundo capítulo del Evangelio de Juan, Jesús aseguraba que iba a destruir el templo de Jerusalén y a reconstruirlo en tres días. El lugar de culto por antonomasia, donde cielos y tierra se vinculaban intrínsecamente en un abrazo, traslada su sede erigida por el poder temporal de Herodes, y se enclaustra en el corazón del ser humano: hogar de todo pensamiento, intención y sentimiento, dando cabida a la contemplación de la ley eterna del amor. Dios realiza culto a sí mismo en el hombre como la más magnánima morada, pináculo de todo cuanto existe. Si el hombre opta por amar lo divino que se enraíza dentro de sí, es capaz de percibir a toda la realidad con autotransparencia como lo otro de sí. La modernidad cartesiana ha castrado este aspecto de la filosofía; no se puede conocer algo que solo es pensado, también hay que amarlo, porque cuando se ama lo que se conoce, también se ama y se conoce a la propia alma.

De lo divino solo se puede decir que “es”, que tiene plenitud ontológica. Atribuirle cualquier calificativo sería verter categorías humanas en algo sin atributos. No obstante, el pensamiento y los conceptos que entretengan al alma con esta realidad plena, pueden acercarse a ese estatuto ontológico último. Plotino explica que las hipóstasis mentales que se llevan a cabo desde el Uno y se despliegan por toda la realidad, primero formal y luego material, fraguan la posibilidad para que el hombre ascienda desde ese mundo corruptible hacia la unidad indivisa. Todo esto solo es factible si el ser humano se capacita a sí mismo para pensar correcta y lógicamente y para poner en marcha un *modus vivendi* abocado hacia la contemplación. En último término, la propuesta filosófica de Plotino no dista de cualquiera de las máximas inmemoriales de las antiguas religiones: hay que ver todo a través de los ojos de la divinidad, hay que ser la divinidad en sí misma⁴⁷.

Aristóteles sabía que el ser humano compartía el principio eterno que hacía que Dios fuese divino: la capacidad de pensarse a sí mismo: “Afirmamos que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es pues. Dios. (...) Si (sc. Dios-Primer Motor) es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento

⁴⁵ Platón, *Fedro*, 357.

⁴⁶ Platón estaba plenamente consciente de que las palabras podían desviar a los hombres de la verdad y suplantar a la realidad. Había maestros del discurso que, según él, no ayudaban a forjar los conceptos, solo a dulcificar palabras con apariencia de verdad: “De cada ciudad por la que pasa Protágoras, encantándolos con su voz como Orfeo, lleva tras de él extranjeros endulzados por su voz” (*Protágoras*, 315a-b). Platón, *Protágoras* (Madrid: Editorial Gredos, 1985), 551.

⁴⁷ Plotino, *Enéadas* (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 287.

es pensamiento de pensamiento”⁴⁸ (*Metafísica* 1072b-1074b). El intelecto humano, en tanto inmaterial, es aquello que realmente puede aproximarse hacia los primeros principios, organizando al aparentemente caótico mundo exterior en juicios y palabras que den cuenta de lo verdadero y de aquello que permanece en todo.

En el antiguo Israel, la sabiduría era atribuida a la divinidad y fungía como mediadora entre el accionar humano y la voluntad de Dios. La sabiduría (חכמה) permite establecer un puente entre la finitud humana y la voluntad omnipotente de Dios. El hombre, al ser limitado, y al estar sometido a lo trágico de la caducidad y la muerte, solo está facultado para reconstruir de una manera parcializada a todo el conjunto de la realidad. El hombre está imbuido en sus propios vicios, pasiones, egoísmo, y, en fin, cualquier cantidad de preconcepciones que le imposibilitan asimilar su rol dentro de la totalidad divina. Frente a esto, procura dar sentido a su existencia siguiendo una imagen del mundo que él mismo se ha fijado y que le ampara con una sensación de comodidad y coherencia. Es, por ende, que los juicios que lanza muchas veces están supeditados a la valoración previa que ya tenía del ilusorio mecanismo interno del mundo y de cómo este debiera funcionar: el ejercicio retórico acá está supliendo la única función de dar sentido al caos, la impiedad y la maldad. Realmente, el hombre no se siente a sus anchas si no cree tener control sobre absolutamente todo, al fin y al cabo, las operaciones cognitivas más complejas hacen plausible lanzar enunciados valorativos con la tarea de operar de forma idónea sobre la realidad. No obstante, la frustración, la desdicha y el sufrimiento son inevitables, y quizá sea la única manera en la que podamos percatarnos de la inmensa tarea que conlleva eternizar lo momentáneo e inclinar la vida hacia lo infinito, lo libre y, en todo caso, lo que solo depende de sí mismo para ser. Por ejemplo, para el amigo de Job llamado Elifaz, es más fácil colegir a partir de la concatenación “lógica” de hechos, que el “buen Job” seguramente ya ha pecado en su corazón (Job 11,14-15, 17), pues su concepción religiosa infantil y heterónoma, arraigada en la “positividad” de la ley, le daba pie para estructurar ese juicio “certero” sobre lo acontecido.

Si hay algo cierto, es que la sabiduría en el antiguo Israel no es un *organon* (ὄργανον) o instrumento cognitivo cuya única tarea descansa en hacerse representaciones intelectuales sobre los hechos (πραγμα), al menos no es exclusivamente esto, pues también consiste en una predisposición existencial que incita a obrar de manera recta y justa, encadenando las aparentes disonancias entre la libertad de los hombres y la libertad divina: “El hombre se ve enfrentado con ordenamientos cognoscibles; pero se ve asimismo frente a la libertad de Dios, ante la cual se desvanece cualquier posibilidad de tenerse por sabio”⁴⁹. La libertad “temporal” humana es el pleno entendimiento de los decretos divinos que regentan sobre absolutamente todo. El Dios de Israel, a la vez que trascendente, lo totalmente opuesto al hombre, es, de una manera dialéctica, inmanente, pues la teodicea corresponde a la enajenación divina en el plano espaciotemporal en donde conviven los hombres y en donde estos despliegan la astucia de su racionalidad a nivel intrapersonal, intersubjetivo y trans-subjetivo. Bien aducía el

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 97-98.

⁴⁹ Gerhard von Rad, *La sabiduría en Israel. Los sapienciales, lo sapiencial* (Madrid: Editorial Fax, 1973), 395.

profeta Daniel: “Sea bendito el nombre de Dios de siglos en siglos, porque suyos son el poder y la sabiduría. Él muda los tiempos y las edades; quita reyes, y pone reyes; da la sabiduría a los sabios, y la ciencia a los entendidos” (Dn 2, 20-21).

Esto es tremendamente contundente, pues, la sabiduría es “un atributo estrictamente divino, como lo es la omnipotencia, la misericordia...”⁵⁰ Esta tiene como presuposición la existencia de Dios que mora y edifica habitación en el corazón de los hombres: “La sabiduría no entra en alma de mala ley, ni habita en cuerpo deudor de pecado...La sabiduría es un espíritu amigo de los hombres, que no deja impune al deslenguado.” (Sab 1,4,6). En este contexto veterotestamentario, la sabiduría es una “autocomunicación” de Dios en el hombre: “Dame la sabiduría entronizada junto a ti.” (Sab 9, 11). La gran verdad que impone el libro de la Sabiduría (el pseudo Salomón), es la misma que está en boga en el antiguo Israel desde tiempos remotísimos: “Dios creó al hombre para la incorrupción y lo hizo imagen de su propio ser” (Sab 2, 23); el hombre, por tanto, es *imago Dei*, no *vestigium Dei*, es decir, es semejanza divina, no un *ens* o cosa perdida en el mundo de las cosas, imposibilitada de cualquier apertura ontológica. Ello acarrea como consecuencia necesaria que es libre, es racional, es responsable, y es relacional: “El ser imagen de Dios manifiesta el ser personal del hombre, ser libre y responsable, capaz de establecer un diálogo con Dios; cualidades todas que distinguen al hombre de todos los demás seres de la creación”⁵¹.

El israelita de antaño, al igual que el sabio griego, se dio cuenta que el cosmos es constante, es coherente y está ordenado a través de ritmos y sucesiones:

Una generación se va, otra generación viene; mientras que la tierra permanece para siempre. Sale el sol, se pone el sol, jadea por llegar a su puesto y de allí vuelve a salir. Camina al sur, gira al norte, gira y gira y camina el viento, y vuelve el viento a girar. Todos los ríos caminan al mar y el mar no se llena; adonde los ríos caminan hacia allí vuelven ellos a caminar... (Qoh 1, 4-11).

Ahora, así como este israelita que se siente estremecido ante el cosmos, y halla en él sentido y dirección, también precisa entender que el mundo guarda un ordenamiento moral, pues, “la concepción de la vida en los antiguos es unitaria. El principio originario del orden en el mundo y en la sociedad es el mismo”⁵². No obstante, a diferencia de la *Moirai* (μοῖραι) griega, esta no somete al hombre a una pesimista fatalidad trágica, sino que le brinda espacio a su libertad, rasgo característico heredado por Dios, Señor de todo cuanto existe. Es por ello, que “el hombre debe ordenar moralmente su vida según el modelo establecido por Dios en su creación y percibido por el hombre en su corazón. El sabio es, precisamente, aquel que consigue realizar en sí mismo la armonía preexistente en la creación”⁵³.

⁵⁰ José Vélchez Línchez, *Sabios y sabiduría en Israel* (Madrid: Editorial Verbo Divino, 1993), 33.

⁵¹ José Vélchez Línchez, *Sabios y sabiduría en Israel*, 32-33.

⁵² José Vélchez Línchez, *Sabios y sabiduría en Israel*, 32-33.

⁵³ José Vélchez Línchez, *Sabios y sabiduría en Israel*, 33.

Dios ha planeado la obra creadora con antelación. El diseño inteligente y premeditado se puede observar con claridad en el *ritornello* del relato cosmogónico: “Y vio Dios que era bueno” (Gn 1, 31). El vocablo hebreo para asignar la categoría de lo bueno es *Tob* (טוֹב), que designa lo que es tenido por bello (Ex 2,2) y por ser lo mejor entre todo (Gn 29, 19). Así, entonces, como la creación expone un orden magnificante, la mente humana debe de dar coherencia a sus juicios de manera tal que se haga explícita la belleza de todo cuanto existe. Hay una armonía entre el acto creativo y libre de Dios y la conciencia humana que se muestra sensible ante la acción divina. “Esta forma de crear por la palabra indica una ausencia de toda coacción interior y exterior en el creador. Yahvé es libre en todas sus acciones. Ni emanatismo ni determinismo entran en la perspectiva del autor. La palabra brota libremente del ser inteligente que la profiere”⁵⁴. El salmista, sabía que el intelecto es un don divino que hace semejante al hombre con Dios, y cuando el ser humano decide alejarse de su vocación racional, entregándose a sus propias ficciones, vanagloriándose de lo efímero, es inconsciente (וְלֹא יִבְרָךְ) como las bestias (Sal 49, 20). Todo aquello que el hombre se procura por sí mismo, no es más que bruma (לְבַב־חַלְחָל), algo efímero, que a pesar de que el hombre intente agarrar con todas sus fuerzas entre las manos, está destinado a perecer y a la muerte: “Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere el uno como la otra... Todos caminan hacia una misma meta” (Qoh 3, 19-20).

El Dios de Israel es una deidad personal que se comunica de manera inmediata con el hombre, que es su creación más prominente. El individuo humano, en este orden de ideas, está dotado de las herramientas cognitivas y morales para acceder a las verdades reveladas escalando desde lo creado hasta el Creador: “El mundo se convierte en camino hacia su autor. Por eso son culpables los que no conocieron a Dios, ni le dieron culto (Sab 13,1-9)”⁵⁵.

1.3. La resignificación de la herencia griega, latina y judeocristiana en el seno de la filosofía alemana

Habiendo comprendido un poco los constructos filosóficos que se suscitaron en el seno del mundo grecolatino y en el sistema de creencias arraigado en el judeocristianismo, no podría pasar inadvertida la inminente concatenación conceptual que vivió la esfera de influencia occidental con la concreción de modos de pensamiento cuya radicalidad común acaeció en las mentes eruditas de Jerusalén, Atenas y Roma. Xavier Zubiri insistió en que los más excelsos logros del espíritu humano se hilvanan en la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel⁵⁶.

Es claro que las raíces de la filosofía alemana, y muy particularmente del sistema filosófico de Hegel, tienen su raigambre en las concepciones metafísicas de los griegos y del mundo cristiano. La larga tradición germana vincula a cualquier ejercicio filosófico con la conciencia

⁵⁴ Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002), 11.

⁵⁵ Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental*, 16.

⁵⁶ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 4.

de la libertad, y ésta no es otra cosa, al menos dentro de la cosmovisión del idealismo, que no estar coaccionado por nada a nivel interno o externo, es decir, es la posibilidad de autorrealizarse a través de la historia mientras se realiza de forma omniabarcante un proyecto de índole universal. Para Hegel, fue el cristianismo quien implantó la conciencia de la libertad porque posibilitó la elación directa e inmediata con un Dios que se había hecho carne y habitado entre la comunidad, siguiendo la fórmula del prólogo de Juan:

En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal⁵⁷.

Este punto de inflexión en la historia del espíritu de la humanidad exige que el hombre como individuo racional, se reconozca en relación con lo absoluto y pueda categorizarlo en conocimiento teórico y práctico: “Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza”⁵⁸. La visión hegeliana se sirve de algunas concepciones de la *Teodicea* de Leibniz para justificar la acción de Dios en la historia, y, de esta manera, procede a mostrar cómo hay un grado de identidad entre el trasegar profano del hombre y la historia sagrada como alienación de la mente divina. El hombre, a pesar de que crea que está efectuando acciones individuales e inconexas, está realizando la “agenda” del espíritu universal. Lo concreto y lo absoluto se estrechan en un abrazo íntimo y la obra humana deja de ser contingente y se transforma en contenido universal como la particularización del ser divino.

La libertad de Dios aduce Hegel, radica en que es capaz de pensarse a sí mismo y realizarse a sí mismo a través de su propia actividad:

La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal* (Madrid: Editorial Tecnos, 1972),121.

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, 122.

*eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones*⁵⁹.

El hombre, en tanto imagen y semejanza de Dios, entonces, debe entenderse bajo tres aspectos: es racional, es productivo (libre) y es relacional. Así como Dios, está dotado de la condición intelectual que le hace posible pensarse a sí mismo, pero este pensarse a sí mismo no es un solipsismo que invita a cerrarse sobre sí, sino que tiene que pensarse en relación con los otros y con lo otro, y esta relación parte desde la actividad productiva, que, a su vez es un proceso vital y existencial de reconocimiento y autorreconocimiento. Todo esto se ve englobado en la esfera de la libertad como unidad que se vuelca sobre sí misma y se expulsa en el terreno de la historia. Bien infiere Kauffman: “Tal es la idea central de la filosofía de la historia de Hegel: que la historia es el relato del desarrollo de la libertad humana. Ese es su corazón, y todo el resto recibe de él la sangre”⁶⁰.

Dios se hace autoconsciente en la individualidad humana, por tanto, esta adquiere un cariz de individualidad universal. Hay una unión diferenciada entre lo finito y lo infinito: el ser humano vivo que existe en una realidad determinada y la realización de un plan divino. Tal envergadura guarda este misterio, que fue comprendido por Hegel mediante el evento cristológico de la muerte de Dios. Un Dios que rebasa las coordenadas espaciotemporales se finitizó y adquirió los atributos limitados de la carne y mente humanas, y, en complemento de todo esto, murió siendo Dios, es decir, se negó a sí mismo:

*Así, es sólo ahora que tenemos por primera vez la muerte de Dios como algo interno a Dios mismo, la determinación de que la negación es inmanente en la esencia de Dios; y es esencialmente por esto que este Dios se caracteriza verdaderamente como sujeto. Esto es lo que es el sujeto, que se manifiesta dándose interiormente esta alteridad y regresa a sí mismo a través de la negación de sí mismo. Por esta razón, la tercera determinación con respecto a esta angustia y muerte es resucitar de entre los muertos y ser devuelto [a la vida]*⁶¹.

Es pues, que podemos determinar que la libertad divina trae como implicación necesaria el hecho de Dios mismo se subjetivice y se encuentre a sí mismo en el ser-otro, es decir, la alteridad que es consecuencia inmediata de la propia negación; negación que no es una supresión, pues mantiene dentro de sí los momentos dialécticos que retornan como una suerte de espiral. Así, lo absoluto no queda recluido a una esfera trascendente ajena al hombre y sus trajes histórico-culturales. Lo absoluto no es más que la realización de sí mismo efectuando los movimientos de negación dialéctica que invitan a pensar lo particular en el horizonte de la totalidad.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, 123.

⁶⁰ Walter Kauffman, *Hegel* (Madrid: Editorial Alianza, 1968), 366.

⁶¹ G.W.F. Hegel, *Lectures on the philosophy of religion*, Vol. II. (Los Angeles: University of California Press, 1995), 625. Traducción propia.

El Dios muerto de Hegel es una crítica a cualquier visión abstracta sobre lo absoluto, a cualquier consideración metafísica que relegue el papel de Dios a ser un mero legislador de los actos morales situados en el terreno de lo suprasensible, como en algún momento lo indicó Kant haciendo gala de la metáfora de un Dios monárquico, regente de cualquier aspecto de la voluntad humana⁶². La muerte de Dios es una invitación a desacralizar la representación (*Vorstellung*) que se tenía sobre una deidad abstracta y emplazar el punto de reflexión en la humanidad libre y responsable que debe asirse con el plan divino después de haber sido dejada a su suerte por el Dios muerto de manera doble: como hombre y como divinidad.

En concordancia con lo anterior, según Anderson, la muerte de Dios es la muerte de la imposibilidad por acercarse plenamente a la constitución ontológica de la realidad, por un lado, y, por otro, representa la defunción de la incapacidad humana por cristalizar la sustancialidad divina en el ser histórico y sus objetivaciones políticas, económicas y sociales⁶³. Para Anderson, la muerte de Dios es el plexo que une al desarrollo lógico de la conciencia *ad intra* junto con las progresiones objetivas de la misma *ad extra* en el plano histórico objetivo; la Deidad se hace presente en el seno del corazón humano porque esta cesa de ser una imposibilidad y una indeterminación para el pensamiento⁶⁴.

La norma heterónoma del Dios abstracto da lugar a la concreción del Hijo, y tras la muerte de éste, la legalidad recae dentro del corazón del hombre que tiene el deber de edificar un mundo justo que ataña a sus predisposiciones morales con el bien de la comunidad. La sustancia (*Wesen*), anteriormente localizada en un más allá incognoscible, se “espiritualiza” o hace subjetividad (*Subjektivität*):

El saber es, pues, la "espiritualización" (la sublimación, Begeistung) mediante la que la sustancia se ha vuelto sujeto, mediante la que han muerto su abstracción y falta de vida, [la abstracción y falta de vida de la sustancia], mediante la que, pues, la sustancia se ha vuelto real y se ha convertido en autoconciencia simple y universal⁶⁵.

Dios vuelve a la vida y se hace comunidad. “Dios resucita en el espíritu, es decir, en la comunidad de creyentes: el yo es ahora libre para contribuir a la producción de una normatividad que no es el reflejo de la vieja concepción jurídica de lo divino, pero que constituye la esencia del proyecto idealista”⁶⁶. El Dios hegeliano no es ajeno a los asuntos humanos, no es una meta-entidad que supera las capacidades teóricas y prácticas del hombre. Dios es el hombre fáctico y el hombre cuya realización efectiva se da en la historia

⁶² Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Editorial Alianza, 1981), 230.

⁶³ D. Anderson, “The death of God and Hegel’s system of Philosophy”, *Sophia*, 35 No. 1 (1996); 38. Traducción propia.

⁶⁴ D. Anderson, “The death of God”, 40-41.

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Editorial Pre-textos, 2010), 884.

⁶⁶ Paolo Diego Bubbio, “Hegel: Death of God and Recognition of the Self”, *International Journal of Philosophical Studies*, 23 No.5 (2015); 689-706, DOI: 10.1080/09672559.2015.1091027

es el Dios real: “la verdadera filosofía conduce a Dios; así ha ocurrido lo mismo con el Estado”⁶⁷.

Frente a este respecto, Burbidge hace hincapié en que la muerte de Dios no es solo la muerte de la imposibilidad de lo Absoluto, sino la negación de la cerrazón Ilustrada en el solipsismo individualista. Matar a Dios es asesinar el anquilosamiento subjetivo para darle paso al encuentro y la reconciliación con la alteridad⁶⁸.

Hegel, en sus *Lecciones sobre la prueba de la existencia de Dios*, afirmó que la contingencia finita, sólo puede hallar su ser en El Infinito que la funda, la dinamiza y la hace trascender⁶⁹. Asimismo, Fichte, hizo hincapié en la existencia de Dios como el ser verdadero que “es” y que se manifiesta en la vida cotidiana de los hombres⁷⁰. Fichte llegó a aducir que, “el fundamento ya no se identifica con el Yo qua Yo absoluto, sino con algo previo absoluto y originalmente independiente del Yo (*Seyn*, «Ser», o *Gott*, «Dios»). Por contraste, el Yo qua forma del Yo es el modo básico de aparición del absoluto, que no aparece él mismo ni como tal”⁷¹. Cuando el absoluto aparece, lo hace para un “yo”. Es inadmisibles que el fundamento (*Grund*) de todo acto cognoscitivo y moral radique por fuera del “yo” que encarna al absoluto, Este absoluto, subsiguientemente, es la raíz primigenia de toda experiencia subjetiva: en la medida en que el hombre conoce la realidad de las cosas, es decir, el carácter nouménico de todo, se está conociendo a sí mismo. Es, por ende, que concreto y universal adquieren una identidad en la proyección de la actividad del “yo”.

Hay un amplio nivel de interdependencia entre lo absoluto, como proto-fundamento (*Ur-Grund*) de todo cuanto “es” y la esfera activa del sujeto que piensa, pero que también deviene en mundo ético (*Sittlichkeit*⁷²), intersubjetivo y comunitario. Esto es, por supuesto, una radicalización de la postura kantiana que dotaba de toda primacía a la *praxis* racional a despecho de la objetividad. Fichte, Schelling y Hegel, como herederos de Kant, percibieron el rol protagónico que debía jugar la unidad auto-coherente y dialéctica del ser y el actuar (*Tat-Handlung*). Sin embargo, y en detrimento de la imposibilidad kantiana por abocar hacia el ser de las cosas (*Ding*⁷³), sus sucesores tuvieron como tarea el darle forma conceptual a

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía del derecho*, (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968), 36.

⁶⁸ Burbidge, John, “Man, God, and Death in Hegel’s Phenomenology.” *Philosophy and Phenomenological Research* 42, no. 2 (1981): 185. Traducción propia.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la prueba de la existencia de Dios*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014), p. 70.

⁷⁰ J.G. Fichte, *The vocation of man*, (Chicago: The open court publishing company, 1931), p. 145.

⁷¹ Günter Zöller, “Thinking and Willing in the Later Fichte”, en *After Jena: New Essays on Fichte’s Later Philosophy*, en eds. Daniel Breazeale y Tom Rockmore (Evanston: Northwestern University Press, 2008), 55.

⁷² El vocablo alemán *Sittlichkeit* que es traducido por “ética” o “eticidad”, hace referencia a las normas sociales y a las leyes comunitarias que tienen lugar en una época y lugar determinados y sirven para darle cimiento al ejercicio moral de los individuos.

⁷³ Para Kant hay una diferencia entre la “cosa” (*Ding*) y el “objeto” (*Gegestand*). La primera, es básicamente cualquier ente del mundo antes de la aparición del sujeto cognoscente, es decir, aquello que cae por fuera de los esquemas representaciones del conocimiento humano, lo que podríamos asimilar dentro de la terminología kantiana como lo nouménico; en tanto, el “objeto” aparece como fenómeno ante un sujeto vivo y racional que

aquello que acaece al interior de los objetos, en otras palabras, se propusieron por hallar los cimientos primitivos del ser del mundo, lo absoluto e incondicionado, lo eternamente libre.

De hecho, a raíz de todo esto, se puede entrever cómo Fichte comienza su disertación en el *Fundamento de toda doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre*⁷⁴): “para el yo, ponerse a sí mismo es su pura actividad. El yo se pone a sí mismo, y es, y pone su ser, en virtud de su puro ser”⁷⁵, y termina dicho discurso filosófico coligiendo: “El yo exige comprender toda la realidad en sí y llenar la infinitud—. En el fundamento de esta exigencia se encuentra necesariamente la idea del yo infinito, puesto absolutamente; y tal es el yo absoluto, del que hemos hablado. Solamente aquí se hace perfectamente claro el sentido de la proposición: el yo se pone a sí mismo absolutamente”⁷⁶. Asimismo, Schelling afirmaría: “...la actividad que se manifiesta en el querer es una actividad productiva, todo actuar libre es productivo, productivo sólo con conciencia”⁷⁷. De acá se puede desprender una afirmación necesaria: el absoluto para el idealismo alemán no puede concebirse marginalizado de la esfera productiva del hombre, de su actividad (auto)creativa del hombre. Todas las potencias universales encuentran un habitáculo racional para autoconocerse en la volición y el entendimiento humanos.

El trabajo intelectual, es un trabajo que, al fin y al cabo, requiere tenacidad, criterio y es bastante arduo. La idea o el ser espiritual del mundo está ahí, latente, vivo, pero no basta una actitud impávida y perezosa para desentrañar lo que subyace bajo la capa superficial de la realidad. Para ello, es imperativo que el intelecto se desgarré de los prejuicios de su época y haga todo cuanto sea necesario para armonizar los actos de la conciencia con el ser arquetípico del mundo. Karl Leonhard Reinhold lo expresaba de la siguiente manera: "La fenomenología (...) ha de llevar a plenitud el esclarecimiento del conocimiento humano, el cual se introduce en la *ontología* (o la lógica pura [...]) mediante el claro conocimiento de lo racional como tal, mediante el claro conocimiento de la sensibilidad”⁷⁸. Esta visión de la fenomenología no sería ajena a Hegel, pues en su significado más original es la búsqueda del proto-ser de la conciencia, del contenido de todo pensamiento y, en última instancia, el edificio sobre el cual se erige toda condición para la experiencia humana.

Ahora bien, la raíz de todo conocimiento no tiene campo alguno para efectuarse si no se realiza a sí misma en el mundo. En contra de cualquier materialismo mecanicista, como el de

lo aprehende y lo enclaustra en las coordenadas necesarias *a priori* del conocimiento: espacio, tiempo, relación, número, magnitud, etc.

⁷⁴ Fichte utiliza para su obra la palabra alemana *wissenschaft*, que puede designar tanto ciencia como “sabiduría”, al menos en este contexto. Por tanto, su libro presenta más que una seguidilla de ideas teóricas y pretende abarcar todo un estilo de vida coherente y basado en las posturas filosóficas vistas como compromiso existencial. Se podría hacer una comparación con la palabra francesa *savant*.

⁷⁵ J.G. Fichte, *Fundamento de la doctrina de la ciencia* (Pamplona: s.e., 2005), 46.

⁷⁶ J.G. Fichte, *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, 191.

⁷⁷ F.J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (Madrid: Editorial Anthropos, 2005), 157.

⁷⁸ Karl L. Reinhold, *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts* (Hamburgo: Ben Friedrich Perthes, 1802), 4. Traducción propia.

la izquierda cartesiana de Holbach, Helvecio y Diderot o idealismo dogmático al estilo de Berkeley, el absoluto para Kant y sus lectores más ávidos, es la tensión infinita entre la libertad y la necesidad. No puede existir sujeto alguno que se reconozca como trascendental si extirpa de sí la actividad y ve en el mundo un mero obstáculo y no el escenario para teatralizar la historia universal. El oriundo de Königsberg en la *Crítica de la razón práctica*, exhibe:

En lugar del combate que ahora ha de librar la intención con las inclinaciones y en el que, tras algunas derrotas, es conquistada paulatinamente la fortaleza moral del alma, Dios y la eternidad se hallarían continuamente ante nuestros ojos con su temible majestad (pues lo que podemos demostrar perfectamente nos vale con respecto a la certeza tanto como cuanto nos es asegurado por las apariencias)... [por tanto] la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones, es decir, lo único de que depende el valor moral de la persona, e incluso del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría. El comportamiento del ser humano, mientras perdurara su naturaleza tal como es ahora mismo, se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras.⁷⁹

Si el hombre fuese como los ángeles, en total actitud de “contemplación beatífica” de la *Ding in sich* (“cosa en sí”), habitaría un eterno presente en presencia de Dios, por lo tanto, sus acciones y cavilaciones estarían prefiguradas por lo prístino de la vida angélica y celestial. Si, por otro lado, el hombre fuese determinable igual que cualquier fenómeno aconteciendo en el cosmos, sería fácil relegar su actividad y cavilaciones al reino natural. Pero la libertad se alza en medio del fenómeno y el nóumeno, por eso hay espacio para la fe y legitimación de la actividad moral sustentada en el deber. Ya el poeta Heinrich Heine muy ingeniosamente aseveró que Kant sacó a Dios por la puerta y lo volvió a entrar por la ventana⁸⁰, pues, aunque existe un límite para el saber teórico, hay que abandonarse a la idea de que persiste un mundo más allá de aquello cuanto cae en los esquemas representaciones de la conciencia trascendental, y ese mundo es el de la mente de Dios que legisla y da orden a la realidad: “La facultad de conocer de Dios no es sensible, sino un entendimiento puro”⁸¹.

Hegel en la *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der logik⁸²)*, se propone como tarea llegar a “la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”⁸³. El prometeísmo hegeliano guarda como misión elevar al hombre

⁷⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (Madrid: Editorial Alianza, 2000), 314.

⁸⁰ Heinrich Heine, *Ensayos sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (Madrid: Editorial AKAL, 2016), 97.

⁸¹ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Vol. XVIII (Berlín: Walter der Grunter & Co., 1928), 1043. Traducción propia.

⁸² La noción utilizada por Hegel de *Wissenschaft*, también podría traducirse por “Sabiduría” o “Ciencia”.

⁸³ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Editorial Solar, 2010), 47.

hasta el Reino de los Cielos por sus propios méritos y *verbi gratia* de sus propias acciones. Esta es una labor titánica por parte de los seres humanos, pues su vocación estaría vehiculizada a hacer de su conciencia lo más transparente y prístino posible, pasando por diversos estadios dialécticos, depurando la mente y las obras a través de la *praxis* constante.

En este punto, Hegel difiere sustancialmente de su propia tradición. Tanto Lessing, Jacobi, así como Schiller y Schelling, veían que era altamente plausible unirse con lo absoluto a través de un salto de fe, sin ningún tipo de mediación hasta alcanzar la unidad indiferenciada. Lessing, en su obra de 1780 *La educación del género humano* dice: “La educación no da nada al hombre que no pudiese también sacar él de sí mismo: le da lo que podría procurarse solo pero más rápida y fácilmente. Del mismo modo la revelación tampoco otorga al género humano nada que la razón del hombre no alcanzaría abandonada a sí propia; pero le ha dado y continúa dándole las principales de estas cosas más temprano”⁸⁴. Adherirse a lo absoluto, entonces, implicaría una autoconciencia puramente sentimental, en donde se podría reconocer la potencia de lo infinito dentro del propio relicario del corazón. Esto es quizá una herencia muy dicente del luteranismo, que inculcó en los fieles del norte de Europa la conciencia de una relación directa con Dios. Lutero mismo tenía esta certeza: “Estoy seguro también, que mi oración es aceptable para Dios y será escuchada, porque Él mismo ha enseñado en la oración del Señor, ‘Santificado sea tu Nombre’...”⁸⁵. Por otra parte, el movimiento al interior de la Iglesia Luterana que recibía el nombre de pietismo tuvo un tenaz influjo en las concepciones filosóficas del mundo alemán. Para Philip Jakob Spener, que en el siglo XVII vio la necesidad de hablar sobre varios puntos de la Reforma, era importante vivificar la fe y hacer énfasis en la práctica moral como una manera de acercarse a Dios y guardar la norma absoluta en el propio corazón. Spener enfatiza fuertemente en el sacerdocio universal de los fieles y con esto, la posibilidad de adherirse a la gracia divina a partir de sí mismo y sin mediación institucional⁸⁶.

Ahora, Hegel no niega que el individuo autoconsciente pueda asirse de lo absoluto, vivir de acuerdo con él, conocerlo y transparentar dentro de sí cada uno de los dictámenes existenciales que de éste exuda, pero no se llega al absoluto mediante un mero salto de fe o una creencia reducida hasta lo absurdo. Hay que arribar hasta lo absoluto solo por medio del trabajo duro: intelectual y moral, no existe otra forma para Hegel. El Concepto (*Begriff*), no es solo una idea aislada en el *hyperuranion*, sino también proceso, acción y negación: “En la esencia, el ser se presenta como existencia, y la relación del ser y la esencia se ha desarrollado hasta convertirse en relación de lo interior y lo exterior”⁸⁷.

1.4. El absoluto en la tradición alemana

⁸⁴ Gotthold Lessing, *La educación del género humano* (Barcelona: Ediciones Encuentro, 2008), 11.

⁸⁵ Martín Lutero, *The Works of Martin Luther* (Filadelfia: A.J. Holman & Co and The Castle Press, 1931), 235. Traducción propia.

⁸⁶ Philip Jakob Spener, “On Hindrances of Theological Studies,” en *Pietists: Selected Writings*, ed. Peter C. Erb (New York: Paulist Press, 1983), 65. Traducción propia.

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 69.

1.4.1. Leibniz: Dios, alma y mundo

Para poder encontrar las raíces de la problemática sobre el Absoluto en la filosofía alemana, es imperativo aunarlo a la reflexión sobre el alma que vio la luz en este contexto intelectual. El mundo germano se situó sobre la dicotomía clásica entre Platón y Aristóteles. Para este último, la naturaleza (Φύσις) del alma comienza, por decirlo de algún modo, en la forma de vida animal: “el alma es como un principio de los seres vivos” (*De anima*, 407b)⁸⁸. Platón, por su parte, en el *Fedón* (69a-b), por boca de Sócrates, argumenta que el conocimiento del alma claramente permitirá abocar hacia el saber del ser en sí mismo, y este conocimiento implica una seguidilla de virtudes divinas aunadas al ejercicio cognoscitivo: “la sabiduría es la única moneda válida para saber y vivir bien, por tanto, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella. existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud. en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase”⁸⁹. Los conceptos (λόγος) que están radicados en el alma, serán el vehículo, entonces, para arribar a las formas ideales (εἶδος) que representan.

Para Aristóteles, el alma es un principio (ἀρχή) de la vida orgánica; por ende, se podría aducir que reconocer el alma envuelve un conocimiento de una parcela de la realidad que se enraíza en el principio vital. En cambio, Platón prometía que el conocimiento del alma en su forma más pura es la llave de entrada para los mecanismos secretos del universo: “Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real” (*Fedón*, 100a)⁹⁰. Ese ejercicio introspectivo se convirtió en la clave para aprehender la esencia misma de la realidad. Quizá sea un guiño a Heráclito y su visión del *logos* como la inteligencia ordenadora y unificadora (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VIII 2, 1155b)⁹¹ que da coherencia al caos y a la guerra (Πόλεμος) constante, y, así, por consecuencia, el intelecto humano es un chispazo del *logos* divino, de la sustancia universal (Plutarco, *Moralia* III, 166c)⁹².

En la modernidad, Descartes fue más allá y situó la esfera de lo absoluto en el autoconocimiento de la sustancia pensante (*res cogitans*). “Concibo muy bien que mi esencia consiste en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda solo es el pensar”⁹³. La realidad toda, entretanto, quedó unívocamente referida al acto consciente y racional del pensamiento y, por consecución lógica, cada referencia a cualquier objeto o hecho del mundo está siempre acompañada de la representación esquematizada en el aparato cognoscitivo omniabarcante.

Leibniz dio apertura a la tradición alemana radicalizando la postura de Descartes. Las mónadas, que no son otra cosa que una suerte de átomos formales (no físicos), cuya

⁸⁸ Aristóteles, *De Anima* (Buenos Aires: Editorial Coligue, 2010), 4.

⁸⁹ Platón, *Fedón* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 49.

⁹⁰ Platón, *Fedón*, 109.

⁹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 353.

⁹² Plutarco, *Moralia*, Vol. XIII, parte 1 (Londres: Harvard University Press, 1957), 113. Traducción propia.

⁹³ René Descartes, *Oeuvres de Descartes* (París: Imprinta Leopoldo Cerf, 1908), 97. Traducción propia.

sustancialidad recoge y recopilan dentro de sí mismas la totalidad del universo, de los actos cognoscitivos y racionales que se encuentran prefigurados en la mente de Dios, y la teleología de las acciones morales e históricas: “Ese mundo intelectual, de que han hablado los antiguos, está en Dios y en cierto modo, también en nosotros”⁹⁴. Cada una de estas mónadas podría, según Leibniz, reflejar la totalidad del universo desde su perspectiva particular, y desde cada una de ellas, se ve de manera prístina la armonía primigenia que organiza racionalmente a la totalidad del cosmos. “Las mónadas son mundos en embrión, simplicidades fecundas, unidades de sustancias, pero virtualmente infinitas, por la multitud de sus modificaciones; centros que expresan una infinita circunferencia”⁹⁵.

El alma del hombre, de acuerdo con lo ya expuesto, está capacitada para captar los movimientos internos de todos los entes del universo, sus entelequias propias, la manera en la cual todo está interconectado e interrelacionado de manera intrínseca. “Porque Dios expresa distinta y perfectamente a la vez, posible y existente, pasado, presente y futuro. Es la fuente universal y las mónadas creadas le imitan cuanto pueden hacerlo las criaturas: las ha hecho fuentes de sus fenómenos que contienen las relaciones de todo, más o menos distintas”⁹⁶. La crítica de Leibniz al materialismo no es un “inmaterialismo” o negación absoluta de todos los atributos y accidentes de la materia. Más bien, es una refutación a los postulados newtonianos⁹⁷ de índole mecanicista que afirmaban la autosubsistencia de los objetos externos a la mente humana. Ciertamente, la adhesión de Leibniz es a una especie de hilemorfismo aristotélico, en donde la forma está contenida en una materia que es receptáculo de ésta, así, las características formales de las cosas se posan con ellas de manera inmanente. Este tipo de concepción idealista, de un platonismo de cuño aristotélico, pervivió fuertemente en Alemania.

Volviendo a la disputa platónico-aristotélica, se ve de qué manera Leibniz pudo mediar en el conflicto que suponía una visión naturalista del alma con una que es casi que enteramente ideal. Esta “reconciliación” atravesó de manera transversal a toda la tradición del idealismo alemán. Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, vieron cómo desde Leibniz, el alma volvió a ser un principio sustancial y orgánico aunado a una forma ideal capaz de comprimir y recopilar en sí misma a la totalidad de cuanto existe:

También podemos ver el esclarecimiento de este gran misterio de la unión del alma y el cuerpo, es decir, cómo sucede que las pasiones y acciones de uno van acompañadas de las acciones y pasiones o los fenómenos que pertenecen al otro. Porque no hay forma de concebir que uno influya sobre el otro, y no es razonable recurrir simplemente al

⁹⁴ G.W. Leibniz, *Monadología* (Madrid: Biblioteca Económica Filosófica, 1889), 165.

⁹⁵ G.W. Leibniz, *Monadología*, 153.

⁹⁶ G.W. Leibniz, *Monadología*, 155.

⁹⁷ Newton escribe en la primera parte de sus *Principia*: “... toda la dificultad de la filosofía parece consistir en que, a partir de los fenómenos del movimiento, investiguemos las fuerzas de la naturaleza y después desde fuerzas demos el resto de los fenómenos”. Isaac Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural* (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 98.

funcionamiento extraordinario de la causa universal en un asunto ordinario y particular. Pero esta es la verdadera razón: hemos dicho que todo lo que le sucede al alma y a cualquier sustancia se deriva de su noción. Así, la idea misma o la esencia del alma contiene que todas sus apariencias o percepciones deben sucederle espontáneamente [esponie] desde su propia naturaleza, y precisamente de tal manera que correspondan [en respuesta] de sí mismas a lo que ocurre en todo el universo, pero más particular y más perfectamente a lo que sucede en el cuerpo que se le asigna, porque el alma expresa el estado del universo de alguna manera y por algún tiempo, según la relación de otros cuerpos a los suyos. Esto también explica cómo nuestro cuerpo nos pertenece sin, sin embargo, estar apegados a nuestra esencia⁹⁸.

Para Leibniz hay una armonía preestablecida, que está prefigurada por Dios desde el principio de todos los tiempos y permite los cambios e interacciones entre las diferentes sustancias del universo. La mente y el cuerpo, el alma y la materia, juegan en el amplio teatro de la historia cósmica y universal siguiendo los dictámenes ya dibujados pro la deidad. La inminente tensión entre la libertad y la necesidad es resuelta por Leibniz de la siguiente manera: todo cuanto existe, es y será, en el pasado, presente y futuro, está contenido dentro de los pensamientos de Dios, ya sea esto acontezca en el cosmos, la historia de los hombres o el individuo, en otras palabras, Dios preordena las cosas y nada escapa a su omnisciente conocimiento; todo cuanto es y existe actúa de manera racional y siguiendo unos fines ya determinados por la mente divina, por tanto, aduce Leibniz, la totalidad existe de la mejor manera posible siguiendo la justicia divina y el rango en el cual puede desenvolverse la libertad es el de la relación de las partes integrantes con el todo. Por ende, ser libre es obrar de manera tal que se exhiba que este es el mejor mundo posible, el más loable y racional.

En su disertación acerca de la naturaleza de la metafísica, Leibniz postuló como ejemplo a Julio César. Dijo: “puesto que Julio César llegará a ser dictador perpetuo y dueño de la república y suprimirá la libertad de los romanos, esta acción está comprendida en su noción, pues suponemos que la naturaleza de tal noción perfecta de un sujeto es comprenderlo todo, a fin de que el predicado esté incluido en ella, *ut possit inesse subjecto*”⁹⁹. Para poder entender a una sustancialidad, en este caso, a Julio César, es decir, un sujeto, se precisa anudar de manera coherente a toda la cantidad de predicados que orbitan alrededor de esa existencia singular. Así, el desarrollo de una particularidad es en sí mismo el progreso de todo cuanto existe. Nada podría subsistir sin la diversa mezcla de predicados que lo sostienen de manera cohesionada.

La mónada, aunque estuviese cerrada sobre sí misma, contiene todo el universo desde su propia perspectiva, es un espejo universal. A pesar de estar aislada, de ser inquebrantable, impenetrable e indivisible como el “ser” parmenídeo, está relacionada y conectada con cada

⁹⁸ G.W. Leibniz, *Correspondence between Leibniz and Arnauld* (Chicago: Open Court Publishing Co., 1913), 78. Traducción propia.

⁹⁹ G.W. Leibniz, *Discurso de la metafísica* (Madrid: Editorial Alianza, 1981), 71.

uno de los seres que ocupa un lugar de la inmensa historia cósmica, debido a que el Creador de todo ha afinado a cada uno de los seres, en tanto forma y materia, como finos relojes que gozan de un mecanismo impecable. Dentro de la mónada está en potencia su finalidad y como representación cada uno de los estadios de su desarrollo, pues todo está en movimiento, lo inmaterial sigue una teleología propia y lo externo o material está sometido a la causalidad mecánica. A partir de las mónadas emerge el universo entero desde su interior¹⁰⁰. Esto, quizá, pueda deberse a que la ideología propia de la burguesía se había logrado inmiscuir entre los grandes sistemas de pensamiento. La clase social que llevaba un buen tiempo ya entre los negocios y los nuevos capitales del mundo europeo claramente tuvo una influencia en el discurso filosófico.

La individualidad como garantía de la libertad en el plano económico, es decir, todo lo que atañe a la subsistencia de nuevas prácticas a nivel material, tanto en la producción de bienes como en el intercambio subsecuente, también tuvo un influjo innegable en el campo representacional que se fue materializando poco a poco en los conceptos de orden filosófico, abarcando así la esfera de lo moral, lo político e, incluso, la misma naturaleza. A pesar de que la filosofía tenga como pretensión rebasar las expectativas de su propia época y emplazarse como una búsqueda implacable por la verdad, los filósofos, por su parte, son hijos de su tiempo y sus pensamientos tienen como caldo de cultivo las formaciones ideológicas y de la conciencia social incardinadas en el modo de producción de la vida material.

El nacimiento de una individualidad plenamente cognoscente y con un rol activo solo pudo haber cuajado en el seno del mundo moderno y de las dinámicas materiales e ideológicas de este. Con el individuo como fundamento epistemológico y punto de partida conceptual, devino una “vida” o morada interior que debía de ser evaluada racionalmente. Aranguren señala: “la intimidad es una creación moderna que supone, a su vez, otro espacio que la envuelva: el de la vida privada”¹⁰¹.

Los pensamientos filosóficos hallan su raigambre en su contexto, y a partir de este momento, la filosofía tendría como pretensión enunciar las posibilidades de la ejecución libre de los individuos singulares. La modernidad alemana nunca jamás se desgajó de esta agenda moderna. El historiador John Randall infiere que el creciente interés moderno por el individuo se fue dando en la misma medida en que la *Civitas Dei* agustiniana bajó de los Cielos a la Tierra y se impostó como una teleología humanista¹⁰².

Marx estaba plenamente consciente de esta realidad. La comprensión de Marx comienza con la aceptación de que las condiciones materiales humanas determinan todo lo demás, incluida la conciencia del hombre y sus "pensamientos". Por tanto, su posición filosófica es el

¹⁰⁰ G.W. Leibniz, *Sistema nuevo de la naturaleza* (Madrid: Editorial Aguilar, 1963), 25-26.

¹⁰¹ José Luis Aranguren, “El ámbito de la intimidad”, en *De la intimidad*, ed. Carlos Castilla del Pino (Madrid: Editorial Crítica, 1989), 19.

¹⁰² John Randall, *Making of the modern mind* (Cambridge: The Riverdale Press, 1940), 257-260. Traducción propia.

naturalismo metafísico: "Por supuesto, la primera premisa de toda la historia humana es la existencia de seres humanos vivos. Por tanto, lo primero que hay que determinar es la organización de estas personas y su relación con la naturaleza"¹⁰³.

La historia no solo se desarrolla a través de "pensamientos", a través de la voluntad de Dios, o como la encarnación de una suerte de fantasmagoría, sino también a través de las condiciones de vida materiales en constante cambio y el desarrollo humano para apaciguar las condiciones de vida. Hay que observar cómo los seres humanos se organizan en la vida material y se esfuerzan por sobrevivir en el mundo material, como punto de partida para el análisis social de cualquier suerte de producto cultural. Marx sugirió que principalmente necesitamos alimentarnos, beber, vestirnos y cobijarnos, para ello debemos establecer relaciones sociales en aras de lograr este objetivo. Un examen de la historia revela las formas de relaciones sociales (sirvientes, clase obrera, burguesía) que existían en un modo específico de producción económica (tierras de cultivo, feudalismo y luego capitalismo). Es el "modo de producción" (ahora capitalismo) el que "determina" la forma de las relaciones sociales y la producción de la conciencia social.

El cambio de modo de producción no fue ajeno a la filosofía, y los grandes pensadores canonizados en el entramado de lo que conocemos como "historia universal del pensamiento", arraigaron su conciencia sobre la modernidad y las novedosas formas del "yo" en todo cuanto acontecía en el medio social que los cobijaba. No se podría entender a la vida productiva del hombre sin las imágenes que también pueblan su cerebro y le sirven para dar cohesión al mundo que habita y, a su vez, construye.

En concordancia con esto, Leibniz expone que no todas las mónadas tienen la capacidad de pensar. La gran mayoría operan como pequeños microorganismos siguiendo una ciega teleología interna que no da muestras fidedignas de ningún raciocinio. Por su parte, el hombre racional, que ha sido educado, que es libre porque no está supeditado de forma trágica al movimiento interno de su ser, es capaz de hacerse consciente de todas estas potencias inconscientes y traducirlas en ideas claras y distintas. Así, Leibniz se desprende tanto del empirismo a secas como del innatismo cartesiano. Para él, cada sujeto racional que transforma en pensamientos todo lo que cae en su apercepción, tiene dentro de sí todo el germen intelectual que es suscitado por el contacto con el mundo externo, pero también con su propia conciencia. Solamente el intelecto puede explicarse a sí mismo. Aserta el autor:

La percepción es la primera facultad del alma que se ocupa de nuestras ideas. Asimismo, es la primera idea y la más simple de cuantas tenemos por medio de la reflexión. El pensamiento es a menudo la operación del espíritu sobre sus propias ideas, cuando actúa y considera una cosa con un cierto grado de atención voluntaria: pero en

¹⁰³ Karl Marx, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas* (Barcelona: Editorial Grijalbo, 1971), 77.

*lo referente a la percepción, el espíritu es puramente pasivo, y no puede dejar de darse cuenta de aquello que percibe actualmente*¹⁰⁴.

El conocimiento tiene como condición de posibilidad a la libertad, y la libertad exige reconocerse a sí mismo como una subjetividad racional, para, de esta manera, ahondar hasta las más recónditas y laberínticas partes que constituyen al “yo”. El individuo que se sabe a sí mismo como medida de todo cuanto puede conocer, es el gran triunfo moderno que ve en el horizonte lo plausible de la autosuficiencia. El germen primitivo del que hablaba Leibniz corresponde a la potencialidad humana para explayarse sin límites y poder volver asequible todo aquello cuanto desee y pueda racionalizar. Bien decía Mircea Eliade: “a partir del siglo XVII se hacen cada vez más firmes las interpretaciones lineales y la concepción progresivista de la historia, difundiendo la fe en el progreso ilimitado...”¹⁰⁵.

1.4.2. Spinoza: *Deus sive naturae*

Entre las figuras de superlativa importancia a la hora de realizar un ejercicio genealógico sobre los fundamentos del idealismo alemán, se encuentra Baruch de Spinoza. Este personaje fue un tremendo entusiasta de la filosofía de René Descartes y estaba muy al tanto de los avances en ciencias fisicomatemáticas de su época. De la misma manera que Descartes y Leibniz, Spinoza vio la necesidad de sustentar toda su filosofía sobre verdades apodícticas. Por ejemplo, al inicio de su *Ética* elabora las definiciones, después parte hacia los axiomas, y, sobre la raíz de estas definiciones y de estos axiomas da explicación a los teoremas.

Spinoza se emplaza, al igual que Francis Bacon y Descartes, en la idea de que la filosofía debe de propender por el dominio del mundo exterior y el perfeccionamiento del reino del individuo, es decir, lo interior. Este filósofo parte desde la idea de que hay una única sustancia, la naturaleza, que es causa de sí misma (*causa sui*), ello significa, que para existir no necesita nada más. En una mano, está la naturaleza creadora (*naturans natura*), y, en la otra mano, está la naturaleza creada (*natura naturata*). La naturaleza creadora es equivalente a sustancia o, lo que es lo mismo, Dios (*Deus sive natura*). Esta concepción panteísta diluye el intelecto divino en un materialismo que vincula tanto al pensamiento como a la realización material del mundo en la figura de la naturaleza. De acuerdo con la doctrina propuesta por Spinoza la naturaleza es causa, efecto y esencia.

El neerlandés fue un ávido lector de Avicena. Para el filósofo árabe, la existencia de las cosas finitas no coincide con la esencia universal al ser estas finitizaciones limitadas, no obstante, el ser por excelencia, o sea Dios, es la plena concatenación indiferenciada entre esencia y existencia. Tal sustancia existe porque se reconocen en ella los atributos de libertad y necesidad, nada que sea exterior a ella la impele. La sustancia es única, es una unidad, en ella no hay espacio para los fragmentos o la pluralidad. Los diversos modos de existencia finita (*modus*), se relacionan con la sustancia como la infinidad de puntos lo hace con la línea recta.

¹⁰⁴ G.W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Madrid: Editora Nacional, s.f.), 148.

¹⁰⁵ Mircea Eliade, *Cosmos e historia* (Moscú: Editorial Progreso, 1987), 131.

“La Sustancia no es simplemente el eterno proceso generativo que continúa sin ninguna interrupción o corte, sino que es, por el contrario, la universalización de un corte o caída (*clinamen*): la Sustancia no es sino el constante proceso de «caer» (en entidades determinadas/particulares)”¹⁰⁶.

La esencia de la sustancia guarda en sí misma dos aspectos: la extensión (materialidad) y el pensamiento (lo extracorpóreo). Con esta aserción, Spinoza pretendió derrocar al dualismo cartesiano, para el cual pensamiento y extensión son dos sustancias independientes. El hombre, a pesar de su naturaleza racional, no está exento del orden general del mundo: su extensión o cuerpo se corresponde con el alma o pensamiento. En tanto el sujeto humano es un ente corporal y espiritual, hace parte de la naturaleza. Su *psyché* individual, sus sentimientos, pasiones, y motivos, son un objeto de estudio al igual que el de las diferentes cosas del cosmos.

Es claro que la antropología de Spinoza fue importante para el idealismo alemán, que bebió de esta fuente, por varias razones. En primera instancia, para Spinoza era de capital importancia explicar de manera precisa los nexos corporales del ser humano entre sí y con la razón inmaterial. Las pasiones, la apetencia y el deseo no se deberían considerar como algo adverso, sino, más bien, como el decurso normal de las potencias naturales. También es necesario exponer que para Spinoza el hombre entabla unas relaciones de interdependencia con cada uno de los seres de la naturaleza. El hombre está supeditado a sus afectos y sus pasiones, pero puede llegar a ser libre si se forma una idea clara y distinta de esta. No es menester caer en un negacionismo absurdo del ámbito material, solo se debe de hacer este una autoconciencia. La libertad es una autoconsciencia de la necesidad. Los afectos nunca se van a ir, siempre van a estar encarnados en cada una de las dinámicas a las cuales se encuentra circunscrito el hombre, pero sí se pueden conocer, domesticar y vehiculizar hacia cierto nivel de plenitud.

El gran triunfo de la filosofía de Spinoza fue aseverar que la naturaleza, Dios, sustancia, como se le quiera llamar, se puede pensar a sí misma a través de la racionalidad humana. El mundo entero, su orden, dirección y finalidad, es cognoscible en tanto la mente humana se perciba a sí misma como el pináculo de todo cuanto existe. Dice Spinoza:

*El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo*¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Slavoj Žižek, *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Madrid: Editorial AKAL, 2011), 315.

¹⁰⁷ Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Ediciones Orbis, 1980), 272.

La dialéctica spinoziana parte desde el supuesto que tanto la mente o el intelecto, como la materia, son ambas características u objetivaciones de la sustancia divina. Así, el hombre está dotado de un cuerpo, todo un esquema sensitivo que lo localiza en relación con la totalidad del mundo natural, y, asimismo, un alma que piensa y razona intelectual y moralmente haciendo gala de este cuerpo; en términos simples, el hombre es una corporalidad pensante, y la identidad entre su subjetividad con el mundo objetivo, descansa en que, tanto el cuerpo como el alma, emanan de la misma fuente divina, y están conectados relacionamente con lo absoluto.

El ordenamiento específico del cuerpo humano, así como de todas sus pasiones y facultades cognitivas, no son, al menos para Spinoza, una muralla que divida a tal cuerpo pensante del mundo de los objetos exteriores. Muy por el contrario, la propiedad universal que el hombre comparte con las cosas, faculta al cuerpo pensante para hallar dentro de sí las formas necesarias que se explicitan en el mundo de los objetos:

Se da en Dios necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano, y esa idea de la esencia del cuerpo humano es, por ello, algo que pertenece a la esencia del alma humana. Desde luego, no atribuimos duración definible alguna al alma humana, sino en la medida en que ésta expresa la existencia actual del cuerpo, que se desarrolla en la duración y puede definirse por el tiempo; esto es, no atribuimos duración alguna al alma sino en tanto que dura el cuerpo. Como de todas maneras, esto que se concibe con cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios es algo, ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno¹⁰⁸.

En consonancia con esta exposición, el ser que piensa, la sustancia pensante o, por así decirlo, la subjetividad, no es una mente aislada, ni siquiera un cuerpo pensante con su cerebro, sus facultades, manos y raciocinio disgregado de todo el conjunto de la realidad. “Según Spinoza, únicamente la substancia posee el pensamiento como una necesidad. El pensamiento tiene como premisa necesaria suya y como condición infalible (*sine qua non*) a toda la naturaleza en conjunto”¹⁰⁹.

En el contexto alemán, quienes se hicieron a la tarea de rescatar el pensamiento de Spinoza fueron Jacobi y Lessing. El primero había recogido la confesión de su amigo, quien años antes de su defunción había declarado simpatía al por el pensamiento del neerlandés. Jacobi explicó cómo la filosofía de Spinoza había causado su interés, más que todo, para poder estudiar nociones como “lo absoluto”. Claramente, el pensador germano, se vio influido por la sustancia spinoziana y adujo que lo absoluto es una fuerza por encima de todo:

Es uno de los prejuicios de los seres humanos creer que el pensamiento es lo primero y lo más noble y querer derivarlo todo de él. Pues ciertamente todo, incluidas las representaciones, depende de principios más elevados. Extensión, movimiento y

¹⁰⁸ Baruch de Spinoza, *Ética*, 265.

¹⁰⁹ Evald Ilienkov, *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría* (Moscú: Editorial Progreso, 1977), 77.

pensamiento se encuentran, como es evidente, fundados en una fuerza superior, que se encuentran muy lejos de agotar. Esta fuerza debe ser infinitamente más excelente que este o aquel efecto. Y, de este modo, también puede existir para ella una especie de goce que no sólo supera todos los conceptos, sino que reside por completo fuera del concepto. El hecho de que nosotros seamos incapaces de pensarlo, no anula su posibilidad¹¹⁰.

La extensión, el pensamiento, el principio y el fin de todo, descansa en esta fuerza primigenia que antecede a todo, pero en lo cual todo está inmerso. Tanto para Lessing como para Jacobi, el hombre podía tener un acceso directo e inmediato a este absoluto mediante un salto al vacío o salto de fe: “Sencillamente debo aceptar una fuente del pensamiento y de la acción, que permanece enteramente inexplicable para mí”¹¹¹. Tal arriesgada apuesta trae como implicación necesaria que el hombre puede relacionarse de manera directa con lo absoluto, immanente en todas las cosas, pero que va más allá de las existencias finitas.

1.4.3. La relectura de Leibniz y Spinoza durante la Ilustración germana

La Ilustración alemana incardinó sus puntos de apoyo sobre Leibniz y Spinoza. Aunque estos dos pensadores difieren en varios aspectos, guardan algunos puntos en común que fueron claves para el desarrollo posterior de todo el entramado teórico del idealismo alemán. Entre los aspectos vinculantes se encuentra la unidad de la forma y la materia, aunque, es preciso apuntar que ambos autores dan por sentado que el sustrato racional de toda la realidad goza de una solemnidad mayor y posibilita cualquier ejercicio cognitivo y reflexivo. Otro de los puntos convergentes a los cuales se le debe de prestar atención es al principio de razón suficiente, que dictamina que todo cuanto existe, lo hace porque de trasfondo hay una razón para ello, tanto ontológica como lógica; es ontológica porque todo cuanto es, es capaz de sostenerse por sí mismo y tiene una entelequia propia; es lógica, porque todo cuanto es, es porque está en relación codependiente con una totalidad de la cual es arte y parte y todo cuanto existe recibe su estructura gracias a la interdependencia con el todo. Espíritu y materia no están disgregados, ambos tienen una estructura coherente que los sitúa en el mundo y, por tanto, la esencia intrínseca e íntima de las cosas se despliega en la existencia finita de los entes naturales, que se pueden ver y palpar, pero también facilitan la apertura de la conciencia para aprehender la racionalidad que acaece sobre todo y, más importante aún, sobre sí misma.

El idealismo alemán, desde luego, no propende porque sea la mente la creadora de la existencia, incluso, como llegó a pensar Berkeley, de la misma materialidad del mundo¹¹². El idealismo filosófico que tuvo su raigambre en el mundo germano, no postula que sea un “yo” o una suerte de Espíritu el que funge como una especie de demiurgo creador, al modo del Dios judeocristiano. Tampoco aboga esta tradición por aseverar que los conocimientos

¹¹⁰ Friedrich Heinrich Jacobi, “Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn”, en *La crisis de la Ilustración. Documentos de la Polémica del spinozismo (1785- 1789)* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes, 2013), 13.

¹¹¹ Friedrich Heinrich Jacobi, “Cartas sobre la doctrina de Spinoza...”, 17.

¹¹² George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 60.

sobre el mundo se dan en la conciencia, pues esto es tautológico y autoevidente. Todo acto cognoscitivo, es decir, toda representación que acompaña a un pensamiento sobre un objeto aparentemente aislado no solamente permite penetrar en la cosa que, a primera vista, pareciera una coraza inquebrantable, sino que también faculta a la conciencia para reconocerse a sí misma como un lugar reflexivo a los objetos que caen en su esfera como espíritu encarnado o idea que se exhibe en el curso del tiempo¹¹³.

La Ilustración alemana, sobre la cual se cimentaron las bases para el idealismo, propugnó por una lucha implacable en favor de la razón como criterio único para guiar la vida de los hombres. Es cierto que el pensamiento dieciochesco cuajado en el espíritu germano vio la necesidad de alinearse en contra de las fuerzas reaccionarias y feudales que intentaban justificar su dominio con la ayuda de dogmas religiosos considerados como leyes divinas e inamovibles. Lessing, por ejemplo, no solo había negado la posibilidad de la existencia de un Dios más allá del mundo, adscribiéndose al panteísmo spinoziano, además de esto, le restó importancia al dogma cristiano de la divinidad de Cristo y convirtió al Jesús histórico en un maestro de moral que vino a tumbar las anquilosadas normas de la ortodoxia religiosa para hacer un llamado a la libertad y las leyes de la razón que habitan en lo más íntimo del alma humana: “Lo que hace falta es que venga un pedagogo mejor y que le quite de las manos al niño ese libro elemental ya exhausto. —Y vino Cristo”¹¹⁴. Para Lessing, fiel a los principios de la Ilustración, todo cuanto pudiese desear el hombre y en la medida en que estuviera dispuesto a obrar para ello, debía de buscarse únicamente en la introspección, no en deidades externas y mucho menos en frívolos sistemas morales basados en el castigo y la recompensa. La autonomía, de acuerdo con esto, era la máxima consigna y este principio elemental pervivió en todo el pensamiento germano del siglo XIX.

1.4.4. Goethe: los albores del romanticismo

El pensamiento de Goethe, al igual que el de Hegel, se hilvanó sobre el reconocimiento de que habría que subsanar la inmensa brecha entre la libertad y la realidad factual. Esta disyuntiva hizo emerger los desarrollos teóricos en el seno del romanticismo y del idealismo alemán. La pregunta radical acaecía en cómo una subjetividad absolutamente libre podría conocer al mundo circundante y establecer, a su vez, la referencialidad para operar sobre él de forma límpida y atendiendo a máximas morales de cuño universal. Goethe afincó su producción filosófica sobre la nostalgia de un tiempo idílico en el cual el hombre estaba consciente plenamente de su unidad con el habitáculo cósmico del cual hace parte.

Las aserciones filosóficas de Goethe arribarían a un término similar que las de Hegel: es impropcedente asimilar la naturaleza circundante como una fría objetualidad disgregada de la experiencia humana; asimismo, no sería epistemológicamente correcto argüir que el aparato cognoscitivo del ser humano está marginalizado del ser natural que le constituye. Dice Daniel Innerarity que esta época está delimitada por el afán de recobrar la identidad con la infinitud

¹¹³ Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (Madrid: AKAL, 2011), 201-202.

¹¹⁴ Gotthold Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid: Editorial Nacional, 1982), 518.

y, con ello, anticipar el eterno movimiento que pone en marcha e interrelaciona a la totalidad de las potencias universales: “Si conocer es separar, y liberarse es separarse, el resultado teórico y práctico sólo puede ser algo finito”¹¹⁵.

La búsqueda de la armonía entre el sujeto y el objeto fue algo que marcó los pasos para la edificación de los grandes monumentos teóricos de la filosofía alemana y, claramente, esta empresa goetheana no era ajena a Hegel, quien contribuyó a esta problemática esgrimiendo la noción de “Absoluto”. Para los autores del romanticismo habría que evaluar la morada interna del ser humano y su codependencia con el cosmos¹¹⁶.

Goethe, quien se aferró al materialismo de Spinoza, dedujo que la naturaleza y el hombre gozan de una libertad completa, pues ambos tienen la chance de autodeterminarse. La *Naturphilosophie* goetheana supone la existencia de una fuerza interna y escondida que moviliza a todas las cosas del cosmos¹¹⁷. Este eminente pensador, que viró entre la literatura, la historia natural y la teoría estética, estaba sumamente consternado porque percibía en el ambiente intelectual de su época una especialización cada vez mayor llevada hasta al absurdo, en donde lo único que importaba era la acumulación irreflexiva de datos, desdibujados de cualquier horizonte humano y sin la posibilidad crítica de analizar la naturaleza propia del conocimiento. El arquetipo de este tipo de pensamiento era el *systemma naturae* de Karl Linné: una taxonomía gélida en donde podían ser encontrados cada uno de los seres de la naturaleza. En cambio, “Goethe habla de la naturaleza, tal naturaleza significa, al mismo tiempo, la razón de todo lo viviente, así como los fenómenos originarios constituyen ya, ellos mismos, una razón que atraviesa en mayor o menor medida a todas las criaturas”¹¹⁸.

Para Goethe, la ciencia de la naturaleza o, más bien, la filosofía de la naturaleza debía de promover una relación estrecha entre el universo y el hombre, en donde el primero se hacía cargo de auto revelarse al segundo, quien, gracias a sus facultades racionales, podría asirse de los elementos más profundos que constituyen el ser de la realidad. Es diciente que, la ciencia que vio la luz durante el romanticismo alemán viese con mirada de sospecha a las prácticas científicas cuyo énfasis descansaba en recoger datos físico-materiales externos para establecer relaciones mecánicas, pues esto, al menos para Goethe, consistía en un empobrecimiento epistémico. La proposición goetheana sugería que, evidentemente son bastante importantes los datos externos recogidos por los sentidos más inmediatos, pero estos sentidos no debían únicamente dedicarse a empaquetar voluminosa información sin cuestionarse sobre la naturaleza interna de todo el asunto. Es ahí en donde entran en juego la

¹¹⁵ Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo* (Madrid: Editorial Tecnos, 1993), 55.

¹¹⁶ Rudiger Bubner, *Hegel und Goethe* (Gottingen: Vandcnhoeck und Ruprecht, 1995), 177. Traducción propia.

¹¹⁷ Alexander Gode, *Natural science in German Romanticism* (Nueva York: Columbia University Press, 1941), 3-12. Traducción propia.

¹¹⁸ Karl Lowith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (Buenos Aires: Alianza Editorial, 2009), 31.

imaginación, la aspiración, el sentimiento y la intuición o, lo que se debería de denominar como “sentidos internos”. Infería Goethe: “Los hombres prefieren sustituir los hechos mismos por una teoría general, o algún sistema de explicación, en lugar de tomarse la molestia de familiarizarse primero con los casos en detalle y luego construir un conjunto”¹¹⁹.

Es obvio que para Goethe el hecho de organizar de manera lógica los datos empíricos correspondía a un método absolutamente válido. No obstante, esto quizá solo era visto como una propedéutica. La misión debía de incluir un factor humanista (la *lumen siccum* de Bacon) que permitiese acceder a las leyes naturales internas que van más allá de los datos ya dados. El enfoque “humano” de la filosofía de la naturaleza goetheana, debía de abrir los ojos del alma a la esencia viva de la naturaleza, tal como es percibida en el fenómeno estudiado. El éxito, entonces, de la empresa de la teoría del conocimiento del romanticismo, que fue bien importante para los idealistas, residía en penetrar en el arquetipo subyacente a la *res naturae*, o sea el *Ur-phänomen*, el proto-fenómeno invisible a los sentidos externos. El sujeto cognoscente debe de permitir que el fenómeno revele su legalidad interna y su orden y estructura inherentes. Tal legalidad es objetiva, no inventada por el sujeto cognoscente o el filósofo de la naturaleza, pero él puede reproducir a través del discurso todo el *mare magnum* de hechos intrínsecos que acontecen bajo la realidad mecánica. Tal apreciación de una metodología científica con enfoque humano quedó plasmada en la teoría de los colores: “Si el ojo no estuviera soleado, ¿cómo podríamos percibir la luz? Si la propia fuerza de Dios no vive en nosotros, ¿cómo podríamos deleitarnos en las cosas divinas?”¹²⁰ Tal percepción subjetiva de la realidad implicaba como condición previa que el sujeto que abocaba sobre el mundo externo era en sí mismo también una completitud no fragmentada, un microcosmos facultado para captar la esencia móvil de la naturaleza¹²¹.

La ciencia de finales del siglo XVIII que era leída por los alemanes había tomado este giro abrupto en contra del mecanicismo. El biólogo Gottfried Reinhold expuso: “Las observaciones de los fenómenos vitales de animales y plantas (...) reciben su lugar apropiado y se unen en un todo...”¹²². Todo este tipo de cambios que pasaron en la órbita del conocimiento propio de la filosofía natural, no fueron en vano y representaron también el espacio idóneo para reevaluar la gnoseología. El sujeto que conoce la realidad, no lo hace de una manera pasiva, recibiendo el influjo de datos externos, sino que se acerca a ella de forma activa, consciente y libre y es capaz de comprender totalmente cuanto se le muestra, siempre y cuando haya sofisticado sus métodos de investigación y, para ello es menester reevaluar los procesos cognitivos que fundamentan toda experiencia. Desde mediados del siglo XVIII, la ciencia que fraguó su campo de acción en el ambiente intelectual del romanticismo, le siguió prestando bastante atención al sistema organizativo mental para dar coherencia a la

¹¹⁹ Johann Wolfgang Goethe, *Theory of colours* (Londres: John Murray Press, 1840), p. XXVII.

¹²⁰ Johann Wolfgang Goethe, *Theory of colours*, XXVIII.

¹²¹ José Luis Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa* (Buenos Aires: Editorial Alianza, 1999), 44.

¹²² Gottfried Reinhold, *Biologie: oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte* (Gottingen: Johann Friedrich Rower, 1818), 7-8. Traducción propia.

realidad, pero también se inmiscuyó en la problemática que concierne a los mecanismos internos de la naturaleza, el influjo del medio sobre las especies y, más importante aún, se preocupó por concatenar tal afán con el desarrollo de una epistemología que pudiese captar a la naturaleza como un conjunto vivo¹²³.

1.4.5. Kant: Dios y los límites del conocimiento humano

Kant no fue ajeno a las preocupaciones emergidas en el seno de las ciencias físico-matemáticas. Él mismo se hizo a la labor de esgrimir una teoría explicativa sobre el origen y el desarrollo del universo. El oriundo de Königsberg aseguraba, siguiendo los principios de la mecánica de Newton, que la rotación de las masas nebulosas había permitido la formación de núcleos planetarios. Kant puso en tela de juicio la idea de que la naturaleza no tiene historia en el tiempo y siempre ha sido la misma, de una manera fijada por siempre gracias al acto de la creación. Subsiste, pues, la *primam causam* divina, aunque un poco disminuida: Kant disgrega el acto de la creación divina del proceso de desarrollo natural, que no depende de la intervención de Dios. En la época de Kant, existía un fuerte influjo de las ideas racionalistas de Leibniz y Wolff, quienes aseguraban que la conexión de causa y efecto no difiere de manera alguna con el nexa lógico entre fundamentación y consecuencia, no obstante, e imbuido en el espíritu del escepticismo gracias a las lecturas de Hume, Kant expone que es imposible encontrar de manera racional un vínculo lógico intrínseco en las causas naturales:

Si la estructura del Universo con todo su orden y belleza no es más que una consecuencia de la materia abandonada a sus leyes generales de movimiento, y si la ciega mecánica de las fuerzas naturales sabe desarrollarse tan magníficamente desde el caos y llega a tal perfección por su propia fuerza, entonces la demostración de la existencia del Autor Divino derivada del bello espectáculo del universo, pierde toda su fuerza, la naturaleza se vuelve autónoma, el gobierno divino es innecesario. Epicuro renace en pleno cristianismo y una filosofía profana pisotea la fe que le brinda una clara luz para iluminarla¹²⁴.

El conocimiento humano de orden universal ciertamente existe, y depende de formas del entendimiento y la sensibilidad que se presentan de manera anterior a toda experiencia, es decir, son *a prioris*. Según Kant, independientemente de todo cuanto se yergue en nuestra conciencia, llámese a esto sensaciones o pensamientos, se levanta un mundo de cosas (*Ding*); el conocimiento brota cuando las cosas en sí despiertan a los sentidos y producen sensaciones. Sin embargo, esta es solo la parte pasiva del saber, pues aquello que concierne a la actividad cognoscitiva se forma en las categorías del entendimiento.

¹²³ Scott Atran, *Cognitive foundations of natural history. Towards an anthropology of science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 37-41.

¹²⁴ Immanuel Kant, *Historia natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*, (Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946), p. 25.

La filosofía kantiana procuró ser una conciliación en una pugna, ya de larga data, que tenía como protagonistas a los entusiastas por las ideas innatas (de un corte predominantemente cartesiano), los cuales eran conocidos como los “dogmáticos”, y, quienes, por el contrario, abogaban por la primacía de la experiencia y de los conocimientos empíricos, a quienes se les solía llamar “escépticos”. Grosso modo, el primer grupo defendía la existencia previa de una sustancia pensante, de carácter inmaterial, eterna e imperecedera, que fungía como condición universal y casi única para traducir cualquier hecho cognoscible de manera racional. Por otro lado, los así llamados “escépticos”, considerarían que es inaudito el abstraer un criterio universal e inmaterial, que sirviera para traducir en conocimiento a la diversa amalgama de hechos naturales y morales, por tanto, su conclusión lógica dictaminó que el hombre solo puede dar cuenta de sus propias sensaciones y su propia experiencia, y no podía extender este entendimiento sensorial a todo el conjunto de la realidad.

En concordancia con lo anterior, no resulta descabellado que Kant beba de las fuentes ya nutridas por Descartes y su autoafirmación del “yo”. La intromisión novedosa de este “yo”, tuvo serias implicaciones. Se dejó atrás la antigua aseveración aristotélica que versaba sobre la pasividad del intelecto (la razón discursiva), del *nous patetikós* (νοῦς παθητικός), a la hora de enfrentarse con la realidad. La sustancia pensante cartesiana constituía la identidad del sujeto consigo mismo, y la capacidad del pensamiento de posesionarse como actividad regente sobre todo el conjunto de las cosas. Cada uno de los pensamientos que mediaban sobre los objetos, estaba acompañado por las representaciones interrelacionadas y continuas del “yo”.

Kant no se eximió a sí mismo de mediar las turbulentas pugnas que se gestaron entre los partidarios de un férreo empirismo, y, quienes, por otro lado, pusieron todas las cartas sobre la mesa apostando por el innatismo de las ideas. El filósofo de Königsberg creyó hallar la solución en la edificación de un “yo” trascendental. Esta subjetividad no estaba supeditada a las sensaciones singulares, a las emociones particulares o las representaciones que se hilvanaban en la cabeza de éste o aquel individuo, por el contrario, la conciencia es, de acuerdo con Kant, una estructura primigenia de categorías necesarias, de carácter universal, transversal a cada persona, fundadora de cada aspecto concerniente al espíritu humano y, aún más importante, es la parte activa de todo acto del conocimiento. Kant aseveró que la dicotomía cuerpo/mente, había sido superada gracias a su propuesta epistemológica. La *episteme* kantiana se sostiene sobre ambos aspectos: la *empiria* y la racionalidad. El primero, guarda como tarea corroborar los juicios contruidos por la razón, la segunda, se dirige de una manera activa a la realidad y es la condición incondicionada para comprender toda la amalgama de fenómenos que se despliegan ante el hombre.

Las categorías son esquemas o formas universales que propician la aparición de los objetos ante la conciencia. Dichos esquemas no corresponden al arbitrio de una mente singular, sino que se develan de manera objetiva e impersonal en la experiencia cognoscitiva del ser humano como especie y como colectividad dotada de razón. Incluso, se podría sugerir que las categorías son el éter del pensamiento universal, y su concatenación lógica y formal, hace

plausible la organización de la realidad por parte del sujeto trascendental. Precisamente, el carácter de trascendental denota lo inagotable de las categorías en la existencia particular de los individuos, asimismo, también sugiere que la naturaleza del objeto no radica en el objeto mismo, sino en los esquemas universales del pensamiento. Coligió Kant:

Pues esa percepción interna no es nada más que la mera apercepción: Yo pienso, la cual hace incluso posibles todos los conceptos trascendentales, en los cuales se dice Yo pienso la sustancia, la causa, etc. Pues la experiencia interna en general, su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna determinación ni diferencia particular de ellas, no debe ser considerada como conocimiento empírico, sino como conocimiento de lo empírico en general, y forma parte de la investigación de la posibilidad de toda experiencia, investigación que es ciertamente trascendental¹²⁵.

Siguiendo esta línea de ideas, las categorías como sistema representacional atañido a la unidad del pensamiento consigo mismo, suplen la necesidad de mantener la continuidad y coherencia de las representaciones sobre varios objetos, así como de encausar en un rumbo unívoco a las facetas tan diversas y, aparentemente contradictorias de la realidad y de los objetos exteriores a la conciencia. Kant utiliza la figura de los “táleros” para profundizar en este asunto. Un tálero era la moneda que en el siglo XVIII estaba circulando en el reino prusiano. Esta moneda tiene una existencia física, guarda unas proporciones en el espacio, se pueden ubicar en ella un número delimitado de propiedades y características: es plausible afirmar sobre esta si es de fina plata, si es verdadera, su tamaño, etc. Pero, por otro lado, la moneda que puede ser tomada en las manos, posee una existencia mental que se reconoce a partir de la deducción trascendental de las categorías. En ella misma no están inscritos ni el número ni la magnitud, sino que es el sujeto que ha superado sus disposiciones empíricas y se ha hecho a las categorías trascendentales quien se las atribuye, así, puede tener un tálero de plata en su bolsillo, pero también, y más importante aún, la representación de este en sus ideas sobre el objeto¹²⁶.

De acuerdo con Kant, al sujeto no se le hace posible conocer la esencia intrínseca de las cosas, no se le es permitido excavar en el *noúmeno*, sino estudiar únicamente con rigor al “fenómeno”, es decir, la manera en la que cosas se manifiestan y aparecen en la realidad; no es plausible hallar en la naturaleza la causalidad interna, la relación entre las cosas, su cualidad o cantidad, sino que, por el contrario, éstas categorías yacen en el entendimiento humano que estructura de manera intelectual y activa todos los datos pasivos que arroja la experiencia empírica sobre el mundo.

1.4.6. Schiller: relectura estética de Kant

¹²⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Editorial Colihue, 2007), 417.

¹²⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 266-267.

Schiller y Hegel se dieron la mano en la empresa de reivindicar al ser humano como una totalidad, yendo en detrimento de las visiones mecanicistas de los materialistas a ultranza y promoviendo la expresión estética como un conocimiento espiritual capaz de dar cuenta del hombre en su dimensión holística e integral atañida a la universalidad de la cual forma parte. Innerarity colige esto sobre las proposiciones filosóficas de Schiller:

*El hombre es espíritu, algo divino, y la experiencia propia del espíritu es la experiencia de la infinitud. No hemos sido creados para algo particular, por lo que no pertenecemos propiamente a este mundo. Su infinitud constitutiva prohíbe al hombre abandonarse en la exterioridad, encontrarse a gusto en lo finito, entregarse a una tarea limitada.*¹²⁷

La Ilustración moderna se había hecho cargo de desmitificar el mundo, pero con ello se tuvo como consecuencia la minimización del papel del ser humano en la historia. El hombre, al mismo tiempo que el cosmos, fue resabiado a un compendio gélido e inerte de datos atomizados y aislados los unos de los otros¹²⁸. La humanidad dejó su ropaje divino y se rebajó hasta la más funesta cosificación. Es interesante que, al analizar los postulados estéticos de Schiller y Hegel se pueda llegar a un punto de convergencia: el arte y sus variopintas ramificaciones particulares, presentan a la humanidad la oportunidad fidedigna de poner al frente de su anatomía un chispazo de absolutez divina, eso sí, explicitada en el universo de elementos que constituyen la vida factual del ser humano¹²⁹.

Schiller no se alejó mucho de las intuiciones kantianas y de todo el espíritu idealista que se venía fraguando en Alemania desde hace un par de centurias. Él veía con gran sospecha cómo los entusiastas de la modernidad, tanto del bando de los escépticos, así como del lado de los racionalistas, habían fragmentado al ser humano. Los modernos habían terminado desplazando al saber teórico por fuera del ámbito de la moral y la política, y se habían hecho a la tarea de reducir al hombre a ser un conjunto de impulsos materiales y sensitivos en el caso de los materialistas, o, en el lado de los racionalistas, a ser un alma pensante desdibujada de las circunstancias sociohistóricas.

Para Schiller, en cambio, el hombre debería de pensarse como una totalidad libre. Este concepto de libertad acarrea consigo la unidad del entendimiento (*Verstand*), la imaginación y la sensibilidad, que se atañen de manera coherente a los reinos de la política y la ética. Según Novalis, el conocimiento de Dios y de la libertad que emerge de éste, hará factible edificar un habitáculo idóneo para los hombres: “El espíritu de Dios flota sobre las aguas, y

¹²⁷ Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, 47.

¹²⁸ Gerhard Schulz, “From ‘Romantick’ To ‘Romantic’: The Genesis of German Romanticism in Late Eighteenth-Century Europe.” In *The Literature of German Romanticism*, edited by Dennis F. Mahoney (Boydell & Brewer, 2004), 26-28. Traducción propia.

¹²⁹ Andrew Bowie, “Hegel: The Beginning of Aesthetic Theory and the End of Art.” In *Aesthetics and Subjectivity* (Manchester University Press, 2003), 142. Traducción propia.

una isla celestial emergerá primero como morada de los nuevos hombres, un torrente de la vida eterna sobre el agitado oleaje del mundo”¹³⁰.

Schiller, al igual que Novalis, no descarta la posibilidad de que todo acto de conocimiento y toda inclinación moral tengan como punto de partida la revelación divina, pues, de una manera férrea, se abandonan ante esta fe irrestricta. El hombre es el habitáculo terrestre, de carne y hueso, de la gracia inagotable de Dios, en él, se halla de manera prolija la unidad con el todo, pues lo divino, perenne e imperecedero, se despliega en la intimidad del alma del hombre, en sus sentimientos, pensamientos e intenciones. El hombre, que ha sido alienado (*Entfremdung*) de lo infinito, gracias a sus propios relatos ficticios que le dan la ilusión de poder sobre el cosmos, debe de hacer una evocación o *anámnesis* (ἀνάμνησις) de su unidad con Dios. Este recurso retórico es altamente recurrente en la reflexión platónica que venía enarbolándose desde el Renacimiento, y fue recopilada y revisitada con total atención por el romanticismo como germen infinito de sapiencia. Para el filósofo griego, todo acto cognitivo e intuición moral tenían como condición previa para su desarrollo el darse cuenta de que el alma del hombre guarda un sustrato esencialmente divino al cual debe de regresar. Esta *anámnesis* de la divinidad extraviada se hace posible gracias a que el hombre cae en cuenta de que cada fragmento de la realidad es una parte de la totalidad y de lo universal.

Es mediante la racionalidad humana que la divinidad se ama y contempla a sí misma al interior del hombre. El acto cognoscitivo, tal y como lo ha aducido el mundo moderno en occidente, no corresponde a un saber muerto y resabiado a la inercia; sin vida, sino que precisa consigo el advenimiento de una forma de vida coherente que haga carne y huesos los mandatos de la legalidad universal que regenta sobre lo bueno, lo bello y lo verdadero. No es en la prosperidad de las palabras en donde el ser humano halla su morada, pues estas están supeditadas al equívoco y a engalanar errores, es en la contemplación beatífica de la realidad (ἀλήθεια¹³¹) que el hombre debe congraciarse divinamente.

En un reciente artículo, sugiero:

La solución presentada por el romanticismo para lo epistemológico (lo verdadero), lo moral (lo bueno) y la estética (lo bello) radicaba en reunir otra vez la razón humana consigo misma teniendo a lo divino como horizonte de comprensión. Schiller puso las cartas sobre la mesa y adujo que la solución por excelencia para todos los problemas humanas descansaba en forjar una educación estética. Tal como ya se ha indicado con las palabras de Lessing, retornar a la unidad del espíritu humano en su propia intimidad y también en sus objetivaciones que se realizan en las variopintas facetas de la vida sociohistórica y cultural del hombre, es el estandarte de una educación estética. No se deben, de acuerdo con Schiller desarrollar ninguno de estos aspectos dispersos de la continuidad que los atañe, que es la unidad misma de la razón humana. La ciencia no

¹³⁰ Friedrich Novalis, *La cristiandad o Europa* (México: Imprenta de la Universidad Nacional Autónoma, 2005), p. 39.

¹³¹ Transliterada al latín como *Alétheia*, está compuesta por una *a* privativa, que traduce “sin”, y la palabra *letheia* que significa “ocultar”. Por tanto “realidad”, significa un recuerdo o develamiento del ser.

*debe de desentenderse de los alcances sociales, ni la política en la búsqueda por lo bello.*¹³²

Tal inferencia puede verse refrendada por una cita de Schiller:

*...el mecanismo cada vez más complejo de los Estados obligó a una separación más rigurosa de los estamentos y de las ocupaciones, también el vínculo interior de la naturaleza humana se desgarró y una funesta lucha enemistó sus fuerzas armónicas. El entendimiento intuitivo y el especulativo se retiraron ya con ánimo hostil hacia sus campos respectivos, cuyas fronteras comenzaron ahora a vigilar con desconfianza y con celos, y junto con la esfera a la que uno restringe su actividad, uno también se ha dado a sí mismo, dentro de sí, un amo que no raras veces suele acabar sofocando las demás disposiciones. Mientras que, por una parte, la imaginación exuberante arrasa los trabajosos plantíos del entendimiento, el espíritu de abstracción consume, por otra, el fuego con que debería haberse caldeado el corazón y encendido la fantasía.*¹³³

El poeta germano sugería que frente a la fragmentación que habían sufrido las facultades humanas en el reino de lo teórico y de lo práctico, había que propugnar por resarcir la unidad de los talentos en aras de poner a estos al servicio de los otros y de lo público, afrontando así todos los frentes de las vicisitudes que sufre el ser humano concreto. En términos de Schiller, gran parte de la problemática de la modernidad tenía su raigambre en el hecho de que el conocimiento estaba timoneado únicamente hacia el provecho material, no espiritual¹³⁴. La gélida razón abstracta no podía, al menos según la visión del romanticismo, llegar a la esencia de las cosas, a su ser interno: “por un lado, el pensador abstracto tiene demasiado a menudo un corazón frío, porque descompone las impresiones que sólo como un todo conmueven el alma; el hombre de negocios tiene demasiado a menudo un corazón estrecho, porque su imaginación, encerrada en el círculo uniforme de su profesión, no puede dilatarse para comprender concepciones que le sean ajenas”¹³⁵.

La concepción romántica tuvo como premisa echar por la borda la cruenta escisión entre razón y sentimiento. El sentimiento incrusta sus fuertes garras en las profundidades de la

¹³² Juan Sebastián Ocampo Murillo, y Marlon Andrés Toro Ortiz, «El Proyecto Educativo Del Romanticismo alemán Como Respuesta estética, política Y ética a Los Problemas De La Modernidad Y Su Modelo pedagógico». *Revista Ciencias Y Humanidades* 12, No. 12: Medellín, COL (2021):193.

¹³³ Friedrich Schiller, *Cartas sobre una educación estética del hombre*. Universidad Nacional de Cuyo: Facultad de Filosofía y Letras, s.f. 71-72.

¹³⁴ Esto es un guiño a la filosofía clásica. Aristóteles afirma que la filosofía no es una actividad productiva y no tiene porqué dejar ganancias. Los primeros que filosofaron lo hicieron al maravillarse por algo, y después empezaron a sistematizar sus estudios sobre los diferentes aspectos de la naturaleza. Bien dice: “Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por el afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad [...] Ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin.” Aristóteles, *Metafísica*, 982 b – 983 b. (Madrid: Editorial Gredos, 1992), 72,

¹³⁵ Friedrich Schiller, *Cartas sobre una educación estética*, 74.

naturaleza humana, pues entre más el hombre se deja imbuir en la dimensión sentimental, más está en contacto con lo divino que se esgrime en su interior. Solamente es factible que la humanidad esculpa un proyecto ético y político sensato, cuando haya prestado su voluntad hacia la iniciativa de desbaratar de una vez y por toda la macabra división entre razón y sentimiento. Para Schiller, “en tanto no quede superada la división en el interior del hombre y su naturaleza esté lo suficientemente desarrollada para ser ella la artista y garantizar su realidad a la creación política concebida por la razón”¹³⁶. La transformación moral y política no está emparentada con reformas en las costumbres y en el campo gubernamental, sino en una reintegración del sujeto a su unidad consigo mismo y con la totalidad universal.

Indico en mi reciente artículo:

*En concordancia con lo anterior, la restauración de la totalidad del hombre, el ennoblecimiento de su carácter tiene que darse a través de la ligazón entre la razón sensible y la razón formal, es decir, el arte como impulso primordial y primigenio del ser humano, es la piedra angular para todo proyecto educativo. En este contexto, el arte rebasa cualquier impío deseo humano mediado por el lujo o el interés económico, y si bien este tiene su raigambre en lo más hondo del individuo, no se agota en su existencia singular, porque trasciende y va más allá de cualquier limitación que le pueda imponer la finitud del trasegar histórico humano. En otros términos, los postulados del romanticismo exigen al arte ser rebelde, pues solo su rebeldía podrá enseñar a los hombres que no deben estar sujetos a las ficciones políticas y a las garras, aparentemente inexorables del mercado.*¹³⁷

Al que está siendo educado en estas pretensiones artísticas, Schiller le obliga a que “mire hacia lo alto, hacia su dignidad y hacia la ley, no hacia abajo, hacia la felicidad presente y las necesidades”¹³⁸.

1.4.7. Herder: el espíritu vivo de los pueblos

Hegel le dio la mano a Herder en varios aspectos importantes en torno al *Volkgeist*, por ello es importante hacer un breve recuento de cómo para Herder la libertad espiritual inserta en la naturaleza salvaguarda como su punto culmen al espíritu nacional de los diferentes pueblos. Para este pensador, desde los estadios más primigenios del espíritu hasta los más elevados, se yergue como finalidad inherente el hecho de que, poco a poco, se va constituyendo un ser nacional que funge como digno habitáculo de individuos cohesionados bajo una unidad grupal en donde se comparte una historia en común, una lengua capaz de comunicar efectivamente los imaginarios que tienen sobre los variados aspectos de la

¹³⁶ Friedrich Schiller, *Cartas sobre una educación estética*, 78.

¹³⁷ Juan Sebastián Ocampo Murillo, y Marlon Andrés Toro Ortiz, «El Proyecto Educativo Del Romanticismo alemán Como Respuesta estética, política Y ética a Los Problemas De La Modernidad Y Su Modelo pedagógico»; 193.

¹³⁸ Friedrich Schiller, *Cartas sobre una educación estética*, 85

realidad y, a su vez, todo un entramado mitológico que ritualiza la vida cotidiana de los seres humanos congregados en torno al grupo identitario¹³⁹.

Herder, discípulo de Kant, construyó su concepto de espíritu (*Geist*) a partir de las intuiciones de los pensadores del romanticismo. Herder, mientras estudió teología en Königsberg, estuvo bajo el ala de Kant. No obstante, terminó desvinculándose de este y de su visión sobre la historia universal. En primera instancia, para el estudiante de Kant, el espíritu humano no es reductible a un grupo de esquemas *a priori*, que le sirven de *organon* para sistematizar a la realidad, pues, en la existencia del hombre, también se yerguen sentimientos que forjan su carácter y, que un grado u otro, tienen curso en la dirección de sus acciones. Asimismo, Herder insistió en la importancia de comprender de qué manera el medio natural moldea a los colectivos humanos que establecen una relación estrecha con éste. Y, para acabar de ajustar, sugirió que es importante elucidar cómo los pueblos van dibujando un entendimiento de ellos mismos a través de su entorno cultural y de las producciones de su espíritu comunitario, que son proclives de ser estudiadas gracias a la literatura, el arte pictórico y la lengua.

Herder estableció que son las formas de organización del gobierno, la lengua nacional, la religión de cada pueblo, sus ritos y prácticas aunadas a sus mitos, su sistema de pensamiento entroncado a la historia conjunta, las que prefiguran el destino de los individuos. Palabras más, palabras menos, cuando un sujeto singular habla, es su colectividad quien obra a través de este gesto particular¹⁴⁰.

Con respecto a la inminente relación entre el hombre y la naturaleza, este filósofo, que influyó grandemente a los escritores del romanticismo, no tuvo dilación alguna en exponer que es preciso acercarse al estudio de la física, la química y la biología, es decir, todo lo que estaba amparado por la filosofía natural, con el afán de entender cómo se constituía el entorno inmediato con el cual se relacionaba el hombre: los diversos climas, los variopintos paisajes y las posibilidades que brinda, en general, el “nicho ecológico”. El sujeto, que ya no es el sujeto kantiano, con sus gélidas esquematizaciones del pensamiento, maniobra circunscrito en el entorno natural¹⁴¹.

La naturaleza está animada por una *energeia* (ἐνέργεια) o actividad interna, autosuficiente, armónica, que sostiene a cada elemento en la totalidad del conjunto. Al igual que Kant, Herder asimiló su visión sobre la naturaleza como un organismo universal que se moviliza a sí mismo libremente, no como una colección inanimada de causalidades que podían ser fácilmente explicadas por el paradigma de la física mecánica. La *Naturphilosophen* de Herder, abogó por explicar la continuidad en los seres de la naturaleza y la progresión de

¹³⁹ Royal Schmidt, “Cultural Nationalism in Herder.” *Journal of the History of Ideas* 17, no. 3 (1956): 407. Traducción propia.

¹⁴⁰ John Zammito and Menze A. Ernest, “Johann Gottfried Herder Revisited: The Revolution in Scholarship in the Last Quarter Century.” *Journal of the History of Ideas* 71, no. 4 (2010): 664. Traducción propia.

¹⁴¹ Johann Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1959), 124.

estos seres desde las formas más simples y menos elaboradas, hasta alcanzar las más complejas, que culminan en el hombre como autoconsciencia de todo el movimiento universal del cosmos. El hombre, de acuerdo con esta aseveración, es la recopilación y pináculo de la *scala naturae*:

*Cuanto más organizada es una criatura, tanto más se compone su estructura de los reinos inferiores. El hombre es un compendio del mundo; cal, tierra, sales, ácidos, aceite y agua, fuerzas de la vegetación, de los estímulos y de las sensaciones se combinan orgánicamente en él. Esto es todo lo que sustenta la inmortalidad del alma e incluso la perduración de todas las fuerzas eficientes y vivas de la creación universal*¹⁴².

La naturaleza es el punto de partida universal, inmanente e invisible, que actúa en el curso material de manera vivificante. Este ejercicio que supone la existencia de unas fuerzas espirituales convierte a la materia en algo propenso a ser estructurado, en donde el reino invisible de la creación forma el modelo de organización diversa y perfecta del hombre. En otros términos, aquellas disposiciones de orden extracorpóreo se ven reflejadas, no solo en la organización material de los seres del cosmos, sino, en los diferentes estamentos políticos, sociales, artísticos y literarios de cada pueblo. En consonancia con esta visión, es claro, “que el género humano constituye una especie única que se ha aclimatado a todos los lugares de la tierra”¹⁴³, y, por ello, el temperamento de cada pueblo es, según Herder, la armonización de los elementos naturales con las producciones espirituales, pues, en estas últimas, están contenidas bajo una lengua común de cada nación, sus esperanzas y su entendimiento práctico sobre la realidad.

1.4.8. Schelling y Hölderlin: el regreso hacia lo absoluto

Schelling, quien fuese un ávido lector de Goethe y Schiller, se decantó también por entender a la naturaleza, es decir, a todo el orden cósmico, como un gran organismo vivo y dinámico con una potencialidad interna, un alma o espíritu que la moviliza de acuerdo con sus propios fines, siguiendo un orden y explicitándose en variedad de seres y elementos. Las divisiones que fueron impuestas a la naturaleza por parte del pensamiento moderno, no tienen validez alguna en el programa filosófico de Schelling, pues esta fragmentación no es más que una arbitrariedad cuya pretensión era reducir a todo el conjunto del cosmos a unas cuentas abstracciones inertes. La verdadera teoría del conocimiento tenía, tanto como punto de partida, así como punto de llegada, a lo absoluto, es decir, el principio interno que pone en marcha todo, que se autogestiona de manera libre y que no depende de ninguna forma de factores externos.

El camino por el cual se estructura idealmente la naturaleza recorre algunos estadios o etapas, que van ascendencia desde lo más primitivo hasta las formaciones más complejas del universo. En primera instancia, se encuentra la materia con las fuerzas fundamentales del

¹⁴² Johann Herder, *Ideas para una filosofía*, 129-130.

¹⁴³ Johann Herder, *Ideas para una filosofía*, 120.

equilibrio: expansivas y contractivas; la luz y el magnetismo suponen una etapa más elevada; de ahí se sigue al organismo con su capacidad de reproducción. Hay un juego dialéctico: la experiencia nos presenta a la naturaleza con sus cambios continuos, pero la unidad del pensamiento nos adscribe a la posibilidad de asimilar al mundo natural como un todo con etapas que se suceden.

De acuerdo con Schelling, el hombre es capaz de pensar y representar a la naturaleza en las varias formas que ésta asume su desarrollo, debido a que es el mismo espíritu del hombre autoconsciente, del que ha alcanzado el saber absoluto, teniendo en cuenta que tal espíritu se presenta en la naturaleza de manera inconsciente. La variedad de maneras en las cuales se expresa el ser natural no es impuesta por agentes exteriores, pues esta goza de su propia teleología interna. La naturaleza es un todo que se forma a sí mismo, por tanto, solo basta encontrar en ella explicaciones naturales. La función de la teoría del conocimiento, en este orden de ideas, es entender cómo lo ideal surge desde lo real y no al revés. Schelling coligió que aquello que caracteriza al hombre, es su libertad, y en la libertad obra siguiendo los fines universales y el hombre se hace partícipe de la *Opus Dei*: “A través de su historia el hombre realiza una prueba progresiva (*Fortgehenden*) de la existencia de Dios, una prueba que, sin embargo, sólo puede completarse con la historia entera”¹⁴⁴.

Hölderlin y Schelling están en el mismo renglón. Ambos tienen la plena certeza de que en lo absoluto están contenidos tanto el ser como la conciencia de manera indiferenciada, como en el estado divino de la unidad. El poeta y el filósofo se estrechan la mano porque dicen que es posible llegar a la unidad con lo absoluto a través del reconocimiento de la belleza y la replicación de lo bello y de lo verdadero en el ejercicio filosófico y artístico. Asimismo, la perfección del alma humana consiste en un retorno heroico a la divinidad perdida por la enajenación. Dice Hölderlin;

La inteligencia, sin la belleza, es como un artesano servil que construye para el jardín que su amo se propone cultivar un cerco de madera toscamente devastada, como le ha dicho que hiciera, contentándose en clavar las estacas unas con otras. La función de la inteligencia propiamente dicha es precavernos contra la estupidez y la injusticia, ayudándonos a poner todas las cosas en su punto; pero el más alto grado de perfección humana no consiste en estar al abrigo de la estupidez y la injusticia.

La razón, sin la belleza del espíritu y del corazón, se asemeja al resero a quien el amo de la casa hubiera encargado de vigilar a sus sirvientes. Como él mismo ignora los fines a que deben servir sus múltiples y continuas ocupaciones solo sabe gritar: ¡A trabajar, vivo!, aunque en el fondo, no vea con muy buenos ojos que el trabajo progrese, pues, de ser así, no tendría nada que hacer pronto y su empleo terminaría.

¹⁴⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistema del Idealismo Trascendental*, 401.

La inteligencia sola no engendra ninguna filosofía; porque la filosofía es algo más que el simple conocimiento de lo que existe.

La razón no engendra ninguna filosofía, porque la filosofía es algo más que la ciega exigencia de un progreso continuo en el arte de unir o diferenciar los elementos de una materia determinada.

Pero si la razón que aspira a elevarse es iluminada por lo divino, el ideal de la belleza no exigirá ciegamente, sabrá lo que exige y por qué lo exige¹⁴⁵.

El conocimiento, tanto para el poeta Hölderlin, como para el filósofo Schelling, debía desvestirse de esa idea muy extendida por todas las latitudes de la modernidad, de que únicamente era una acumulación irreflexiva de datos desconectados los unos de los otros. Imperativo era en esta empresa, acercarse de manera clara y prístina hacia la fuente misma de todo saber en la unidad con lo divino. La identidad entre naturaleza y mente es a su vez, la identidad entre la finitud humana y la infinitud de la libertad divina. Sujeto y objeto se pueden unir, porque Dios mismo se está pensando de manera autoconsciente en la mente del hombre:

...el fenómeno de la libertad es necesariamente infinito, el desarrollo entero de la síntesis absoluta también es infinito y la historia misma una revelación, nunca ocurrida del todo, de eso absoluto que, con motivo de la conciencia, por tanto también sólo con motivo del fenómeno, se divide en lo consciente y lo no consciente, lo libre y lo intuitivo, pero él mismo, en la luz inaccesible en la que habita, es la eterna identidad y el fundamento eterno de la armonía entre ambos¹⁴⁶.

Dios se enajena a sí mismo a través de los hechos históricos y se finitiza en el hombre, pero retorna a su esencia divina cuando el ser humano es capaz de comprender la identidad indiferenciada entre lo finito y lo infinito. El viaje de vuelta está latente desde el principio. Es preciso que la divinidad se haga carne para poder elevarse otra vez hacia la morada de lo absoluto.

1.4.9. Hegel: la realización del absoluto en la historia universal

Hegel representó un punto de inflexión frente a la teoría del conocimiento en Kant. Desde su temprano escrito titulado *Creer y saber*, adujo: “La filosofía de Kant confiesa sin más su principio de subjetividad y de pensamiento formal, ya que su esencia consiste en ser idealismo crítico”¹⁴⁷, con ello, Kant condenó al ejercicio filosófico a ser una mera reflexión sobre las formas del entendimiento, sin pararse a pensar cómo estas brotaban en la *psyché* humana. Para el oriundo de Stuttgart, es inadmisibles imaginar que el hombre pueda realizar cualquier actividad cognitiva al margen de su tiempo histórico y de los procesos culturales

¹⁴⁵ Friedrich Hölderlin, *Hiperión. El eremita en Grecia* (Buenos Aires: Editorial Marymar, 1976), 133.

¹⁴⁶ Friedrich William Joseph Schelling, *Sistema del idealismo transcendental*, 410.

¹⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Creer y saber* (Bogotá: Editorial Norma, 1999), 32.

que lo acompañan. La Idea o Concepto (*Begriff*) universal (*Allgemeines*), que es la esencia intrínseca de las cosas, se suscita enmarcada en unas coordenadas sociohistóricas claras y está anclada en cada resquicio de la actividad libre y viva del hombre. La conciencia que media sobre los objetos no es una fría tabla de categorías, sino que está alimentada por la rica savia del movimiento histórico que se desgarran en momentos de negación dialéctica para volver sobre sí mismo más enriquecido. Es así, que Hegel se desvinculó de la proposición kantiana, que dictaminó la imposibilidad de abocar hacia la esencia del mundo externo, pues, para Hegel, el trasegar de la Idea no era más que el desplazamiento circular que vuelve sobre sí mismo y es autoconsciente en el hombre que se ha comprendido como la unidad diferenciada del sujeto con su realidad. El conocimiento, dicho esto, no es, pues, un repositorio de datos sobre el mundo exterior, sino la unión estrecha entre lo interno del saber humano y sus exteriorizaciones. El papel de lo absoluto es: “ser lo presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores.”¹⁴⁸

La razón kantiana, en este nuevo marco hegeliano, únicamente estaba relegada al universo de los fenómenos. Esta figura de la razón está deslindada de la experiencia vital y existencial, es decir, de la autorrealización del Espíritu (*Geist*) en el reino de la historia. La razón para Kant, de acuerdo con estas premisas hegelianas, se arraiga en lo arbitrario y subjetivo de sus propias representaciones, de este modo, la conciencia trascendental reconstruye en su propio intelecto una imagen ya preconstituida del mundo. En este orden de ideas, esta operación cognoscente está totalmente incapacitada para arribar hacia el ser de las cosas. Esta subjetivación del saber acarreó, según Hegel, unas consecuencias desastrosas que pretendieron ser subsanadas con la apertura ontológica de la vida. Por tanto, expresó en la *Fenomenología*: “Esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo”¹⁴⁹. El espíritu se expresa a sí mismo en las acciones colectivas de los hombres, en su trabajo, su voluntad general y la manera en la que organizan su vida es, por ende, algo móvil, no petrificado.

Dos problemas capitales surgen de la visión kantiana. El primero de ellos, es que ubica a lo absoluto, es decir, a toda posibilidad del conocer, por fuera de la razón misma que la engendra, trastocando a las categorías *a priori* del conocimiento en un mero objeto de fe, desdibujado de cualquier contenido vital; en segunda instancia, disocia al pensamiento abstracto de sus concreciones y fetichiza la división entre la subjetividad y sus objetivaciones de carácter histórico-social.

En su *Fenomenología*, Hegel propuso la figura de la dialéctica amo/esclavo como un probable inicio de la historia universal. Primeramente, el esclavo se somete a la voluntad del amo por miedo a la muerte; entre el amo y el mundo exterior, media la voluntad del esclavo.

¹⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 92.

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 115.

Este último es quien trabaja, proyecta su voluntad sobre el mundo y transforma a la realidad, así, el *ens* (ente), adquiere una existencia como “objeto” y deja la existencia cósmica. La diferencia en alemán entre objeto (*Sache*) y cosa (*Ding*), implica que al primero se le ha impuesto una historicidad y subsiste como material histórico porque se ha enajenado (*Entfremdung*) del movimiento absoluto encarnado en el trabajo (*Arbeit*). El esclavo se objetiva a sí mismo mediante el trabajo, rompe la unidad inmediata con la naturaleza, y pone entre sí mismo y el mundo que está labrando, un *médium* universal para sus deseos, así, el objeto gana estabilidad en el tiempo, “consigue finalmente “subsistencia”, cobra la “forma” en la que realmente deviene y permanece”¹⁵⁰.

Es a través del trabajo que la conciencia se reconoce como realidad sabida, y, gracias a esto, el sujeto y su mundo se unen en el movimiento sociohistórico. El esclavo, que es quien ha construido la cultura formando al objeto y configurándolo de acuerdo con su voluntad, que rebasa la inmediatez con el mundo natural, pierde el miedo a morir y se sitúa como autoconsciente. No anhela, pues, transformarse en el nuevo amo, sino que ambas partes se reconozcan libremente como la unidad de la diversidad y lo otro de sí mismo. El reconocimiento es la apertura hacia la vida social y hacia la construcción de lazos comunitarios y éticos (*Sittlichkeit*). Uno no puede existir sin el otro, y la identidad es el momento de negación en donde se elucida que “yo soy”, “yo actúo”, localizado en relación con los demás. Esto resquebraja la noción kantiana de individualidad, pues la vida común de los hombres no es la unión de fragmentos previamente atomizados, sino, más bien, es el telón de fondo sin el cual no es plausible entender cómo se desenvuelve la existencia individual. Para Hegel, la condición ontológica de la vida está férreamente vinculada al acto de existir, que lleva inserto dentro de sí el reconocimiento y la identidad del “yo” mediada por sus coetáneos.

La libertad de la conciencia se realiza a sí misma en la efectividad del mundo, es decir, en la universalidad objetiva: “autoconciencia y ser son la misma esencia; la misma, no en la comparación [o en su vínculo externo], sino en y para sí”¹⁵¹. La razón es activa, transforma a la realidad de acuerdo con su conveniencia, y se manifiesta de lleno en las producciones diversas del espíritu humano: el arte, la religión, la técnica, y el conocimiento científico. Aquí se resuelve la dialéctica entre la libertad y la necesidad. La libertad no es, a la manera kantiana, el universal incondicionado, sino que es la razón incardinada en la historia que se hace real, y que cristaliza en disposiciones materiales y espirituales a la Idea o concepto: “lo que el curso del mundo ofrece a la conciencia, en esta lucha, es lo universal, no sólo como universal abstracto, sino como un universal animado por la individualidad y que es para otro, o como el bien real”¹⁵². En el mundo, la subjetividad deviene para-sí, pues la realidad, la esencia de las cosas, no es un ente-en-sí enfrentado al sujeto, sino la manera en la que el ser, o sea, la autoconciencia, se conceptúa y desarrolla a sí misma, afincada en una realidad

¹⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 119.

¹⁵¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 151.

¹⁵² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 227.

social concreta y en relación con el medio y entorno natural: “El puro obrar es esencialmente obrar de este individuo, y este obrar es no menos esencialmente una realidad o una cosa. Y, a la inversa, la realidad sólo es esencial como su obra y también como el obrar en general”¹⁵³.

Solamente en el espíritu, que es la vida histórica y social de un pueblo, la conciencia se sabe como tal y reconoce su obrar como un actuar en general, que transforma a la realidad (*Realitat*) en la medida en la que lo transforma a sí mismo. La conciencia no está reducida a ser la contraparte adversa del mundo, pues la vida es el espíritu que es la historia real del mundo: “El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo”¹⁵⁴.

En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel adujo:

*En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales*¹⁵⁵.

La historia universal, en consecuencia, se salva del mecanicismo ciego del mundo natural. Las leyes de la naturaleza no son más que la Idea o Concepto no conscientes de sí mismos, que únicamente se dedican a cumplir ciclos ya predestinados. Es, finalmente, el hombre quien labra su destino, y la finalidad de la historia no es otra que la entronización de la libertad, que solo puede realizarse a sí misma en los vínculos éticos del Estado. Allí, lo particular queda reconocido como universal, y cada una de las partes está interconectada e interrelacionada.

¹⁵³ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 243.

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 264.

¹⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones para una filosofía de la historia universal*, 127.

2. La noción de “Espíritu” en Hegel

2.1. La “ontología del conocimiento”

La epistemología hegeliana bien podría recibir el calificativo de “ontología del conocimiento”, ya que su misión consiste en excavar hasta las profundidades constitutivas de las cosas y establecer el grado de interdependencia entre los objetos del conocimiento y el aparato u órgano espiritual del ser humano. Lejos de ser una árida lista de reglas para enumerar a los seres del cosmos, la ontología epistemológica hegeliana es un sistema que pretende asimilar los plexos relacionales que encuadran a las cosas en estructuras de solidaridad. Por ejemplo, para Hegel aducir que un objeto se presenta ante los sentidos, conlleva necesariamente a atender todo el contexto que propicia toda esa aparición. Decir: “veo un árbol en horas de la mañana”, precisa de mi parte aprehender racionalmente las representaciones que tenga sobre “árbol”, sobre las horas del día, y asegurar que tal afirmación sea válida para otro sujeto, pues tal aseveración debe ser proclive de recrearse en la mente de otro ser humano, así este no tenga como referencia al objeto concreto sobre el cual versa la concatenación de palabras.

La herencia kantiana es algo inesquivable para Hegel. Kant llegó a argumentar que, gracias al ejercicio de síntesis propio de las categorías formales del entendimiento, la realidad objetiva no aparece como algo ya dado que colisiona contra un aparato cognitivo y material pasivo, sino que tal objetualidad es estructurada por los conceptos puros que intervienen en este proceso cognoscitivo sintetizando caracteres aparentemente separados como magnitud, número, relación, etc. A pesar del giro revolucionario de Kant, el filósofo de Königsberg no se divorció de las concepciones empiristas, pues terminó aduciendo que las impresiones sensitivas solo son pequeños fragmentos del mundo que el intelecto entiende por separado.

En los primeros tres capítulos de la *Fenomenología* de Hegel, que engloban lo que él llama la “Conciencia”, se puede ver cómo este filósofo inaugura su crítica a las teorías previas del conocimiento, que él lista con los títulos: “Certeza sensible”, “Percepción” y “Entendimiento”. El mayor problema hallado por Hegel es que los sistemas pretéritos dan por sentado alguno de los dos lados de la ecuación: el sujeto o el objeto. El recorrido empieza por la “Certeza sensible”, que es reconocida por Hegel como la más elemental y primaria de las operaciones cognitivas del ser humano, pues no subsiste en esta más que la relación inmediata con el objeto sin la participación de conceptos abstractos (*Begreifen*)¹⁵⁶. Esta conexión no mediada con el mundo objetivo no es más que una impresión (*Auffassen*) efímera. Hegel pone la polémica sobre la mesa al no tener dilación de exhibir que esta manera de conocer al mundo, de una forma ingenua se presenta como la más concreta, pero en realidad es la más abstracta de todas:

¹⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des geistes* (Leipzig: Dürr'schen Buchlandlung, 1907), 66. Traducción propia. A partir de este momento, en algunos pasajes se va a hacer uso de algunas traducciones de la *Fenomenología* en diversos idiomas, debido a que lo veo conveniente al poder acceder a ciertos pasajes con diversidad de traducciones.

*Una cosa se postula en ella como simple, ser inmediato o como el ser, el objeto, pero la otra como lo inesencial y mediado, que en ella no es en sí mismo sino a través de otra cosa, yo, un conocimiento de que el objeto es sólo por eso sabe porque es, y puede ser o no puede ser.*¹⁵⁷

Volviendo al ejemplo del árbol, la certeza sensible no puede predicar absolutamente nada sobre tal objeto. A lo mucho, sería solo un “eso” sin propiedades. Tal o cual objeto externo solo irrumpen abruptamente en la retina, pasan por el aparato auditivo o sencillamente generan alguna suerte de sensación reconocible físicamente sobre la piel. Tal realismo, que hasta el día de hoy nos atañe, se alza con la arrogante pretensión de describir al mundo tal cual es. Sin embargo, es claro que el hombre no es capaz de esclarecer ninguna de sus experiencias, por más fugaces que sean estas, sin el amparo de la mediación que él mismo establece sobre ellas. Quizá Saussure haya sido uno de los más atentos lectores de Hegel, porque en su disertación acerca de la lingüística tumbó por los suelos una ancestral consideración que interconectaba de manera irreductible a las palabras con los objetos, en despecho del carácter convencional y arbitrario del lenguaje¹⁵⁸. Así, Hegel hubiese armonizado con el lingüista suizo cuando este último insistía en la necesidad de vincular a la palabra dicha o a su registro escrito, no con una esencia inmutable, sino en función a una representación mental que se solidariza con la totalidad del sistema representacional erigido colectivamente. Retomando la expresión: “veo un árbol en un día caluroso”, la elección de estas palabras no tiene nada que ver con el árbol singular que yo, en tanto sujeto, estoy avizorando en un momento y lugar dado, pues esa misma planta bien pudiese ser talada otro día; más bien, la selección de términos me faculta para desgarrar a mi experiencia sensible de la inmediatez para ponerla en consonancia con mis propias mediaciones representacionales sostenidas por la colectividad de seres racionales a la cual pertenezco. Cabe destacar, según lo argumentado, que la existencia de una impresión sensible, por tanto, tiene un gozne de universalidad, porque se acopla a toda la estructura representacional que emplaza a tal aserción en un plano general.

El carácter dialéctico del conocimiento niega esta inmediatez sin destruirla y asciende a la “Percepción” que es el segundo capítulo de la sección acerca de la “Conciencia”. La percepción surge gracias a la capacidad humana por abrirse paso hasta cavilaciones más generales sobre lo que atañe a su pensamiento y pone en entredicho la infalibilidad de lo inefable. Hegel prosigue su exposición diciendo: “Por lo tanto, lo sensual en sí mismo sigue presente. Pero no, como debería ser en la certeza inmediata, como quiso decir el individuo, sino como general o como aquello que se determinará como propiedad”¹⁵⁹. El sujeto cognoscente que ha enajenado su existencia y se ha localizado en la percepción, asegura que las propiedades sensibles de los objetos obtienen un gozne de universalidad. Es menester

¹⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des geistes*, 66-67. Traducción propia.

¹⁵⁸ Ferdinand de Saussure, *Course on General Linguistics* (The Philosophical Library, Inc: New York City, 1959), 7-11. Traducción propia.

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des geistes*, 76. Traducción propia.

retornar hacia el ejemplo del árbol. El sujeto que percibe tal objeto durante este estadio epistemológico no guarda dubitación alguna cuando infiere que su árbol concatena todas las características esenciales que le constituyen como tal, ergo, las propiedades del objeto son tenidas como inamovibles e inmutables.

Ahora bien, la dialéctica vuelve y cumple un rol preponderante porque la percepción entra dentro de un *impasse* teórico, pues, al fin y al cabo, ¿cómo se podría garantizar que las percepciones que el sujeto tiene por universales son aplicables a otros objetos? Es pues, que aquí entra en escena el tercer momento de la “Conciencia”, que Hegel nombró “Entendimiento”. En el entendimiento, lo incondicionado universal se contrasta con los llamados condicionados universales o propiedades. El entendimiento pone ante los ojos la noción de fuerza, que no es otra cosa que la sustancia dinamizada, es decir, la capacidad de comprender elementos variopintos a través de sus subsecuentes cambios. Es gracias al entendimiento que las especies se pueden disgregar y volver a reagrupar en el seno de un género. Hegel colige:

Esta verdadera esencia de las cosas se ha determinado ahora de tal manera que no es directamente para la conciencia, sino que tiene una relación indirecta con el interior y, como entendimiento, mira a través de este centro del juego de fuerzas hacia el verdadero trasfondo de la realidad de las cosas. El medio, que conecta los dos extremos, el entendimiento y el interior, es el ser desarrollado de la fuerza, que ahora es una desaparición para el entendimiento mismo. Por eso se llama apariencia; porque llamamos apariencia al ser, que es directamente en sí mismo un no-ser. Pero no es solo una apariencia, sino un fenómeno, una apariencia completa.¹⁶⁰

Hegel culmina la sección “Conciencia” de una manera categórica, indicando que la marcha universal del espíritu decanta necesariamente en la “Autoconciencia” y, dándole la mano a Kant, retoma su máxima de que es imperativo reconocer cómo la conciencia pensante reconstruye la realidad, categorizándola e imponiendo su legalidad sobre ella. La autoconciencia implica evaluar cómo los objetos del pensamiento se enarbolan activamente dentro de la completa amalgama de esferas de la vida humana. Es por esto, que el espíritu no es un momento estático, ni una sola etapa petrificada en el tiempo, sino que es todo este proceso que termina por manifestarse en la vida social de los seres humanos. El espíritu es una realidad totalizante que está presente aún en los primeros pasos del saber, pero este solo puede hacerse patente por el deseo de reconocimiento intrínseco a la naturaleza comunitaria de los seres humanos.

El espíritu es la respuesta hegeliana ante las preguntas ontológicas. Kant redujo los cuestionamientos sobre la naturaleza esencial de los objetos a problemas epistemológicos. Hegel opta por radicalizar la teoría kantiana del conocimiento llevando hasta las últimas consecuencias la aseveración de que somos “nosotros” quienes producimos a los objetos

¹⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des geistes*, 95. Traducción propia.

cognoscibles. El así llamado entendimiento no solo categoriza a los objetos, sino que también da apertura a la comprensión de la estructura experiencial que edifica a los objetos. El conocimiento autoafirma la actividad humana, pues Hegel toma por axiomático que no subsiste nada por fuera del reino conceptual, en tanto no existen relaciones inmediatas con las cosas. La cultura y el lenguaje confrontan y confirman lo que sabemos o no acerca de los objetos que se presentan ante nosotros. Toda la experiencia que se desplaza sobre el mundo está domeñada por las concepciones que se erigen acerca del mundo. En consonancia con esto, el “yo” trascendental kantiano, que toma al entendimiento como algo dado, está incapacitado para explicar por qué su propio entendimiento se presenta de la manera que lo hace.

Rose argumenta que Hegel puede ser de gran ayuda para los sociólogos, debido a que el germano ayuda a superar el hiato dualista entre el lenguaje (o la sociedad) y la realidad, ya que esta última es producida en gran medida por los conocimientos teóricos y la acción práctica del hombre en un momento dado y bajo ciertas objetivaciones éticas determinadas¹⁶¹. Esto no es descabellado. En la *Ciencia de la lógica* se lee lo siguiente: “Lo que es actual puede actuar. Su actualidad sale a la luz, a través de lo que realiza o crea. Su conducta en relación con otras cosas es la manifestación de sí mismo”¹⁶². Son las acciones significativas, que, concatenadas a un campo experiencial cohesionado, ponen en marcha las cavilaciones teóricas y lingüísticas, así como al universo material de las relaciones humanas. A su vez, las acciones deben de rendir cuentas ante los demás. Rose dice que Hegel puede ser de gran ayuda para la sociología del conocimiento, porque el filósofo ve al saber en sí mismo como una producción que se da en el tiempo, no como el producto de mentes aisladas.

2.2. ¿A qué se refiere Hegel cuando habla de “Espíritu”?

Es imperativo de entrada, si se pretende abocar hacia la concepción hegeliana del “espíritu”, desembarazarse de cualquier clase de prejuicios que impidan abordar este fundamento capital dentro de la obra del pensador germano. Resulta preciso aseverar como instancia primera y con la finalidad de esquivar equívocos, que el espíritu no es una inteligencia cósmica impersonal que está separada de los hombres y de los usos y costumbres de estos. Si bien, a pesar de que el universo y todo el conjunto de los movimientos de la naturaleza, al menos para Hegel, están supeditados a la sucesión lógica salvaguardada por un espíritu universal que anima los mecanismos internos del ser natural y se explicita en sus manifestaciones extrínsecas, esta forma primigenia del espíritu que está presente en el ser de las cosas aún no es la vida espiritual consciente de sí misma. El ser del mundo solo se reviste del hálito del autoconocimiento en la vida y obra de los seres humanos, que no son otra cosa que el pináculo

¹⁶¹ Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology* (London: Athelone, and Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1983), 21.

¹⁶² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969), 208. Traducción propia.

de la racionalidad. El hombre, en consonancia con lo ya descrito, es una herramienta del espíritu a través de la cual éste se procura un saber fidedigno sobre sí mismo.

En el espíritu la tautología yo = yo, es decir, la clásica fórmula “yo pienso” se trastoca en objeto de sí misma, el ser en y para sí. La forma de aparecer del “yo” lógico está mediada por la forma absoluta del pensar. En el espíritu se trabaja con una formación yoica que no posee predicados adjuntos, sino que se precia de ser la fuente de donde exudan las maneras predicativas de referirse a la realidad. En el espíritu se recogen y absolutizan las variopintas maneras de experimentar la realidad, pues todas estas están encerradas y posibilitadas en él. La disyuntiva “yo”-mundo evanesce, pues en el espíritu el marco relacional sujeto-objeto queda sustentado de forma inmanente: la verdad del objeto puede ser reconocida por el sujeto, porque el espíritu demuestra que la adecuación epistemológica parte desde la armonía ontológica, es decir, la sustancia deviene como proceso subjetivo y el sujeto adquiere el cariz sustancial.

El espíritu permanece inmanente en tanto sujeto y en tanto objeto porque reviste de la plenitud ontológica a los actos cognoscitivos y al desenvolvimiento práctico sobre la realidad. Cuando se intenta predicar sobre los atributos de un objeto o cuando se pretende ejecutar la voluntad del individuo o de la especie, se hace plausible reconocer la mediación totalizante que somete cualquier resquicio de singularidad ante el movimiento omnisapiente del espíritu que intenta recobrar su propia unidad en las cavilaciones teoréticas y las objetivaciones sociohistóricas de la humanidad. Esta cita puede ser bastante ilustrativa y aclarar algunos elementos clave de trabajo:

Los elementos centrales de la ontología social de Hegel, desde nuestra perspectiva, son continuidad, performatividad y reconocimiento, que implican que los procesos mentales son esencialmente dependientes de exteriorizaciones y que tanto la tecnología como las instituciones son el “espíritu”, puesto que encarnan las acciones de la mente. Esta encarnación dinámica, tomada dialécticamente, es un proceso performativo, que realiza las ideas e intenciones de las mentes individuales. La acción performativa, a su vez, es imposible sin reconocimiento mutuo en el dominio intersubjetivo.¹⁶³

No obstante, este proceso de reconocimiento del espíritu mediado por la actividad cognitiva y práctica de los hombres no es, sin duda alguna, un lecho de rosas. El camino empleado por el espíritu, cuyo epítome se transparenta en la dimensión existencial y sociohistórica del ser humano individual y colectivo, es un proceso desgarrador y doloroso en donde tiene pleno concurso la negación dialéctica. La negación no es una destrucción irracional y sin sentido, sino la superación de las preconcepciones que el sujeto tiene sobre su propio “yo”, sobre los demás y sobre el mundo. Es mediante el vehículo de la negación dialéctica, que la subjetividad anticipa su carácter universal, su rol histórico y, más importante aún, avizora que todo aquello cuanto existe, solo existe porque ha sido puesto por su pensamiento, sus

¹⁶³ Carsten Hermann and Ivan Boldyrev, *Hegel, Institutions and Economics: Performing the social* (London: Routledge, 2014), 34. Traducción propia.

obras y los mecanismos internos que no se disgregan de los sentimientos y emociones más primarias. Todo el mosaico de la esfera sociosemiótica humana, refrenda la irreductible unión entre los usos, costumbres y valores internalizados e introyectados, con un mundo objetivo que es el escenario del teatro de la historia universal en donde cada individualidad ejecuta un rol prefigurado por las herramientas brindadas por la civilización.

El espíritu hegeliano, que es su propia actividad productiva, se transparenta a sí mismo a través del trabajo y del lenguaje. En los símbolos y los objetos constituidos por la actividad técnica, el sujeto adquiere experiencia de su propia subjetividad y edifica un complejo tejido de relaciones objetivas e interdependientes que rebasan su mera voluntad individual¹⁶⁴. La plasticidad de la conciencia espiritual, faculta a la razón para adecuar el mundo objetual de acuerdo con una teleología, cuya finalidad es erigir un mundo netamente humano. Sin lugar a duda, es factible argüir que la teoría lamarckiana sobre la teleología natural, en Hegel fue traspasada hacia los productos colectivos de la civilización. Según Lamarck, la naturaleza goza de un mecanismo intrínseco que va develándose y perfeccionándose, teniendo como norte la funcionalidad y la posibilidad de facilitar la supervivencia de las especies¹⁶⁵. Si se tuviese el atrevimiento de extrapolar esta antigua noción de la filosofía natural al pensamiento hegeliano, es plausible asumir que el hombre, mediante la construcción de un universo material y de unos objetos ideales, dinámicos y activos, revela el mecanismo inherente del espíritu. La inmediatez de un mundo objetivo, gélido e indiferente queda superada por la acción humana que en su proceso de individuación se vale de las herramientas del símbolo y del trabajo para subjetivar todo el progreso de la vida espiritual, haciéndole propio y participando del inmenso teatro de la historia universal. El trabajo y lenguaje son la negación que no destruye, sino que cristaliza a la sustancia, le da permanencia, pero de manera móvil y viviente. “Cada formación de vida de la historia es a la vez la realización efectiva de cierto patrón y la expresión de sí del hombre y por tanto también del espíritu”¹⁶⁶.

La dialéctica espiritual de Hegel es una invitación para minar aquellos datos que se tienen por evidentes y que desprenden un aura de sacralidad que los hace inamovibles de cualquier constructo epistemológico y metafísico. A diferencia de Kant, Fichte y hasta el mismo Schelling, Hegel percibía con sospecha que el inicio de todo reflexionar gnoseológico tuviese como punto de partida a la unidad del “yo” con sus propias representaciones. Muy por el contrario, Hegel aboga por un movimiento multilateral de la realidad: el “yo” real, la totalidad concreta, construye el entramado de prácticas y representaciones en el cual se desenvuelve, pero esta realidad objetiva e intersubjetiva se radica como fundamento para la subsistencia del “yo”; la subjetividad se entrelaza en la urdimbre ideológica que lo incrusta al mundo y lo nutre con las facultades precisas para realizar su propia actividad dentro de un espectro operacional. El “yo” va apareciendo, no como un punto de partida aislado, sino como una amalgama de hábitos que le posibilitan reconocerse en tanto sujeto y en tanto miembro de

¹⁶⁴ Jürgen Habermas, *Teoría y praxis* (Madrid: Editorial Tecnos, 2015), 27-28.

¹⁶⁵ Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza* (México: Editorial Grijalbo, 1961), 176.

¹⁶⁶ Charles Taylor, *La libertad de los modernos* (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2005), 11.

una comunidad. Carla Cordua resume: “La interdependencia íntima de todos los individuos con el mundo social, histórico, político del que forman parte comporta ahora no solo que llos han sido formados en este mundo y por él, sino también y de manera patente que ese mismo mundo está al alcance de su saber y de su actividad”¹⁶⁷.

Para efectos de la investigación, es plausible realizar un paralelismo entre *El Capital* de Karl Marx y la metodología usada por G.W.F. Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Esto es factible debido a que el mismo Marx hace gala de ocupar los postulados hegelianos para el estudio de las dinámicas al interior de la economía capitalista. Él mismo colige en el epílogo del primer tomo de su obra cumbre, que Hegel halló de manera magnánima las leyes eternas del movimiento, y Marx, con su entusiasmo materialista, se encargó de desnudarlas para develar las características propias del movimiento histórico¹⁶⁸. Marx comienza su análisis crítico de la riqueza en la estructura de las sociedades capitalistas desde lo que pareciera ser la forma más concreta de la actividad material, es decir, la producción de valores sociales de uso. Por su parte, Hegel, yendo en detrimento de la izquierda cartesiana representada por Holbach, Diderot y Helvecio, inaugura su obra arguyendo que la manifestación aparentemente más dicente y concreta del espíritu humano, que es la certeza sensible, representa, más bien, lo más abstracto y pobre¹⁶⁹.

Lo mismo Hegel que Marx, infieren que los puntos de partida elegidos por muchos estudiosos con la excusa de ser los más inmediatos y transparentes, en realidad hospedan cualquier cantidad de contradicciones irreconciliables. En Marx, la forma mercantil aparentemente más concreta, va desplegando desde su materialidad inminentes movimientos dialécticos que decantan, en primer lugar, en valores de uso y valores de cambio; trabajados concretos y trabajo abstracto; forma dineraria y salario; plusvalía y capital. No obstante, estas formas superiores del desarrollo dialéctico permiten elucidar los desarrollos sociohistóricos más concretos, claros y precisos¹⁷⁰. Hegel y Marx no presentan un recuento histórico de hechos. A Hegel no le interesa mostrar una historia de la conciencia, pero sí se embarca en la misión de enseñar cómo la conciencia del hombre se inmiscuye en el plano histórico y se desarrolla en este; asimismo, no es tarea de Marx dar datos eruditos de la historia del capitalismo, sino desentrañar sus condiciones intrínsecas y su desarrollo inherente a través del tiempo. Ambos pensadores, aunque en la historia canónica de la filosofía sean emplazados en las antípodas, llegaron a una suerte de consenso al iluminar la manera mediante la cual las producciones socioculturales del hombre están imbricadas en el seno de una totalidad que las cobija, las reviste y las dota de sentido y dirección.

¹⁶⁷ Carla Cordua, *El mundo Ética. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (Madrid: Editorial Anthropos, 1989), 19.

¹⁶⁸ Karl Marx, *Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I. (Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2008), 19-21.

¹⁶⁹ Jorge Pérez de Tudela, “Certeza sensible y percepción”, en *Hegel: la odisea del espíritu*, ed. Félix Duque (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010), 62.

¹⁷⁰ Isaak Ilich Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* (Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 1976), 47-51.

Ahora, para Hegel las diferentes figuras del espíritu son cada una, figuras del mundo. Cada estadio del desarrollo espiritual es un fractal que, desde su posición, está facultado para reflejar toda la potencia de la universalidad. Rosental resume la postura hegeliana de la siguiente forma: “Idealista, Hegel consideraba la cosa como ser-otro del concepto, sostenía la identidad entre el ser y el pensar. De ahí que para Hegel las relaciones reales de las cosas y el pensamiento sean en puridad una misma cosa”¹⁷¹. En otras palabras, hay una identidad entre el ser, la conciencia y el proceso histórico, y tal identidad media sobre sí misma y se refleja a sí misma en los propios productos de su pensamiento y de su obrar. Incluso en el accionar más primitivo del hombre, ya está configurado latentemente el espíritu, pero solo hace falta que este adquiera conciencia de sí.

Otro ejemplo de esto estriba cuando Marx, en contra de los postulados clásicos de la economía, echa al traste la concepción individualista del trabajo y del valor. Para él, por más aislado, atomizado y egoísta que pueda parecer el trabajo concreto, este no es absolutamente nada, es decir, no goza de la plenitud ontológica, si no se circunscribe al espectro de la producción social y si tal individualidad no se enajena u auto-objetiva para darse en el plano de la economía social: “La estructuración cuantitativa del organismo social de producción, que presenta sus *miembro disecta* (miembros dispersos) en el sistema de división del trabajo, es tan naturalmente fortuita como la cuantitativa”¹⁷².

En Hegel no hay una escisión abrupta y abstracta entre naturaleza y racionalidad y entre lo interno y lo externo. El primer conjunto diádico implica que la materia es moldeada de acuerdo con la voluntad del espíritu y adquiere, por consiguiente, una existencia labrada en consonancia con los dictámenes del hombre y sus consecuentes necesidades, es decir, es una naturaleza trabajada para ser morada del género humano y, por tanto, subsiste una continuidad entre el pensamiento y los instrumentos que este emplea para su despliegue. Por otra parte, el segundo conjunto diádico, o sea, aquel referido a lo interno y lo externo, hace hincapié en que hay una concatenación entre las formas subjetivas de valorar al mundo y las objetivaciones de esta en un mundo histórico y público.

En este orden de ideas, el espíritu no es una entidad extracorpórea. Ni siquiera es la forma simple y tautológica del “yo pienso” que equivale a la unidad del *ego* consigo mismo. Más bien, el espíritu es toda actividad humana atañida a los usos, costumbres y pensamientos socialmente cristalizados en instituciones, leyes y valores morales. Según esto, el espíritu no persiste al margen del reconocimiento que otros individuos lleguen a hacer de la actividad singular. De manera dialéctica, el espíritu condiciona y organiza las funciones físicas del hombre, amaestra y domestica sus impulsos primordiales y estructura una trama compleja de relaciones materiales de producción, mientras que todas estas (las funciones físicas, los impulsos primarios y las relaciones sociales) determinan el campo de juego para que el

¹⁷¹ Mark Moisevich Rosental, *Principios de la lógica dialéctica* (Montevideo: Editorial Pueblos Unidos, 1962), 42.

¹⁷² Karl Marx, *Crítica de la economía política*, 131.

espíritu pueda explayarse. Es impensable que la vida espiritual sobreviva a despecho de la organización altamente racionalizada del mundo material¹⁷³.

A pesar de que se puede aseverar que el espíritu es la actividad unificadora que constituye los rasgos esenciales más humanos posibles, este tiene diversas maneras de subjetivarse en el terreno de la historia y hacerse patente como constructos representacionales y prácticas que están inmiscuidas en el ser social, en las actividades políticas, en las transacciones económicas, entre otras. No obstante, y como bien llegó a aducir Konstantinov, la conciencia no es única y exclusivamente estos constructos ideológicos, sino, “que abarca también los sentimientos, estados de ánimo, emociones, hábitos y costumbres sociales que forman en su conjunto, a diferencia de la ideología, la psicología de los hombres de una sociedad o de una clase determinada. La psicología social comprende las particularidades de tipo psíquico de los diversos pueblos y naciones”¹⁷⁴.

En suma, la consecuencia necesaria de estas inferencias es que el hombre es la inteligencia cósmica universal consciente de sí misma y puesta en marcha sobre el rico bálsamo histórico. Empero, esta primera conclusión, si bien es correcta solo representa una forma parcial de la verdad. La unidad del hombre con lo absoluto no puede ser una identidad vacía y abstracta, sino que, evidentemente, tiene que cimentarse en arduos y rigurosos procesos técnicos, epistemológicos, religiosos, económicos, políticos, y morales, cuya pretensión acaece en la perfectibilidad del género humano. El espíritu se produce a sí mismo y dota al hombre de las herramientas necesarias para este acto productivo. Paralelamente, mientras la conciencia y la actividad práctica del hombre estructuran al mundo objetivo, tal mundo objetivo es también una condición previa para configurar y estructurar tanto la mente como el obrar de los seres humanos. No hay un inicio absoluto en el “yo” y sus propios esquemas representacionales, ni afuera de este, en el mundo objetivo y los grandes constructos culturales o la naturaleza circundante, sino en la identidad de estos dos términos y el proceso existencial e histórico que media sobre sí mismo.

El gran pilar del método dialéctico hegeliano se yergue sobre el supuesto de que el hombre en su libre ejercicio da forma a una seguidilla de productos culturales (espirituales, si se prefiere el intercambio de términos) que rebasan su vida individual y de los cuales son partícipes todo el género humano y la historia de éste. El “yo” y sus representaciones, sus sentimientos y sus acciones, no es tal subjetividad si se extirpa de esta la rica savia intersubjetiva que la alimenta. Si se tomase como ejemplo, en este orden de ideas, a un obrero que debe aprender a usar una nueva máquina, un estudioso de la dialéctica no solo debería tener presente las irrigaciones corporales que se suscitan al interior del cuerpo del sujeto a estudiar, tampoco podría reducir la humanidad del trabajador a los impulsos electromagnéticos que brotan desde el sistema nervioso central de éste; si bien estos datos

¹⁷³ Iván Petrovich Pavlov, *Selected works* (Moscow: Foreign Languages Publishing, 1955), 206-220. Traducción propia.

¹⁷⁴ Fedor Vasilievich Konstantinov, *El materialismo histórico* (México: Editorial Grijalbo, 1957), 300.

parciales coadyuvan arrojando luces sobre este proceso, la totalidad concreta de nuestro obrero está estrechamente emparentada con los ingenieros que ocuparon los saberes propios de la civilización para poner en marcha una nueva serie de máquinas, también, el mero ejercicio material de nuestro obrero de usar su mano para hacer movimientos continuos en la máquina, corresponde a una domesticación del cuerpo en aras de someterlo a la creciente actividad productiva; en último caso, la performatividad del obrero sería inadmisibles sin la existencia de otros sujetos que lo interpelan para que cada uno ocupe una función dentro del espectro productivo. Al final del día, un espíritu autoconsciente solo sería una posibilidad si nuestro trabajador elucida que su pensamiento y actividad es la sublimación del espíritu mismo que se pone en marcha. Así, la mera acción automática se transforma en una acción consciente y, por consiguiente, plenamente libre y capaz de imaginar mejores posibilidades materiales y espirituales para sí en el campo ético y estatal.

Marx está adscrito a la órbita hegeliana. De hecho, en su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1857, se puede leer:

*En la producción social de su vida los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado determinado del desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad.*¹⁷⁵

El espíritu dista de cualquier raciocinio que lo emplace como un fantasma extraterrenal. Su existencia es la de una totalidad concreta. Todo el universo físico y sus mecanismos internos, todas las relaciones sociales de los hombres, toda forma estructurada de lenguaje halla su morada en el habitáculo humano, tanto en el relicario íntimo de su corazón, así como en la *praxis* comunitaria. Plekhanov pondría esto en los siguientes términos: “Su espíritu absoluto no es más que la conciencia superindividual que se supone que abarca tanto al objeto como al sujeto, tanto a la naturaleza como al espíritu (subjetivo). Según la enseñanza de Hegel, en la que se asigna tanto espacio al proceso lógico, el universo es el pensamiento propio del espíritu absoluto”¹⁷⁶.

Hay muchas opiniones arbitrarias sobre lo que significa "espíritu" (*Geist*) dentro de la obra de Hegel. Incluso, muchos filósofos ya consagrados dentro el panteón de la tradición occidental, se han hecho cargo de replicar de forma irreflexiva los prejuicios y lecturas erráticas y parcializadas que ya hacían gala desde el contexto prusiano del siglo XIX. No es reducible la noción del espíritu a una entidad fantasmagórica, ni siquiera a resabios atrincherados de la antigua metafísica cristiana; el espíritu, empero, es el concepto más humano, real y plausible que se pueda imaginar: tiene que ver con el hombre que se hace en

¹⁷⁵ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1974), 10.

¹⁷⁶ Georgi Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Volume 3 (Progress Publishers, Moscow, 1976), 582. Traducción propia.

la historia, que construye al mundo con su racionalidad, pero no la fría razón cartesiana o kantiana que tiene más relación con los ámbitos categoriales de la conciencia, es la razón que se intuye progresivamente desde el sentimiento, el entendimiento y la pasión, hasta abocar por la conciencia plena de que la realidad está constituida en la unidad diferenciada del sujeto (el yo histórico) con el mundo de los objetos. El espíritu es la conciencia universal:

...la conciencia, entre el espíritu universal, por un lado, y la individualidad [Einzelheit] de la conciencia (o conciencia sensible), por otro, tiene por término medio el sistema de las configuraciones [Gestaltungen] de la conciencia como una vida del espíritu que se ordena formando un todo, es decir, que se ordena formando el sistema que aquí [que en este libro] estamos considerando y que tiene su existencia objetiva como historia universal [es decir, que, en cuanto objeto ahí, tiene su existencia como historia universal]¹⁷⁷.

El autoconocimiento del espíritu es un pensar/reflexionar espiritual. En Hegel podemos entender por espíritu a una actividad creadora en donde el intelecto y su desenvolvimiento en el mundo adquieren ser e identidad, vinculándose la actividad formal de orden lógico y la ontología como manifestación de la permanencia del ser en sus diversos momentos de manifestación, es decir: el espíritu es la acción que unifica y vuelve sobre sus propios pasos. Dicha actividad, en primera instancia se refiere a un contenido u objetualidad que en la génesis del trasegar intelectual y práctico aparecía como exterior; posteriormente, la acción del espíritu termina por regentar sobre esta exterioridad (negando su aparente alteridad insubordinada). El acto racional y consciente de pensar se dirige de manera innegable sobre un objeto (es siempre pensamiento de algo objetivo, mediatizado, puesto por la conciencia), sin embargo, la exterioridad del mundo objetivo se halla a sí misma negada gracias al mismo proceso dialéctico en que lo atrae para exhibirlo como colocado por su acción lógico-formal inmanente. No hay, como en Kant, “análisis-síntesis o a priori y a posteriori, sino la unidad del proceso que genera las cosas”¹⁷⁸. Heinrich resume este punto de la siguiente forma: “La relación de la negación consigo misma, por lo tanto, no es un estado lógico, estático y estable. Se vuelve dinámico negar la negación, lo que significa llegar al estado lógico de no tener ninguna negación”¹⁷⁹.

El hombre difiere de la naturaleza porque en esta, el espíritu no es consciente de sí mismo, está inerte, y su capacidad se reduce únicamente a seguir un mecanismo interno ya prefigurado y sometido al imperio de la necesidad y la contingencia:

La naturaleza orgánica, en cambio, no tiene historia alguna; sino que cae desde su Universal (es decir, desde la vida) inmediatamente en la individualidad [Einzelheit]

¹⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 403-404.

¹⁷⁸ Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel* (Ediciones de la Universidad Industrial de Santander, 2015), 56.

¹⁷⁹ Dieter Heinrich, *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism* (London: Harvard University Press, 2003), 375. Traducción propia.

*de la existencia [cae inmediatamente en la existencia contingente], y los momentos unidos en esa realidad que son la determinidad simple [la especie] y la animación (o vida o vitalidad individual) producen el devenir sólo como un movimiento azaroso y contingente*¹⁸⁰...

El tránsito de la nada al ser en la naturaleza, es un movimiento de orden cualitativo, en donde la naturaleza se desenvuelve a sí misma de la pura noción a las particularidades. “La naturaleza quedó inmovilizada en el «es-así». Está presa en las repeticiones. Únicamente el espíritu es capaz de contraponer algo nuevo a las reiteraciones del tedioso ser-así”¹⁸¹. Tal proceso, según Hegel, se da gracias a una necesidad lógica inherente al ser de la naturaleza. El concepto, incrustado en el reino del ser natural, se yergue como un organismo que pasa desde la potencia al acto, brotando de él nuevas formas determinadas de sí mismo que se permiten diferenciarse de su estado primigenio homogéneo e indiferenciado. Así, la naturaleza dinámica es una amalgama de conceptos que devienen en existencia móvil gracias a un proceso intrínseco del ser, por tanto, la necesidad lógica es el fundamento primero del desarrollo temporal de todo cuanto existe en el mundo natural. La libertad, en cambio, debe rebasar el atavismo de la necesidad natural y emplazarse por fuera del mero proceso (*telos*) orgánico:

*El proceso orgánico sólo es [entonces] libre en sí [es decir, queda allende toda determinidad suya], pero no lo es para sí mismo; en el fin, en el telos, es donde entra el ser-para-sí de su libertad; pero ese ser para sí existe como otro ser, como una sabiduría consciente de sí o sabedora de sí, que queda fuera de aquel telos o fin*¹⁸².

Lo divino, Dios, se sitúa como la existencia autosuficiente, autocreadora y lógicamente superior que se desenvuelve a sí misma a través de varios procesos de enajenación. Hegel intentó resolver la idea de unidad entre mente finita (humana) y mente infinita (Dios). “La importancia del hombre en el mundo descansa, precisamente, en el hecho de que él es un vehículo del espíritu, la forma en la que el ser de Dios o más bien el devenir se desarrolla en su fase de coronación como el ser o el devenir del espíritu”¹⁸³. El proceso a través del cual se constituye el mundo es el mismo proceso de desenvolvimiento de Dios en el plano espaciotemporal. El pensamiento divino tiene su forma y su contenido en el plano de la realidad, dentro del mundo, no fuera de él: “No se trata aquí de un pensamiento en torno de algo, que exista por sí como base, fuera del pensamiento; no se trata de formas, que sólo proporcionarían simples *signos* de la verdad; sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido la suprema verdad misma”¹⁸⁴.

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 404.

¹⁸¹ Byung Chul-Han, *Hegel y el poder. Ensayo sobre la amabilidad* (Barcelona: Editorial Herder, 2019), 8.

¹⁸² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 447.

¹⁸³ Robert G. Collingwood, *Idea of nature* (Oxford: Clarendon Press, 1945), 123. Traducción propia.

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 47.

El espíritu hace referencia a una realidad dinámica, a la del intelecto y la capacidad creativa del ser humano, que el idealismo alemán vio como una clara contraposición a lo estático de la vida de la naturaleza, que claramente está supeditada a unas leyes fijas y a una mecánica que simplemente no puede eludir. Hablar de “espíritu” en este contexto, es similar a hablar del νοῦς (*nous*), pues en la antigüedad clásica, esta noción se refería a todos los actos de la conciencia que hacían factible la aprehensión intelectual de todo cuanto existe. Snyder, al menos, es un defensor de esta postura e indica: “El modelo de *nous* de Aristóteles es el prototipo del absoluto de Hegel. El concepto ahistórico del *nous* que se encuentra en el *De Anima* de Aristóteles adquiere la dimensión del desarrollo histórico en la noción idealista de Hegel del Absoluto”¹⁸⁵.

Para Aristóteles, tal intelecto espiritual es un ejercicio autocontemplativo en donde la racionalidad universal se hace consciente de sí misma a través del pensamiento finito del hombre. Dicho esto, es claro que el espíritu no es indiferente de la historia humana. Hegel directamente demolería dos aserciones que se sitúan en extremos totalmente opuestos: por un lado, la materia no es el ser en sí mismo del cual se derivan todas las cosas, incluyendo el pensamiento, como una extensión, por otra parte, tampoco el carácter ontológico de la realidad se posiciona en ideas abstractas indiferentes de las personas que día a día viven, hablan y trabajan. El espíritu no es un indiferente Demiurgo marginalizado de la vida práctica¹⁸⁶.

Dado que Platón y Aristóteles concatenaron las virtudes estatales con las virtudes arraigadas en el alma, no se podría pensar la acción libre y creativa del espíritu a despecho de la *Politeia*. Muy a diferencia de autores de ciertas actitudes irracionistas y antisociales que ven en la colectividad una opresión para la libertad individual, Hegel, quien bebió de la tradición clásica, arguyó que la libertad individual está garantizada gracias al libre accionar colectivo¹⁸⁷.

Robert Inwood asevera que la concepción de “espíritu” (*Geist*) en Alemania estaba enraizada en otros dos conceptos: profundidad (*Profundity*) y amplitud (*Breadth*)¹⁸⁸. De esta forma, se puede elucidar que el espíritu es la actividad viva y la existencia histórica del ser humano que fenomeniza en un tiempo y espacios determinados, en oposición a la *Natur* que está trágicamente vinculada a la dimensión espaciotemporal que le corresponde. En el espíritu, por tanto, están férreamente unidos el pasado, el presente y el futuro del hombre¹⁸⁹: el ser humano constantemente está dialogando con su herencia y las enseñanzas pretéritas que le han sido delegadas, a su vez, resignifica todo eso en su trasegar cotidiano y se permite estar

¹⁸⁵ Stephen Snyder, “The end of art: The consequence of Hegel's appropriation of Aristotle's *Nous*”, *The modern schoolman* 83, No. 4 (2006); 303. Traducción propia.

¹⁸⁶ Markus Gabriel, *Transcendental ontology: Essays in German Idealism* (New York: Continuum, 1980), 34-48. Traducción propia.

¹⁸⁷ K. Rosenkranz and G.S. Hall, “HEGEL'S PSYCHOLOGY.” *The Journal of Speculative Philosophy* 7, no. 1 (1873): 19-20. Traducción propia.

¹⁸⁸ Robert Inwood, *A Hegel Dictionary* (Massachusetts: Wiley-Blackwell Press, 1992), 272. Traducción propia.

¹⁸⁹ Hans Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003), 42.

abierto a diversas posibilidades en el porvenir para transitar hacia este de manera libre y consciente, sin tener que someterse a la fatalidad trágica de un destino predispuesto. El tiempo del espíritu, por ende, es el tiempo del hombre que se reconoce a sí mismo como un sujeto libre e histórico: con su voluntad puede transformar todo cuanto desee, pero está emplazado en unas coordenadas claras en el decurso de la historia universal que le brindan las posibilidades para desplegar toda su acción. El espíritu se tiene a sí mismo por objeto en la existencia humana, que es su negación, su subsunción formal. En palabras de Pérez Soto: “La totalidad es sujeto como tal. El sujeto en sentido particular es real, sin embargo, por el modo negativo como la totalidad se hace a sí misma”¹⁹⁰.

El hombre es un ser espiritual, porque apela de manera constante a un horizonte histórico y cultural que ha sido legado por sus antepasados, funge bajo una serie de convicciones y creencias que le dan sentido y dirección a su vida, entabla relaciones con sus semejantes y es capaz de transformar de manera libre y consciente todos los aspectos de su propia vida. Asimismo, trabaja de manera conjunta para satisfacer sus necesidades y las de los demás, para construir colectivamente todo un sistema complejo de carácter social que le permite desarrollarse como existencia concreta. Su ser individual, su diálogo interno, está prefigurado en un horizonte de comprensión mediado por el lenguaje, las instituciones políticas y morales, así como todo el modelo de producción económica. El hombre es un ser espiritual porque en él habita todo el movimiento universal de la conciencia social, ya que reproduce en su pensamiento y mediante sus acciones todo el repositorio general del conocimiento adquirido por la humanidad hasta un momento determinado. Kissiel exhibe este punto de la siguiente forma: “Toda la historia de la humanidad, con todas sus etapas y formas de manifestación, desde el comienzo están contenidas en la idea lógica”¹⁹¹. Dicho esto, el plano existencial humano es la negación interna de la Idea, que se enajena a sí misma para facilitar su desarrollo a través del tiempo.

La realidad biológica del ser humano es ineludible; el hombre está sujeto al imperio de la necesidad, del hambre, de la sed, de la pulsión libidinal, entre otras. La reproducción sexual y la variabilidad genética se han encargado de fraguar un mosaico de rasgos físicos y procesos fisiológicos que hacen factible la supervivencia y la adaptación al medio natural¹⁹². No obstante, es tarea imposible recorrer el amplísimo terreno de los procesos materiales de la biología, sin tomar de la mano a los inminentes cambios sociales que los han acompañado. Por ejemplo, es un dato zoológico el que asegura que la hembra humana, es la única en todo el mundo de los primates que es capaz de alcanzar un orgasmo¹⁹³, este ejemplo que compete a un proceso vital, en apariencia nimio, indica que cada realidad de la vida humana está espiritualizada o interpelada por la acción mediadora del espíritu: no es mero placer, es placer

¹⁹⁰ Carlos Pérez Soto, *Desde Hegel* (México: Editorial Ítaca, 2008), 178.

¹⁹¹ M.A. Kissiel, *Hegel y la crisis de la ética burguesa* (Bogotá: Ediciones Suramericana, 1964), 28.

¹⁹² Jacob Bronowski, *The ascent of man* (Boston: Little Brown, 1984), 379. Traducción propia.

¹⁹³ Desmond Morris, *The human animal: a personal view of the human species* (London: BBC Books, 1994), 117. Traducción propia.

racionalizado y expresado físicamente. Ello no solo implica un proceso físico-químico que causa placer y tiene signos visibles como el enrojecimiento de la parte frontal de los pechos, del rostro y la dilatación de los vasos en las extremidades superiores, sino que además goza de todo un carácter social y simbólico: hembra y macho han erigido todo un sistema de códigos basados en el estímulo y la respuesta, en la búsqueda por el placer propio y ajeno, en otras palabras, han cuajado el bálsamo sobre el cual se explaya la complicidad y camaradería. Encima de esto, la manera en la cual se ejecuta el acto sexual ya demarca una barrera divisoria con todos los demás primates. El sexo frontal, hace posible el reconocimiento, el observar un rostro diferente que supera la mera individualidad¹⁹⁴. Es ahí, donde se van cimentando, al menos evolutivamente, los pilares de la vida social asentados en el cuidado de sí mismo y del otro, teniendo como un horizonte de sentido todo un sistema de símbolos, creencias y valores compartidos y articulados por el lenguaje abstracto y los conceptos y categorías lógicas¹⁹⁵. Dice Hegel: “Esta forma ínfima, entre las formas concretas, en que el espíritu está hundido en la materialidad, tiene su forma inmediatamente superior en la *conciencia*”¹⁹⁶.

Feuerbach interpretó, a raíz de su lectura de Hegel, frente a este respecto, que la existencia de Dios es una suerte de antropología, en donde los constructos metafísicos más magnánimos no son otra cosa que la puesta en marcha de la cognición humana que cristaliza en formaciones ideales su ser moral, político y religioso: “El secreto de la teología es la antropología (...) Si el ser del hombre, —escribe— es para el hombre el ser supremo, también en la práctica, la ley primera y suprema será el amor del hombre para el hombre, *Homo homini deus est*”¹⁹⁷. El prominente teólogo Karl Barth, en la aurora del siglo XX comprimió la teología y filosofía de Hegel de la siguiente forma: “La filosofía de Hegel es la filosofía de la confianza en uno mismo. Por eso funcionó tan oportunamente, por eso fue tanto un cumplimiento y una relación con lo que todo el siglo se sintió como una promesa, porque fue precisamente en este momento cuando preestableció y confirmó el principio más plausible”¹⁹⁸.

El, por así decirlo, gran triunfo de la teología hegeliana es el concebir a Dios como espíritu cuya realización se da en la historia, espíritu real que se hace patente y se manifiesta en las expresiones más concretas y particulares de la vida individual y colectiva de los hombres, del ser humano con una realidad efectiva que posee carne, huesos, cerebro y opera en un marco sociocultural dado; “este Dios es la identidad absoluta, también, en forma especial, identidad de sujeto y objeto”¹⁹⁹. Hegel presenta a la Trinidad cristiana como este ejercicio de

¹⁹⁴ Desmond Morris, *The naked ape* (Toronto: Bantam Books, 1970), 45. Traducción propia.

¹⁹⁵ Francisco Rodríguez Valls, *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2017), 88.

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica...*, p. 688.

¹⁹⁷ Ludwig Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo* (Milano: Feltrinelli, 1960), 321. Traducción propia.

¹⁹⁸ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zurich: Evangelischer Verlag Ag., 1947), 349. Traducción propia.

¹⁹⁹ Herman Glockner, *El concepto en la filosofía de Hegel. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo* (México: Centro de estudios de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1965), 86.

despliegue divino: Dios Padre es el puro concepto o la Idea lógica que deviene en el Hijo como *Logos* hecho carne, y tras la muerte del Hijo, que es la negación de Dios mismo que se había enajenado, se posa el Espíritu Santo como garantía de permanencia de Dios en la comunidad creyente, es decir, en el ser social que replica con hechos, palabras y obras todo el movimiento y ser de lo Absoluto:

*Y lo es [es espíritu real] en cuanto recorre los tres elementos de su naturaleza [o recorriendo los tres elementos de su naturaleza, Dios Padre, Dios-Hijo que se hace existente, que muere superando la inmediatez de la existencia, y resucita y envía su Espíritu, y Espíritu en que se supera la abstracción inicial del Padre]; este movimiento a través de sí mismo es lo que constituye su realidad [la realidad del espíritu]; lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento, y él es el moverse mismo, o es la sustancia a través de la cual el sujeto pasa o transita [en el cual pasar o transitar consiste el moverse que el sujeto es]*²⁰⁰.

Antes de que el sujeto individual transformara en el cerebro la realidad externa en imágenes, antes de que los pliegues de su mano se hubiesen doblado para asirse de herramientas, antes de que su fisionomía se dispusiese a labrar la tierra y a transformar su entorno inmediato abocando a sus deseos, ya existía toda una trama sociocultural que antecedió su accionar singular y se entretejía como una urdimbre con las maquinaciones mentales de su *psyché* individual²⁰¹. Frente a este respecto asegura Hegel: "...la conciencia individual [*einzelnes*] es sólo ese uno que ella es, es decir, es sólo ese uno existente, que está ahí, en cuanto en esa su individualidad [*Einzelheit*] es consciente de la conciencia universal como ser suyo (...)"²⁰². La imagen que se reproduce en el cerebro del sujeto ya está mediada por las representaciones colectivamente construidas y que hunden su raigambre en la historia viva de los pueblos; asimismo, la práctica que lo conduce a labrar el medio natural es una técnica aprendida y perfeccionada a través del tiempo; finalmente, su deseo es también la voluntad general, que lo impulsa a nutrir una amplia cadena de necesidades en donde cada cual debe entregar el fruto de su labor con reciprocidad. El pensamiento, por tanto, es la concatenación de lo lógico y lo ontológico, pues el ser del mundo no se da por fuera de los actos de la reflexión humana que fundamentan el rango de la acción transformadora sobre la realidad:

El hacer y operar puramente particular [einzeln] del individuo se refiere a las necesidades que él tiene como ser natural, es decir, que tiene como individualidad existente [como individualidad que está ahí]. Pero el que incluso estas sus funciones más comunes y corrientes y vulgares no que den destruidas o frustadas o desbaratadas, sino que tengan realidad y desenvolvimiento, sucede a través del medio universal que sostiene al individuo, sucede a través del poder de todo un pueblo. - Ahora bien, en esta sustancia universal el individuo no solamente tiene esta forma de la consistencia de su

²⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 885.

²⁰¹ George Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 256. Traducción propia.

²⁰² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 456.

*propio hacer o esta forma que es la consistencia de su propio hacer [es decir, no sólo tiene la forma del producirse su propio hacer particular, del sostenerse ese su propio hacer, del volverse viable y sostenible y cobrar forma estable y durable su propio hacer], sino que tiene asimismo su contenido. Lo que él hace no es sino habilidad universal y lo que todos hacen [Sitte aller] [lo que es costumbre de todos]*²⁰³.

A partir de las aserciones anteriores podemos deducir dos cosas: no es el hombre quien se adapta a su medio natural, sino que éste adapta al paisaje en la medida que es posible de acuerdo con sus necesidades inmediatas y sociales, por ende, podemos colegir, el sujeto humano es trascendente, pues no se agota en una trágica sujeción a la naturaleza. La segunda de nuestras conclusiones dictamina que no fue la competencia exacerbada la que hizo posible la evolución cognitiva y social humana, sino más bien, fue la cooperación, la formación de vínculos solidarios de una manera consciente y la estrecha relación que la humanidad forjó con su propio pasado y las enseñanzas que adquirió de este. En palabras de Hegel: “El *trabajo [Arbeit]* del individuo para proveer a sus necesidades es asimismo una satisfacción de las necesidades del otro lo mismo que de las suyas, y la satisfacción de las suyas sólo la obtiene mediante el trabajo de los otros”²⁰⁴. Huesca Ramón hace énfasis en la necesidad de reconocer cuál es el papel que desempeña en trabajo socialmente establecido dentro del sistema filosófico hegeliano: “Los contenidos mentales son logrados solamente a partir de la relación práctica con el mundo, esto es, con la naturaleza, con otros agentes cognitivos, y cuya constitución espiritual-mental se da en el seno de ciertos arreglos institucionales que a su vez son tanto producto de esta actividad relacional como condición de posibilidad para la formación mental de los individuos”²⁰⁵.

De capital importancia resultan el lenguaje y el trabajo para el auto posicionamiento del espíritu. La palabra y la labor productiva hacen plausible la localización del sujeto en tanto sistema de creencias y conciencia operante; tal sujeto encarna a la vez que ocupa las herramientas brindadas por el espíritu para organizar y darle significado a la realidad. A través del lenguaje y del trabajo se pone al servicio de la humanidad el repositorio con todo el conjunto de saberes adquiridos que han de coadyuvar para modelar cada aspecto de la vida individual y colectiva. Lo particular no es otra cosa que una de las trayectorias adquiridas por el conocimiento objetivo o universal. El lenguaje y el trabajo componen la factibilidad misma de lo universal; la verdad absoluta es el auto reconocerse del hombre a través de la palabra y la acción para llegar hasta los fundamentos mismos del pensamiento y la reflexión. “En el espíritu universal, por tanto, cada uno sólo tiene la certeza de sí mismo, la certeza de no encontrar otra cosa en la realidad que está ahí que a si mismo; cada uno está tan seguro del otro como de sí mismo”²⁰⁶.

²⁰³ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 456-457.

²⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 457.

²⁰⁵ Fernando Huesca Ramón, *Economía política clásica en Hegel. Valor, capital y eticidad* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012), 656.

²⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 457.

A diferencia de Kant, la categorización para Hegel no es una condición de posibilidad pretérita para la puesta en marcha de los actos del conocimiento, sino que la actividad categorizadora está plenamente atañida tanto al lenguaje como al trabajo y se da a la par de estos. Es decir, no se apela a las fórmulas “yo pienso” o “yo represento”, sino que el sujeto espiritual está incrustado en un horizonte sociolingüístico que ampara y da sentido a cada uno de sus actos y pensamientos. Bien señala Luckacs que “el hombre se hace hombre, según Hegel, precisamente porque introduce entre su deseo y su satisfacción el trabajo, rompiendo con su natural inmediatez.”²⁰⁷ El hombre cuando trabaja, hace de sí mismo fin y medio del espíritu, “el ser humano, al perseguir fines que le impone la naturaleza, y que son singulares y efímeros, inventa medios universales y duraderos. Estos medios se convierten ellos mismos en fines. Después estos a su vez suscitan nuevos fines”²⁰⁸.

En consonancia con lo anterior, no sobra decir que el hombre por sí mismo es un animal inviable. Esta realidad inexorable ya la reconocían los antiguos griegos²⁰⁹. El hombre no posee las fuertes garras y dientes de un león, tampoco la fuerza desmedida de un caballo o la capacidad de surcar los cielos como las aves, pero sí tiene el intelecto para adecuar a todo el mundo de acuerdo con sus propios fines. Para los griegos, esta inteligencia consciente que hace plausible operar sobre la realidad, estaba representada en el fuego de Prometeo: la luz del lenguaje. Zeus, al notar que los hombres arreciaban con violencia los unos contra los otros, decidió implantar entre ellos la virtud perenne e imperecedera de la justicia, pues, solo vehiculizando la vida en concordancia con esta, los hombres serían capaces de establecer reglas, normativas y leyes que propiciasen la vida social, suprimiendo de una vez y por todas el egoísmo y el individualismo, para así entregarse a la búsqueda implacable por la verdad y la belleza, principios rectores y categorías trascendentes que amparan a toda la humanidad como un hogar común. Los antiguos sabían que la justicia los hacía semejantes a los dioses: “Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas”²¹⁰.

El hombre descubre la divinidad que se hilvana en su propia intimidad solo en la medida en que se reconoce como una parte de la totalidad, una particularidad universal que está interrelacionada con el resto de la humanidad: “Pues la vitalidad ética del pueblo consiste, justamente, en que tiene una figura concreta en la que se encuentra la determinación (*sic*), pero no como un positivo, sino absolutamente unido con la universalidad y vivificado por ella”²¹¹. Ahí está la clave, para los antiguos, al igual que para Hegel, la justicia no era algo que simplemente se pensaba, no solo era objeto de reflexiones abstractas, sino que tenía que

²⁰⁷ Georges Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona: Grijalbo, 1970 [1948]), 329

²⁰⁸ Jean Hyppolite, “Teleología y praxis en la Lógica de Hegel”, en *Hegel y el pensamiento moderno*, Jacques D’Hondt, ed. (México: Editorial Siglo XXI, 1993), 15.

²⁰⁹ Platón, *Protágoras* (320c-323b) (Madrid: Editorial Gredos, 1985), 523-525.

²¹⁰ Platón, *Protágoras* (323b), 526.

²¹¹ G.W.F. Hegel, *Sistema de la ética* (Buenos Aires: Editorial Nacional, s.f.), 105.

llevarse a un plano práctico y ser sentida como un deber en lo más profundo del alma y hacerse carne y huesos en las esferas sociales e individuales: “Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, en cuanto está en sí articulado, en cuanto constituye un todo orgánico”. La justicia no puede ser amada si solo es pensada; el emperador Marco Aurelio resume este espíritu clásico de la siguiente manera: “A todas horas, preocúpate resueltamente, como romano y varón, de hacer lo que tienes entre manos con puntual y no fingida gravedad, con amor, libertad y justicia, y procúrate tiempo libre para liberarte de todas las demás distracciones”²¹². Es por ello por lo que un hombre solo puede ser justo si siente escozor con cualquier injusticia cometida hacia cualquier hombre, porque la siente como una injusticia hacia sí mismo y un atropello hacia el proyecto universal de una humanidad digna y consciente:

*... la eticidad absoluta constituye tan esencialmente la eticidad de todos, que nada se puede decir de ella que no se refleje como tal en el individuo singular; pues, hasta tal punto equivale a su esencia, que igual que el éter que penetra a la naturaleza, la esencia inseparable de las figuras concretas de la naturaleza, e igual que el espacio, que es la idealidad de sus formas fenoménicas, en ninguno se especifica para nada en absoluto (...) Por naturaleza es lo positivo anterior a lo negativo o, como dijo Aristóteles, según la naturaleza el pueblo existe antes que el singular; pues si el singular separado no es nada independiente, igualmente tienen que estar todas las partes en una unidad con el todo; pero quien no puede existir comunitariamente, o quien, debido a su independencia no necesita nada, no forma parte del pueblo, puesto que es animal o dios*²¹³.

La sustancia, es decir, lo Uno, lo que cobija a todo de manera invariable, tiene su morada ontológica en el sujeto, pero este sujeto es una conciencia universal de carácter social e intersubjetivo; lo Uno se autoobjetiva, enajena o niega a sí mismo en lo que él no es, es decir, el sujeto, y el sujeto se sustancializa porque, a través de su *praxis* colectiva, se reconoce como el fundamento reflexivo de toda la realidad. “El hombre, en cuanto se forma él mismo para devenir una individualidad sustancial, es el paradigma del movimiento de la auto-diferenciación de la sustancia”²¹⁴. El espíritu siempre está referido a un individuo universal, una época, un pueblo, que conoce sus hábitos y costumbres como la verdadera naturaleza constitutiva del ser en el tiempo. “El hombre de Hegel solo debe su “propio” (¿pero se trata todavía de un propio?) a la manera en la que se *apropia* este devenir no humano en su principio. A través de las formas de su plástica, confiere un rostro a la sustancia accidentada”²¹⁵.

El espíritu se articula en la vida social de los hombres, adquiere una existencia objetiva palpable en las creencias, instituciones y valores compartidos que dar forma al contenido

²¹² Marco Aurelio, *Meditaciones* (Madrid: Editorial Gredos, 1977), 71.

²¹³ G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho* (Madrid: Editorial Aguilar, 1975), 86.

²¹⁴ Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 138.

²¹⁵ Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 139.

existencial de la vida singular. Hegel asevera que “el espíritu se sabe a sí mismo como toda realidad y esencialidad, se intuye, se es objeto u órgano existente”²¹⁶. La naturaleza espiritual del hombre se cristaliza y materializa en la seguidilla de estamentos socioculturales que se integran entre sí como una totalidad coherente. El movimiento, el extrañamiento, acarrea consigo como consecuencia ver al espíritu como otro, pero este ser-otro es la alteridad del sí mismo, es decir, proceso auto-productivo que sintetiza la libertad del espíritu de auto-alienarse con la necesidad de ser otro en el plano existencial sociohistórico: “el espíritu absolutamente libre, que se ha reapropiado de sus determinaciones, produce ahora otro mundo que tiene su propia figura (...) como inteligencia, el espíritu tiene forma de ser, como voluntad, de sí mismo”²¹⁷.

La naturaleza espiritual del hombre, su verdadera naturaleza forjada por los hábitos puestos en común no es factible deslindada del acto del reconocimiento. Mediante este accionar, la conciencia individual, que antes se tenía a sí misma como principio y fin de todo, se encuentra con otra conciencia que debe reconocer como lo otro de sí mismo, como un momento de la sustancialidad universal:

*El individuo debe contraerse para limitarse por alguna forma externa de universalidad para existir. A través de esto, él aprende que su propio bien solo puede venir a través del bien de todos, y llega a reconocer que el estado concreto es el bueno y verdadero para él en la tierra, sin la vida inmanente que en la sociedad civil el gobierno no podría existir*²¹⁸.

En consonancia con lo anterior, sugiere Henri Lefebvre que “no se trata por lo tanto para Hegel de destruir el principio de identidad. Por el contrario: toda contradicción es relativa a una cierta identidad. Recíprocamente, la unidad es unidad de una contradicción”²¹⁹. La identidad del sujeto está inserta en el ejercicio de negarse a sí mismo como una realidad autosuficiente y acabada, para vincularse plenamente al flujo de la historia universal en relación con un “otro” que es otro de sí mismo; el sujeto no es sino la negación de sí mismo en relación con el otro y lo otro. El Espíritu sobrepasa lo inmediato, modifica al objeto, lo transforma, lo asimila (...) El espíritu hegeliano se nutre del mundo, lo devora, lo hace desaparecer”²²⁰.

Marx anticipó este carácter contradictorio de la dialéctica hegeliana: “En Hegel hay tres elementos: la sustancia spinoziana, la autoconciencia fichteana, la unidad hegeliana necesariamente contradictoria de ambas, el espíritu absoluto”²²¹. El primero de estos elementos es la naturaleza cobijada de un hábito metafísico desvinculada de la acción humana; el segundo estadio, el kantiano-fichteano es la naturaleza abstracta del hombre

²¹⁶ G.W.F. Hegel, *Filosofía Real* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 215.

²¹⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*, 226.

²¹⁸ G.W.F. Hegel, *Sistema de la eticidad*, 108.

²¹⁹ Henri Lefebvre, *Materialismo dialéctico* (Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1995), 39.

²²⁰ Henri Lefebvre, *Materialismo dialéctico*, 40.

²²¹ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 1982), 26.

deslindada de la naturaleza; por último, la síntesis hegeliana es la unión de ambos antecesores explicitada en la historia del género humano. Tal concepción, la del idealismo absoluto de Hegel se abanderó con el propósito de desdibujar la imagen típicamente ilustrada de una naturaleza en-sí, así como también echó por la borda la autonomía y autosuficiencia de la conciencia individual. “Así como la naturaleza no es separable del hombre, inversamente tampoco el hombre y sus producciones espirituales son separables de la naturaleza. La función humana de pensamiento es un producto histórico-natural”²²².

La conciencia es contradictoria, no es un monolito ya acabado e incólume, “vivimos como objetos, como “yoes” determinados, personalmente acuñados en un mundo lleno de objetos, que se estructura dentro de nosotros y alrededor de nosotros mediante innumerables creaciones de límites”²²³. El “yo” hegeliano es aniquilado como un acto cognoscitivo unilateral y abstracto, se llena de todo aquello que no es o, dicho de mejor manera, es lo otro de sí mismo: la sustancia autoconsciente: “El saber es, pues, la *“espiritualización”* [la *sublimación, Begeistung*) mediante la que la sustancia se ha vuelto sujeto”²²⁴. La otro es producto de la conciencia activa y transformadora: “Para ser efectivamente *self* y para ser efectivamente espíritu, tiene también que empezar deviniéndose a sí mismo *otro*”²²⁵. Tal conciencia es trascendente a la vez que inmanente porque se dibuja a partir de la unidad de lo heterogéneo: de la libertad y la necesidad, lo subjetivo y lo objetivo, el yo y el no-yo. La conciencia “debe de disponer del universo total, como cosmos; debe unificarse con él, en Dios; y al mismo tiempo debe reconocer en la totalidad lo uno y lo múltiple”²²⁶.

Hubo un traspaso desde el panteísmo de la sustancia planteado alguna vez por Spinoza y perfeccionado por Schelling, hasta un panteísmo del sujeto, que unía las características de la sustancia spinoziana con las categorías del entendimiento de Kant y la libertad del “yo” de Fichte. Es en el sujeto que opera como conciencia universal en donde se desenvuelve todo el saber cósmico, histórico, teológico y social: “El hombre debía caminar por la vida con la cabeza erguida, lleno de veneración por las fuerzas divinas, pero con el sentimiento de su parentesco con ellas”²²⁷. El sujeto empírico adquiere su sustancialidad en la relación intersubjetiva con los demás sujetos, es decir, en el enlace racional común que hace marchar a la historia hacia una finalidad: la libertad. La libertad no es más que la realización del espíritu en la historia común de los hombres, es la capacidad humana potenciada al máximo: “Es el espíritu que convierte una simple asociación de individuos en una comunidad”²²⁸.

²²² Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, 27.

²²³ Herman Glockner, *El concepto en la filosofía de Hegel*, 96.

²²⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 881.

²²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 869.

²²⁶ Herman Glockner, *El concepto en la filosofía de Hegel*, 97.

²²⁷ Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 46.

²²⁸ Carlos Pérez Soto, *Sobre Hegel* (Santiago de Chile: Ediciones Palinodia, 2006), 50.

Kant situó a todo fundamento moral y a todo principio e la recta razón divina más allá de las nubes, en el mundo suprasensible, el de la fe, del cual solo se puede tener cierta idea gracias a la perfectibilidad moral que es transversal a todos los hombres:

*Mas esta teleología no nos conduce en manera alguna a un concepto determinado de Dios; al contrario, no se puede hallar este concepto más que en el de una causa moral del mundo, porque sólo este nos suministra el objeto final, al cual no podemos ligarnos más que conduciéndonos conforme a lo que nos prescribe la ley moral como objeto final, por consiguiente, a los deberes que ella nos impone*²²⁹.

En concordancia con esto, resulta bastante dicente asegurar que, en Kant, las categorías lógicas correspondían a un conjunto fijo: a) determinación-posibilidad; b) cosa-relación; c) forma-contenido, d) necesidad-contingencia; e) lógico-histórico; f) humano-divino. En consecuencia, frente esta férrea escisión, Hegel planteó “una “idea” que es al mismo tiempo todo el ser y toda la actividad que hace al ser sujeto. Una idea que es a la vez la razón y toda la realidad”²³⁰. Con el idealismo absoluto, Hegel historizó las categorías racionales antes relegadas a un inabarcable reino celestial. El hacerse lógico no incluye únicamente al devenir conceptual, sino al proceso histórico y existencial de todo el pensamiento. Hegel pone todo esto en palabras resignificando el drama de la muerte de Cristo:

*La muerte del mediador es la muerte no solamente del lado natural de él, o de su ser-para-sí particular, no sólo muere la envoltura (ya de por sí muerta) sustraída de la esencia, sino que también muere la abstracción de la esencia divina [es decir, también muere la abstracción que representa el ser divino]*²³¹.

La muerte de Dios es un recurso filosófico empleado por Hegel para evidenciar dos realidades, una epistemológica y la otra, que es englobada por la primera, de orden existencial. En la primera instancia, el hombre ha abandonado las esperanzas de un más allá incognoscible y se ha situado como un más acá como la perfecta armonía entra la finitud y la infinitud, en segundo lugar, ello acarrea un compromiso ético y existencial, debido a que la responsabilidad del ser humano se emplaza en un plano práctico-comunitario. “Hegel piensa, contra Kant, que el deber no puede estar en lucha permanente con su ser, puesto que el bien se realiza en el mundo y por eso la virtud — que no es sino realización del deber, encarnación del deber en la realidad”²³².

La teoría del conocimiento de Hegel es también una ontología. No en tanto que la mente humana produce de manera arbitraria todos los aspectos de la existencia, incluyendo la materialidad objetual sino porque la reflexión intelectual se encuentra a sí misma en el ser de las cosas a través de un largo proceso histórico-conceptual en donde la conciencia se desgarr

²²⁹ Immanuel Kant, *Crítica del juicio, seguida de observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Madrid: Librerías Francisco Saavedra y Antonio Novo, 1876), 276.

²³⁰ Carlos Pérez Soto, *Sobre Hegel*, 42.

²³¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 884.

²³² José Luis Aranguren, *Ética* (Barcelona: Editorial Atalaya, 1998), 36-37.

de su mera existencial inmediata natural, de su ser individual y se entiende a sí misma como parte de un “nosotros” activo productor de la realidad. Para ejemplificar esto, se puede tomar en cuenta el pasaje de la *Fenomenología* donde Hegel retoma el relato bíblico, cuando Dios insta a Adán a nombrar los animales del Edén (Gn 2, 18-20): “[Adán] que tiene la conciencia, y que se distingue él de sí como otro o como mundo [es decir, se distingue de aquello de que se es consciente en esa conciencia]”²³³. Adán es consciente de una realidad externa con una materialidad diversa y pluriforme diferente a él, pero él, desde su ser racional, entra como regente a dotarles de cualidades ontológicas por mandato divino, es decir, algo que rebasa su mera individualidad subjetiva.

El espíritu universal media y deviene sobre sí mismo a través de los actos particulares de cada sujeto. La relación gnoseología-ontología es plausible por la apertura del ser a la experiencia vital y comunitaria que se reconoce a sí misma. Marcuse resume todo esto de la siguiente manera:

*El mundo no es una objetividad ente-en-sí enfrentada a una subjetividad ente-para-sí: es en sí sólo el elemento en el cual la subjetividad deviene para sí; la claridad en la cual la autoconciencia no sólo se conceptúa y actúa a sí misma, sino que también “hace visible” la realidad de todo ente a través de su realidad propia [la conciencia misma]*²³⁴.

Desde las formas más elementales y primitivas de la conciencia, está latente el saber absoluto como actividad autoprodutiva. El telón de fondo de la sensibilidad, el entendimiento y el saber social es el espíritu que se eleva a sí mismo a través de estos momentos de desgarramiento y dolor, a través de la negatividad como fuerza motriz. Valls Plana lo pone en los siguientes términos: “el fin está ahí desde el principio, pero está velado. Por eso se impone descubrirlo, seguir el proceso de su manifestación”²³⁵. Lo absoluto guarda en sí mismo las características del ser parmenídeo como lo perdurable y eterno, pero esta perdurabilidad es solamente la permanencia en el tiempo del cambio, el destruirse sin negar los momentos pretéritos del movimiento.

El proceso gracias al cual el espíritu se hace consciente de sí mismo se da a través de la autoconciencia. La autoconciencia es el proceso de saberse como arte y parte de un mundo de objetos constituidos por la razón y la *praxis* y también en donde cohabitan otras subjetividades racionales que operan en el mismo horizonte existencial que el “yo” trascendental. La autoconciencia no es más que “la actividad de la realidad misma, comprendida como razón o idea absoluta: los momentos correspondientes a la idea teórica y a la idea práctica”²³⁶. La actividad libre de la conciencia subjetiva se hace a sí misma en un mundo que ella misma pone, desarrolla y transforma, pero que también se le opone como

²³³ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 869.

²³⁴ Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1968), 273.

²³⁵ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros* (Barcelona: Editorial Laia, 1979), 32.

²³⁶ Eduardo Álvarez, *El saber del hombre*, 43.

objetividad. Norbert Elías describe este constructo epistemológico hegeliano como una especie de sociología del conocimiento:

Hegel y muchos otros lo han interpretado como una especie de «espíritu» supraindividual y su idea de una «astucia de la razón» muestra, en realidad, que Hegel se preocupaba por el hecho de que de los planes y de las acciones de los hombres surjan muchas cosas que ninguno de ellos había pretendido en sus acciones²³⁷.

A diferencia de Schelling, para quien la autoconciencia es la identidad originaria del “yo” con el mundo, libre, y sin determinaciones empíricas²³⁸, para Hegel, ésta es la “actividad mediante la cual la razón se conoce a sí misma y, al mismo tiempo que se conoce, se realiza como mundo”²³⁹. Con Hegel atendemos al carácter agónico de la conciencia humana, a la lucha permanente, a la necesidad de reconocimiento, y a la posterior resolución de conflictos: “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en una autoconciencia distinta, en otra autoconciencia”²⁴⁰.

2.3. Génesis y estructura de la conciencia: lucha y reconocimiento

Pareciera extraño que esta disertación haya comenzado por el espíritu y no por la conciencia. De hecho, pareciera que se ha empezado, por el contrario, por el final. No obstante, en términos de Hyppolite, el espíritu hegeliano es el principio y fin de todo acto moral y toda cavilación teórica: “En la Fenomenología, la dualidad que Schelling negaba a lo Absoluto y que constituye el fondo de la historia es un momento esencial: caracteriza la conciencia, pero esta conciencia no es por ello extraña a lo Absoluto”²⁴¹. El espíritu radica en la conciencia humana desde un comienzo, así sea de una manera netamente inconsciente y sin estar dirigida a actos cognitivos claros y certeros. El espíritu es el telón de fondo que nutre las venas vivas de la intuición, la sensibilidad y los actos racionales complejos. Como ya se ha venido indicando, el espíritu es el proceso que pone en marcha todo cuanto existe, “pues la cosa no queda agotada en su *fin*, sino en su *desenvolvimiento y ejecución*, y tampoco el *resultado* es el todo *real*, sino que el todo real es el resultado junto con su devenir (...)”²⁴².

²³⁷ Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigación sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económico, 1975), 450.

²³⁸ Aduce Schelling: “Que sujeto y objeto del pensar sean uno en la autoconciencia sólo puede esclarecerse para cada uno por el acto mismo de autoconciencia. Eso se debe a que cuando se efectúa este acto uno se vuelve a reflejar a sí mismo en él. La autoconciencia es el acto por el cual el [ser] pensante se convierte inmediatamente en objeto, y viceversa, este y ningún otro acto es la autoconciencia. Es una acción absolutamente libre a la cual uno puede ser guiado, pero no forzado. La habilidad de intuirse en este acto, de distinguirse como pensado y como pensante y de volverse a reconocer idéntico en esta distinción es presupuesta continuamente en lo que sigue”. Friedrich Joseph Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, 173-174.

²³⁹ Eduardo Álvarez, *El saber del hombre*, 43.

²⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 285.

²⁴¹ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Barcelona: Ediciones Península, 1973), 19.

²⁴² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 113.

Theodor Adorno y Max Horkheimer indican que un punto de inflexión grande para el pensamiento moderno fue la Reforma protestante. Con el intimismo en la relación con Dios, que hizo brotar un vínculo a nivel personal, se fraguaron las condiciones necesarias para el surgimiento de un “yo” como subjetividad operante²⁴³. No en vano, Fichte arguyó que el nacimiento de todo acto racional estaba constituido por el movimiento que llevaba desde el “yo” absoluto hasta el “yo” empírico, y, que, gracias a este movimiento, el “yo” ponía las condiciones del mundo (no-yo) al cual se enfrentaba: “Ponerse a sí mismo y ser son, aplicados al yo, idénticos completamente. La proposición: “yo soy porque me he puesto a mí mismo” puede, pues, formularse también así: “Soy absolutamente porque soy”²⁴⁴.

Ahora, para Hegel el comienzo no es el “yo”. Puede que el “yo” sea el que posea voluntad, el que organiza la realidad en sus pensamientos y direcciona cada una de sus representaciones a fines determinados, pero está lejos de ser el comienzo. El inicio hegeliano es, como lo ha indicado Zizek: “menos que nada”. Esto quiere decir que la “negatividad está contenida dentro del movimiento automediado del Espíritu absoluto, que mantiene así una mínima parte de identidad sustancial, y la hegeliana «astucia de la razón» indica que una fuerza sustancial subyace al juego mutuo de fenómenos, dirigiéndolo teleológicamente”²⁴⁵.

Hegel se había mostrado como un gran entusiasta del escepticismo antiguo, principalmente de la obra del filósofo Sexto Empírico. Para el oriundo de Stuttgart, la importancia radical del escepticismo grecolatino fue el haber enseñado que ningún dato, por más aparentemente autoevidente que parezca, es una realidad acabada en sí misma:

*No nos ocupamos, en efecto, de la realidad para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la realidad, sino que nos ocupamos de ese estudio para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu*²⁴⁶.

La potencia de los escépticos de la antigüedad era que ponían el acento en lo inestable de la superflua estabilidad de los datos objetivos. Para Hegel, esto es la fuerza de la negatividad. La negación acarrea como consecuencia la superación de una realidad ya dada para elevarse hasta un conocimiento de índole universal. Para Valls Plana, Hegel es la consumación de esta visión del escepticismo porque niega los límites y la parcialidad de cada uno de los componentes de la conciencia, es decir, pone a cada una de las partes como un momento de la totalidad, no como datos irresolutos y aislados: “En la negación de todo límite se alcanza la absolutez. Se alcanza el todo negando la parcialidad de las partes, se gana la positividad plena negando toda negatividad”²⁴⁷. Esta disertación hegeliana sobre la unidad de lo múltiple y la negatividad como parte de la totalidad, es tomada del *Parménides* de Platón: “(...) Así

²⁴³ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Editorial Trotta, 1968), 61-62.

²⁴⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, 46.

²⁴⁵ Slavoj Zizek, *Menos que nada*, 258.

²⁴⁶ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (Madrid: Editorial Gredos, 1993), 58.

²⁴⁷ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*, 36.

pues, si lo uno es. es todas las cosas y no uno. tanto respecto de sí mismo como. del mismo modo, respecto de las otras cosas”²⁴⁸. El ser, en tanto ser, no es inmóvil, pues participa de sí mismo en lo que no es él, es decir, la diversidad de manifestaciones de sí mismo.

Platón emprendió la tarea de sacar a las Formas (εἶδος) de su ostracismo. La dialéctica platónica implica ver cómo hay conceptos unidos unos con otros a través de relaciones que son lícitas en donde hacen presencia tanto el ser o dependencia de la Forma, como el no-ser o el carácter diferenciado de la Forma: “Afirmémoslo, entonces, y digamos además que, al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí”²⁴⁹. Hegel, gracias a las lecturas de la dialéctica de Platón, echa por el piso el dogmatismo de lo finito, que pretendía elevar a una solemnidad de autosuficiencia a lo parcial.

El escepticismo maduro de Hegel en su *Fenomenología*, tiene como misión tumbar aquello que se presenta a sí mismo como una certeza absoluta o natural, para desgarrar cada una de sus partes en el movimiento de la negatividad:

*...el escepticismo se extiende a todo el radio de acción de la conciencia apareciente, es decir, de la conciencia en ese su aparecer [de la conciencia en su irse apareciendo en esas formas], es entonces y no antes cuando el espíritu queda en condiciones de examinar qué sea la verdad induciendo una dubitación y desesperación en las llamadas ideas, pensamientos y opiniones naturales, a las que es entonces indiferente llamar propias o extrañas y de las que todavía está llena y de las que todavía adolece la conciencia que se dispone de hacer el examen, de modo que a causa de ello es aún incapaz de emprender lo que dice querer emprender*²⁵⁰.

El sujeto de la actividad pensante encierra un doble movimiento: por un lado, afirma la inmediatez de su saber como un movimiento unilateral de la conciencia, por el otro, niega tal acto cognoscitivo al no embonar con la realidad que dice saber. El concepto especulativo, dicho esto, la inmanencia de lo universal y del saber absoluto, se presenta como el principio de toda realidad. “Álvarez indica la importancia de entender esta noción de “especulativo”: “no se trata de un proceso de abstracción -pues lo universal no se separa de lo sensible, sino de la totalización de los modos en que la conciencia experimenta al mundo”²⁵¹. El espíritu está ahí presente desde el inicio, incluso en las formas más rudimentarias de la certeza sensible que, aunque estaba imbuida en su propia inmediatez natural, no puede evitar entrever que el objeto que tiene delante ha sido puesto por su propia actividad, y en ese proceso de conocer al objeto no halla otra cosa que a sí misma. Hegel pone esto en sus términos:

²⁴⁸ Platón, *Parménides* 160b (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 120.

²⁴⁹ Platón, *Parménides* 166e, 127.

²⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 185.

²⁵¹ Eduardo Álvarez, *El saber del hombre*, 70.

*La conciencia no concibe otra cosa que lo que está en su experiencia; pues lo que está en esa experiencia no es sino la sustancia espiritual y, por cierto, en tanto objeto de su self [de su sí-mismo, del self o sí-mismo de la sustancia espiritual]. Pero el espíritu (la sustancia espiritual cobrando saber de sí se convierte en objeto porque el espíritu es precisamente este movimiento que consiste en devenir otro, es decir, en convertirse en objeto de sí mismo, y en suprimir y superar ese su ser otro*²⁵².

La sustancia universal que nutre a la conciencia ha abierto a las categorías kantianas a una dimensión ontológica y existencial. A la pregunta de Hegel por el “yo”, el quién soy yo, este respondería: “Soy una cosa pensante y, por tanto, necesariamente también una cosa sensorial encarnada. Estrictamente hablando, no soy una cosa meramente material ni inmaterial. Lo importante en mí no es de qué estoy hecho, sino lo que hago, es decir, pensar. Y en el pensamiento, al menos, participo del Absoluto”²⁵³. Henri Lefebvre resume la posición hegeliana de la siguiente manera: “el ser humano es un “sujeto-objeto”; piensa, es “sujeto”, pero su conciencia no se separa de una existencia objetiva, su organismo, su actividad vital y su práctica. Él actúa y, como tal, es objeto para otros sujetos actuantes”²⁵⁴.

El espíritu dota de contenido a las manifestaciones más sensibles e inmediatas del ser humano. Al ser una inmanencia formal, está presente en cada uno de los estadios del desarrollo de la cognición y la conducta humanas. A partir de esto se puede colegir que “la imagen del objeto refleja al objeto mismo que se pone de manifiesto en la acción y lo refleja tal como aparece en la acción que con el realiza el hombre”²⁵⁵, y tal objeto, en relación con la percepción más inmediata es percibido y “aparece como dotado de caracteres cuya cognición constituye un resultado —fijado en la palabra— de la cognición social”²⁵⁶. Lenin expuso que el aporte de Hegel fue decisivo para, incluso, el posterior desarrollo del materialismo dialéctico:

Hegel fue el primero que supo exponer de un modo exacto las relaciones entre la libertad y la necesidad. Para él, la libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad. La necesidad sólo es ciega en cuanto no se la comprende. La libertad no reside en la soñada independencia ante las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, basada en dicho conocimiento, de hacerlas actuar de un modo planificado para fines determinados. Y esto rige no sólo con las leyes de la naturaleza exterior, sino también con las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre: dos clases de leyes que podremos separar a lo sumo en nuestra

²⁵² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 139.

²⁵³ Willem A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity* (Londres, Imprenta de la Universidad de Cornell, 1988), 107. Traducción propia.

²⁵⁴ Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica* (México: Editorial Siglo XXI, 1983), 86.

²⁵⁵ Sergei Rubinstein, *El ser y la conciencia* (México: Editorial Grijalbo, 1968), 222.

²⁵⁶ Sergei Rubinstein, *El ser y la conciencia*, 222.

*representación, pero no en la realidad. El libre albedrío no es, por tanto, según eso, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa*²⁵⁷.

La libertad del espíritu conlleva a reconocer la necesidad interna de las leyes naturales que se desarrollan en el mundo cósmico y también al interior de la estructura psicofísica del hombre, pero, en este último caso, pone en marcha la libre voluntad para hacerse cargo de los movimientos más primigenios que se hilvanan al interior de la corporalidad humana, redireccionándolos hacia los fines últimos del absoluto. El absoluto se ase a sí mismo en la esfera de lo social. Las prácticas sociales organizadas determinan la sensibilidad, la percepción y el entendimiento: “tanto el desarrollo del pensar como el de la lengua se hallan vinculados a toda la actividad práctica del hombre, actividad que condiciona dicho desarrollo”²⁵⁸. Ratifica Lenin: “...el concepto humano comprende, capta esta verdad objetiva del conocimiento y solo se hace dueño de él “definitivamente” cuando el concepto se transforma en un “ser para sí” en el sentido de la praxis”²⁵⁹.

Althusser, a pesar de sus discrepancias, concluyó que Lenin abogaba por una lectura materialista de Hegel, pues el ruso veía con fascinación cómo al interior del edificio filosófico hegeliano se fue asentando la ontología como proceso histórico²⁶⁰. En este orden de ideas, Lukács dice que Hegel gozaba de un gran mérito, pues había puesto a la ontología en el terreno de la historia y le había dado alcances antropológicos²⁶¹ (no obstante, ya vendría su crítica sobre el carácter “idealista” de la filosofía de Hegel).

Engels no tiene dilación alguna en sugerir que el giro revolucionario de la filosofía hegeliana echa sus raíces en el hecho de que el conocimiento ya nunca más se halló como una actividad pura aislada de todo el mosaico de prácticas que lo sostienen y le dan su perdurabilidad en la historia. Hegel, “de una vez por todas asestó el golpe mortal a la finalidad de todo producto del pensamiento y la acción humanos. La verdad, cuyo conocimiento es asunto de la filosofía, ya no estaba en manos de Hegel como un conjunto de enunciados dogmáticos terminados que, una vez descubiertos, simplemente tenían que aprenderse de memoria”²⁶². Por el contrario, “para ella [la filosofía dialéctica], nada es final, absoluto, sagrado. Revela el carácter transitorio de todo y en todo; nada puede resistir ante él, excepto el proceso ininterrumpido de devenir y desaparecer, de ascendencia sin fin de lo más bajo a lo más alto”²⁶³. La ascensión del hombre desde las formas más rudimentarias de vivir y pensar, hasta la sofisticación de su aparato cognitivo para reconocer la identidad del sujeto con su mundo

²⁵⁷ Vladimir Lenin, *Materialismo y empirio-criticismo* (Moscú: Editorial Progreso, 1948), 237.

²⁵⁸ Sergei Rubinstein, *El ser y la conciencia*, 224.

²⁵⁹ Vladimir Lenin, *Materialismo*, 197.

²⁶⁰ Louis Althusser, “Lenin frente a Hegel”, *Ideas y valores* No. 37 (1970), 15.

²⁶¹ Georg Lukács, *Marx, ontología del ser social: El trabajo* (Buenos Aires: Editorial Herramienta, 2004), 36.

²⁶² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Verlag Von J.H.W. Dietz, 1888), 7. Traducción propia.

²⁶³ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, 7. Traducción propia.

en el plano absoluto, es un proceso altamente desgarrador que se evidencia en el trasegar histórico de la humanidad.

La radicalidad del método dialéctico implica asimilar que el contenido de la experiencia sensible, los sentimientos más íntimos, las emociones más personales, las elucubraciones teóricas más magnánimas, y los desarrollos tecnocientíficos más excelsos, no se presentan al margen de los procesos sociales y la formación del carácter histórico de la humanidad. Todas las dimensiones propias de la existencia humana están mediadas y prefiguradas por la estructura material y espiritual de cada época. El psicólogo Aleksei Leontyev aseveraba que el gran triunfo de la dialéctica fue el descubrir que el hombre no es solo un aspecto pasivo de la realidad que recibe irreflexivamente todo el influjo de su contexto, sino que, por el contrario, es un agente activo que, a pesar de que está delimitado por un emplazamiento concreto en el teatro de la historia universal, éste último lo dota de las herramientas para transformar constantemente su entorno natural y su campo social. En términos de Leontyev, esto se puede leer así:

*...la práctica humana es la base de la cognición humana; La práctica es aquel proceso en cuyo desarrollo surgen problemas cognitivos, se originan y se desarrollan las percepciones humanas y el pensamiento, y que al mismo tiempo contiene en sí mismo criterios de adecuación y verdad del conocimiento: el hombre debe probar la verdad, la actividad y poder, y la universalidad de su pensamiento en la práctica.*²⁶⁴

La filosofía hegeliana enseñó a sus sucesores que el ser de las cosas solo puede ser estudiado como un producto social. Tanto el mundo de los objetos, así como la *res cogitans* o “sustancia pensante”, están vinculados gracias a la cristalización de procesos materiales y racionales cuya raigambre común es la historia compartida de la humanidad y la tensión dialéctica que surge en esta. La fórmula cartesiana “yo pienso”, queda totalmente corta. La propuesta hegeliana conlleva a vincular tal actividad cognitiva con la variopinta amalgama de ritos, usos, costumbres, y representaciones socialmente compartidas que nutren al pensamiento. El espíritu hegeliano, como ya se ha venido sugiriendo, no es un alma incorpórea, sino toda aquella actividad humana compartida en las diferentes colectividades y que se sublima en las instituciones sociales, políticas, jurídicas, normativas, religiosas y económicas. Asimismo, toda actividad teórica y práctica es un proceso compartido, intersubjetivo y ligado a redes complejas de interdependencia de las cuales el ser humano singular no puede huir. Rosental resumiría toda esta cantidad de aseveraciones de la siguiente forma: “el hombre individual, por ejemplo, no existe al margen de sus relaciones con otros seres humanos, como no existe tampoco un átomo, individualmente considerado, que no se galle en relación con otros átomos”²⁶⁵. El reconocimiento de la otredad como acción cualitativamente superior a la irrisoria animalidad, convierte a los hombres en creadores activos de un entramado completo

²⁶⁴ Aleksei Nikolaevich Leontyev, *Activity and consciousness* (Pacífica, California: Marxist Archive, 2009), 40. Traducción propia.

²⁶⁵ Mark Moisevich Rosental, *Las categorías del materialismo dialéctico* (México: Editorial Grijalbo, 1960), 3.

y complejo de símbolos y tareas prácticas e ideológicas con una coherencia interna. Según el estudioso del lenguaje Valentín Voloshinov: “Todo signo ideológico no sólo aparece como un reflejo, una sombra de la realidad, sino también como parte material de esta realidad”²⁶⁶. Las labores humanas se materializan en grandes constructos mentales y materiales que son sostenidos por creencias compartidas.

Norbert Elías y Karl Marx, aunque temporalmente estaban bastante distanciados, convergieron en que Hegel fue una figura de capital importancia para los estudios sociológicos. El primero de ellos adujo: “Hegel se preocupaba por el hecho de que de los planes y de las acciones de los hombres surjan muchas cosas que ninguno de ellos había pretendido en sus acciones”²⁶⁷. Por su parte, el padre del materialismo dialéctico, en su obra *18 Brumario de Luis Bonaparte*, después de haber realizado una sucinta introducción a la filosofía de la historia de Hegel, ratificó: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”²⁶⁸. Ambos estudiosos de la realidad social llegaron a una suerte de consenso tácito gracias a Hegel: no existen actos puros del pensamiento, ni ideas desgarradas de sus condiciones sociohistóricas, ni voliciones que se den disgregadas del despliegue del ser social. La *praxis*, por ende, es algo que se presenta a la par que cualquier clase de conceptualización, por más prolija y prístina que esta exhortación mental parezca.

La influencia de Hegel fue muy clara en el campo de la psicología. Vygotsky no dudó que el lenguaje tuviese un carácter dialéctico:

*Todas las funciones psicointelectivas superiores aparecen dos veces en el curso del desarrollo del niño: la primera vez en las actividades colectivas, en las actividades sociales, o sea, como funciones intersíquicas; la segunda, en las actividades individuales, como propiedades internas del pensamiento del niño, o sea, como funciones intrapsíquicas.*²⁶⁹

Al igual que Hegel, para Vygotsky el pensamiento está en el lenguaje, y, por ende, en las formas y símbolos colectivos en los cuales se significan los objetos del mundo externo y los procesos internos y subjetivos del hombre. Estos símbolos son introyectados por los infantes y, en general, por las personas, para que cualquier sujeto perteneciente a una comunidad cohesionada a través de las mismas convenciones sociales, ritos y prácticas en común, pueda operar a gusto teniendo como horizonte propio de comprensión a su propia actividad atañida a las actividades socialmente constituidas y reproducidas a nivel individual y comunitario. En resumidas cuentas: no hay ningún lenguaje que se haga en soledad, pues este es la exteriorización de la conciencia social. El individuo, entonces, aparece como resultado de

²⁶⁶ Valentín Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009), 28.

²⁶⁷ Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económico, 1975), 450.

²⁶⁸ Karl Marx, *18 Brumario de Luis Bonaparte* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2003), 13.

²⁶⁹ Lev Vygotsky, *Psicología y pedagogía* (Madrid: Editorial AKAL, 2011), 36.

todos y cada uno de los compromisos existenciales que vaya adquiriendo en su ejercicio de reconocer a los otros. Una palabra emitida por un individuo no es solo una palabra, mucho menos una concatenación de fonemas irracionales, más bien, es una estructura de sentido nutrida por una totalidad articulada de significados aceptados culturalmente e interrelacionados unos con otros. Así, una herramienta de trabajo tampoco es materia inerte, sino la mediación universal entre la individualidad operante y el espectro social que condiciona y direcciona a la acción particular y a la ejecución de ciertas tareas que son reconocidas como útiles y necesarias.

Hegel desarrolla toda la dialéctica del señorío y la servidumbre para enseñar de qué manera la cognición humana tiene como un trasfondo sumamente importante la práctica social y las representaciones construidas culturalmente. La verdadera autoconciencia es un producto colectivo que no puede lograrse si el sujeto se encierra en su existencia individual. El ser humano como producto del espíritu, fin y medio de este, existe gracias al reconocimiento mutuo, en donde defiende su libertad y establece su propio lugar en el habitáculo común de todos los hombres.

En la dialéctica del señorío y la servidumbre, dos subjetividades autoconscientes se encuentran y entablan una lucha a muerte. Una percibe a la otra como una amenaza, y antes del encuentro conflictivo, cada autoconsciencia se veía a sí misma como la medida de todas las cosas. Hasta ese momento álgido y turbulento, los sentimientos y emociones individuales eran el estándar objetivo por el cual cada individuo evaluaba su propia experiencia en el mundo. Una conciencia independiente y disgregada de los demás, se ve a sí misma como la medida divina de toda verdad, por ello es bastante complejo cuando se encuentra con otra manera de ver y habitar al mundo y debe medirse ante este choque con toda la fuerza necesaria. Los seres humanos no solo precisan dimensionar al otro como un ser vivo diferente, sino que requieren el reconocimiento social y simbólico de la alteridad. Hyppolite resume este punto: “Los hombres no tienen, como los animales, el deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconsciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconsciencia”²⁷⁰.

Ambos individuos de actividad consciente luchan ahora, no solo por establecer su visión del mundo como realidad única para sí mismos, sino, y aún más importante, para el otro. Cada conciencia pugna por hacer valer su postura sobre la otra. La lucha empieza, pues, como una contienda mortal; sin embargo, el vencedor perdona la vida del derrotado, a quien subordina y lo deja existir en su misma realidad para que brinde al mundo un testimonio fidedigno, objetivo y externo sobre la calidad del nuevo amo. Este último punto es ampliamente trabajado por las relecturas decoloniales que se hacen de la teoría del señorío y la servidumbre de Hegel. Vale la pena traer a colación un ejemplo. Usando la terminología hegeliana, Gilroy exhibe que la perspectiva del esclavo/siervo “emerge en la especialmente aguda conciencia

²⁷⁰ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura*, 105.

de la vida y la libertad de ambos nutridas por el terror mortal del esclavo frente a la soberanía de su señor y la continua amenaza de muerte latente a lo largo de su vida”²⁷¹.

El vencedor es señor y el vencido adquiere la calidad de siervo en relación a este. A raíz del desenlace de esta lucha, el vencido reconoce que su existencia no es la medida absoluta para todas las cosas, pero el vencedor se subsume en la idea de que su visión de mundo es la única válida. El señor expresa su deseo de manera inmediata, sin negación, el esclavo, por su parte, debe mediar entre su subjetividad y la realidad: “El amo expresa la tautología del yo = yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo”²⁷².

Cada conciencia tiene un deseo innato por descubrir verdades objetivas y adquirir tanto poder como sea posible. En el encuentro con el otro, cada conciencia debe ratificar su papel en el escenario de la historia universal a partir de un canon externo: el reconocimiento de los demás. El siervo, después de culminada la lucha, irónicamente comprende más sobre el mundo y sobre sí mismo que el mismísimo señor. Al salir a Vante sobre su contrario, el amo reconoce su señorío sobre su subalterno, pero aún no ha dado el paso crucial para humanizarse: no ha reconocido que él mismo no es dios. El esclavo, por su parte, sabe y reconoce que su papel en el mundo es finito. Al verse reducido a ser un objeto, el siervo sabe que su lugar en el cosmos es limitado. El esclavo anticipa la fragilidad inherente de la vida, y se da cuenta que necesita de los otros para la consecución de su subsistencia. El esclavo forja el mundo a través del trabajo y del reconocimiento del otro. Mediante su voluntad consciente, el siervo transforma la realidad natural, con las herramientas, edifica los objetos que perpetuarán su subsistencia y rompe con la inmediatez meramente animal. No destruye a las cosas mediante el trabajo, sino que vehiculiza su deseo: su hambre particular, su sed particular, son ahora de carácter universal, pues requiere enarbolar un entramado complejo de relaciones simbólicas para satisfacer su existencia natural.

La actividad productiva del siervo convierte al mundo, antes hostil, en un mundo humano, Mediante este ejercicio práctico, el subalterno niega dialécticamente la realidad externa. Negar dialécticamente implica suprimir la condición contingente de la cosa externa para sublimarla en un objeto aprehensible y trabajable, socialmente reconocido. El señor o maestro no reconoce la potencia humana del trabajo, por ende, “si el Amo ocioso es un obstáculo, el Esclavo, laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador”²⁷³. El siervo es consciente del movimiento dialéctico, sabe que las cosas no son incólumes y monolíticas, sino que pueden ser transformadas y devienen como objetos útiles en la medida en que la sociedad avanza y progresa en la conciencia de la libertad. Trabajando, el esclavo se convierte en amo

²⁷¹ Paul Gilroy, *The black Atlantic. Modernity and double consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 55. Traducción propia.

²⁷² Jean Hyppolite, *Génesis y estructura*, 107.

²⁷³ Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* (Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1982), 8.

de la naturaleza. “En el mundo natural, dado, elemental, el Esclavo es esclavo, del Amo. En el mundo técnico, transformado por su trabajo él reina -o por lo menos un día reinará- como Amo absoluto”²⁷⁴. El siervo debe articular el mundo del lenguaje, el conocimiento racional y el trabajo para trascender lo que está dado. El subalterno produce un mundo objetivo, de costumbres y saberes que permanece en el tiempo, el señor, por otro lado, se somete a sí mismo a un placer desmedido y evanescente, un goce perezoso. Hegel infiere:

*El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, desaparecer demorado o aplazado [desaparecer embridado o demorado para que no se vaya como desaparecer], o lo que es lo mismo: el trabajo forma (da forma al objeto) [es decir, la negación del objeto en que el trabajo consiste, queda ahí]. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de ese objeto, y en algo que permanece, precisamente porque para quien trabaja el objeto tiene autonomía*²⁷⁵.

Los papeles ahora se empiezan a trastocar: el esclavo es sometido a nivel físico, pero el señor no puede hacerse de su espíritu y de su dignidad. A través de su servidumbre, el siervo se ha emplazado un lugar dentro del mundo, del cual él es consciente. Mediante su trabajo, ha edificado la cultura material y moral. En cambio, el señor está inmerso en su propio deseo, no sabe nada de la realidad. El amo, a partir de este momento, sabe que su lugar en el mundo depende de la relación que ha establecido con su subordinado. “El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora. Para el amo lo que vale es la negación que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo que vale será la producción, es decir, la transformación del mundo, que es un «goce retardado»”²⁷⁶.

La brillantez de la tesis hegeliana radica en entender que la verdadera autoconsciencia solo puede ser adquirida gracias al proceso del reconocimiento mutuo. Tal reconocimiento nos ofrece un horizonte vivencial en donde nuestra individualidad subjetiva se ve refrendada por una prueba externa y objetiva. Es solo a través de la relación con los demás, que podemos construir una imagen férrea de la realidad y de nosotros mismos. Cada vida individual se reviste de un cariz espiritual siempre y cuando el sujeto esté plenamente consciente de su papel en el desarrollo histórico.

El esclavo se cultiva a sí mismo y comprende su papel en el trasegar histórico. Este “se trasciende, entonces, trabajando; o si se prefiere, se educa, se "cultiva", "sublima" sus instintos al rechazarlos”²⁷⁷. Mientras que el siervo construye al mundo objetivo, también estructura su propia conciencia y educa su deseo y su voluntad. A través del trabajo, el hombre se vuelve espíritu encarnado, momento histórico y despliegue de la libertad. Quien fuese discípulo de Husserl, el holandés Fink, puso de manifiesto esta enseñanza de Hegel de la siguiente manera: “El trabajo es formación, no solo en la medida en que transfigura el ente

²⁷⁴ Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 9.

²⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 299.

²⁷⁶ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura*, 107.

²⁷⁷ Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 14.

existente ante los ojos, en que lo forma, sino en la medida en que la vida formadora, en ello, se hace a sí misma objetiva”²⁷⁸.

Hasta este momento, el espíritu se ha realizado de manera no del todo consciente. Éste se ha explayado a lo largo y ancho de la historia: ha construido un mundo objetivo, ha superado la inmediatez con la naturaleza, ha ido más allá de su animalidad y de los meros datos sensibles para proyectar su deseo de una manera perdurable, pero aún no es consciente de sí mismo, ni se ha encontrado a sí mismo en todo el conjunto de lo que corresponde a la existencia humana.

Es bastante claro que para Hegel la esencia de lo humano no está disgregada de la existencia del hombre concreto. La totalidad del espíritu se desarrolla en el camino recorrido por el ser humano de carne y hueso a través de la historia, y el Concepto o Idea se devela solo en este caminar. La teoría del conocimiento en Hegel es también una antropología filosófica y un tratado sistemático sobre la existencia de Dios. En antropología porque “quiere describir la esencia integral del hombre, esto es, todas las posibilidades humanas (cognitivas, afectivas, activas). Una época, una dada cultura no realizan en acto (efectivamente) sino una sola posibilidad”²⁷⁹. Es teología porque es el conocimiento que Dios tiene sobre sí mismo, “por doquier impera la estricta interdependencia objetiva de la cosa misma, que es lo que se mueve: la necesidad del concepto, del logos divino, del espíritu absoluto”²⁸⁰.

La libertad, en este orden de ideas, no consistiría en que el esclavo se desprendiese del yugo del amo, o que ambos se desvincularan de la naturaleza. Esto es un absurdo. La libertad es la unidad del ser en-sí y para-sí, es decir, la concatenación del pensamiento con la sustancia, de la voluntad con la reflexión y del trabajo con la actividad cognitiva. La libertad es algo que solo se realiza en este mundo terrenal en el progreso social y ético de los pueblos. Para poder avanzar en la toma de conciencia sobre la libertad, el pensamiento debe de pasar por varios estadios.

Primeramente, la conciencia estoica, como fase primigenia, es solo el pensamiento hundido en sus propios conceptos. A partir del trabajo, el proceder estoico ha recreado una imagen de la naturaleza que solo corresponde a sus propias representaciones sin contenido, es una conciencia abstracta y ahistórica. De ahí deviene en conciencia escéptica, que es la segunda figura que se sitúa en esta dialéctica del señorío y la servidumbre; por una parte, la autoconciencia es universal, se basta a sí misma, pero, por otro lado, es contingente y múltiple y siempre encuentra un mundo externo como obstáculo, “y, por ende – señala Hegel - la igualdad que consigo guarda lo desigual]. Y precisamente en todo ello, esta conciencia en lugar de ser una conciencia igual a si misma [en esa su certeza y ataraxia] sólo es en realidad una confusión y lio totalmente contingentes, el vértigo de un desorden que una y otra vez

²⁷⁸ Eugen Fink, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu* (Barcelona: Editorial Herder, 2011), 233.

²⁷⁹ Alexandre Kojève, *Dialéctica del amo y el esclavo*, 18.

²⁸⁰ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona: Editorial Herder, 1974), 500.

vuelve a engendrarse a sí mismo”²⁸¹. Finalmente, se da paso a la conciencia desgraciada que ha opuesto la subjetividad contingente y temporal frente a una subjetividad abstracta y absoluta que lo rebasa, que bien podría ser el Dios cristiano medieval. La medievalidad es la devoción absoluta y la sumisión ante ese gran Otro que es la conciencia divina.

Después de haber explicado cómo la negación dialéctica va superando cada uno de los momentos particulares de la conciencia, Hegel propugna por mostrar cómo surge la noción ética de una comunidad. A través de la figura de Antígona, Hegel se propone a observar cómo se despierta la conciencia y el sentimiento ético en el ser humano. Para Hegel *La Antígona* de Sófocles, era "una de las obras de arte más sublimes, en todos los respectos, de todos los tiempos."²⁸² La fascinación de Hegel por esta tragedia es bastante evidente, pues la trae a la vida en varias de sus obras en aras de explicar diversos elementos de su sistema filosófico.

Antígona es una bisagra entre el final de la segunda sección, titulada como “Razón”, y el inicio de la tercera parte de la obra que recibe el nombre de “Espíritu”. Este tránsito de la autoconciencia hasta el espíritu, enseña cómo la racionalidad humana no es únicamente reducible a un saber teórico o a un “saber sobre las herramientas cognoscitivas”, sino, más bien y de manera más completa, esta se vivifica en la relación que el hombre establece con sus semejantes, con los principios morales que se yerguen al interior de su alma y con la ley como objetivación sociohistórica de los ideales reales y pragmáticos que fungen como marco estructural que prefigura el accionar, sentir y pensar de los individuos adscritos a una comunidad viva. Así, Hegel resolvió la disyuntiva kantiana entre la razón teórica y la razón práctica, superando los paralogismos de la mera razón que hacían imposible localizar al hombre cognoscente y actuante en un plano existencial complejo y articulado.

Hegel define de una manera simple el problema que percibe en *Antígona*:

*La ley pública del estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano: la mujer, Antígona, tiene como pathos el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad. Combatiendo contra la propia ciudad natal, Polinices había caído ante las puertas de Tebas, y Creonte, el soberano, amenaza con la muerte, mediante una ley públicamente difundida, a quien dé el honor de la sepultura a aquel enemigo de la ciudad. Pero Antígona no puede aceptar esa orden, que sólo afecta al bien público del estado, y cumple como hermana con el sagrado deber de sepultura por la piedad de su amor hacia su hermano. Invoca entonces la ley de los dioses; pero los dioses que ella venera son los dioses subterráneos del Hades, los internos del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses de la luz de la vida libre y autoconsciente del pueblo y del estado*²⁸³.

²⁸¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 311.

²⁸² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética* (Madrid: Akal, 1989), 341,

²⁸³ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, 357.

Acá la conciencia choca entre dos formas legales que están fundadas en la divinidad: el derecho de la familia, que en el siglo XIX estaba atribuido a una suerte de matriarcado, y el derecho del Estado, cuya potencialidad viril encarnaba el sentido el deber impuesto por los hombres. El juego dialéctico radica acá en la oposición entre la comunidad política y la familia.

Es bastante diciente que para Hegel el conflicto no descansa en móviles psicológicos. Sería absolutamente inadmisibile escarbar en la intencionalidad de Antígona y aducir que lo que la moviliza a la acción es el amor que pueda sentir por su ser querido, el mismo despropósito sería ahondar en el corazón de Creonte y colegir que su negativa se deba a la terquedad o al afán del poder. Por el contrario, la aserción hegeliana dictamina que ambos están emplazados en el terreno de lo objetivo. Antígona, afincada en el derecho materno, ve con indignación la imposibilidad de darle sepultura ritual a su hermano, pues esto trastoca el orden divino; por su parte, Creonte cree estar timoneado por los intereses del gobierno que debe regir con igualdad sobre todos los habitantes de la ciudad, sin atender a presiones particulares o inclinaciones netamente personales²⁸⁴.

Lo individual en estos dos personajes, obviamente refleja la multitud de elementos que se enraízan en el alma humana, los sentimientos más nobles, así como los más funestos²⁸⁵. No obstante, esta individualidad, tanto en Antígona como en Creonte, se presenta a sí misma como una individualidad ideal, es decir, que encarna lo universal, lo que rebasa la existencia singular e inmediata de los personajes puestos en escena. Son seres humanos de carne y hueso, pero cuando hablan y proceden a actuar, sus palabras y acciones exteriorizan “su esencia íntima demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente el pathos al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal”²⁸⁶.

A partir de estas ideas, necesariamente decantamos en que los móviles de Antígona y Creonte no son psicológicos, sino éticos, entendiendo la ética en sentido hegeliano como la Idea incardinada en la comunidad e introyectada por cada uno de sus miembros. Sin embargo, el juego trágico no solo reviste pare Hegel una disputa de convicciones morales, sino que es preciso adentrarse en el espíritu de la obra para analizar cuál de los principios que mueve a cada personaje es superior al otro. Solo de esta forma, podría determinarse quién es inocente y quién es culpable.

En el capítulo V de la *Fenomenología*, Hegel introduce la figura ética del sujeto que “legisla y examina leyes”. El rasgo primario de esta forma de la subjetividad es que la persona distingue entre el contenido objetivo de su acción, y la fundamentación subjetiva de su

²⁸⁴ Julián Marrades Millet, *HEGEL SOBRE ANTÍGONA: LA RAZÓN DE LA MUJER*. <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/33688/Hegel%20sobre%20Ant%c3%adgona.pdf?sequence=1>. 258

²⁸⁵ Julián Marrades Millet, *HEGEL SOBRE ANTÍGONA*. 259.

²⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), 425.

voluntad. La razón abstracta kantiana, que se daba leyes a sí misma bajo el supuesto de la existencia de Dios y la posibilidad de traer a la tierra al mundo extracorpóreo, es reemplazada por el sujeto ético que obra de manera particular/concreta y universal, pues el contenido y la conciencia adquieren el cariz de identidad. A esta figura de sujeto ético corresponde Antígona. Fácilmente, el sujeto abstracto del deber puede caer en arbitrariedad, porque su desvinculación del mundo material y de la realización objetiva de sus intenciones, de todas maneras, está condicionada por la manera en la que sus argucias extraterrenales puedan bajar hasta el mundo de los vivos. Es imposible desgajar al hombre de las herramientas que emplea para materializar su voluntad. El filósofo de Stuttgart ve en la ciudad-estado griega un momento histórico de la humanidad en donde se volvió factible vincular la universalidad de la ley objetiva con la voluntad subjetiva.

No es sino hasta la *polis*, que es la obra de arte que el ser humano hizo de sí mismo, que se superó la escisión entre el ser y la conciencia. Hasta ahora, las diferentes figuras del espíritu son solo abstracciones de este. La certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la autoconciencia, y la razón, estaban encasilladas en el utillaje mental del individuo, hasta que el espíritu se hizo mundo y estas figuras se colocaron como arte y parte de la realización sociohistórica del hombre. Son “figuras de un Mundo”²⁸⁷, y tal mundo es entendido como la obra consciente de un “nosotros”.

Hegel describe a la *polis* griega como una sustancia ética viviente, esto significa que es una comunidad de individuos singulares atañidos los unos a los otros por compromisos universales. Se llama sustancia ética porque estos compromisos están cristalizados en las leyes e instituciones de índole consuetudinaria, que son el contenido de unas costumbres que se sabe no son arbitrarias ni contingentes porque proceden de la divinidad. Sustancia ética e individualidad armonizan porque el individuo siente dentro de sí la potencia de lo universal²⁸⁸.

La exposición hegeliana de las figuras de la conciencia dista de ser algo enteramente lineal, pues constantemente está retrocediendo en la historia para enseñar de qué manera en tiempos pretéritos había superaciones de formas inertes a las cuales de había volcado la racionalidad moderna. Así, para él el sujeto ético transparentado en el héroe trágico, bien podía ser un arquetipo que coadyuara a superar el egoísmo del “yo” moral kantiano, encerrado en sus propios prejuicios y desentendido de los vejámenes sociohistóricos. El individuo sabe que su propia realización es la de la sustancia ética, que es deseada y añorada por él. Lo universal es el germen de lo individual, y lo individual entronca sus afectos en la dura estructura univiversal.

Antígona, en tanto arquetipo del héroe trágico, ve como indivisa tanto la voluntad interna como la realización objetiva a través de las fórmulas rituales y la *praxis* religiosa que incrusta sus garras en la tradición. Para ella, el deber de enterrar a Polinices no acaece únicamente

²⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 261.

²⁸⁸ Julián Marrades Millet, *HEGEL SOBRE ANTÍGONA*, 91.

como una convicción personal, sino como la necesidad de sublimar en la materia la voluntad expresa de la comunidad prefigurada desde lo sagrado y trascendente. El deseo singular de Antígona no es más que el deseo de la costumbre, de lo universal, el deseo del derecho gineocrático arcaico. Realmente no existe un desdoblamiento entre la identidad subjetiva, o sea, la unidad del “yo” con su pensamiento frente a la objetividad de la esencia: el querer, el anhelar, el desear, y el obrar, constituyen toda la unidad que cobija al ser con la conciencia. Antígona hace su aparición en escena como: "figura celestial inmaculada que conserva en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia."²⁸⁹

La grandeza del héroe trágico se dibuja porque este no es solo una voluntad o un querer aislados, sino, más bien, la voluntad y el querer son rasgos exteriores del ser, de la sustancia ética. En otras palabras, lo magnánimo del héroe trágico es que “es”; por excelencia tiene una condición ontológica que lo vincula con su historia, sus costumbres y su comunidad. Cada una de sus acciones no es producto del ingenio individual únicamente, sino explicitaciones del ser. La libertad, en este orden de exposición, significa afrontar el destino y elegir siempre y de manera autónoma a lo universal por encima de lo particular.

Ahora, no hay que perder de vista que la raíz del drama para Hegel es el conflicto entre la familia y el Estado. Al interior de la *Fenomenología*, ambas son sustancias éticas con su propia estructura y sus propias leyes. En el Estado, el individuo es reconocido como sujeto público consciente de su obrar en tanto perteneciente a la comunidad; por otro lado, la familia está configurada a partir de las redes de parentesco y los lazos sanguíneos. El vínculo ético más genuino al interior de la familia se da entre hermano y hermana, porque no están movidos por la pulsión sexual como el esposo y la esposa, ni por la dependencia como el hijo con el padre. Al momento de morir, el Estado deja de hacerse cargo del difunto y esta pasa al reino familiar, al panteón de la familia y al conjunto de los ancestros. El rito fúnebre, como símbolo del retorno hacia la naturaleza, garantiza que el fallecido no esté sometido a las intempestivas a inconscientes potencias cósmicas. En la acción ritual, se "desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y destruirlo."²⁹⁰ Esta ley divina, cuya consumación está a cargo de la hermana, no se encuentra explícitamente en la *polis*, que es el arquetipo de comunidad guiada por los dioses celestiales, sino que se encuentra en el subsuelo de la conciencia, en el reino de los muertos, en el retorno a la tierra primigenia. El conflicto trágico se desarrolla cuando ambas individualidades valen por su propio derecho y el criterio objetivo de verdad es menos que inexorable y bien cimentado: Creonte se niega a enterrar al enemigo público y Antígona se presenta como lugarteniente de la ley divina que existe desde el principio de los tiempos.

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 261

²⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 264.

El sentido de lo trágico, además, es también que cada uno de los personajes está movido por una ley ética que subsiste, tiene peso y realidad no-subjetiva por sí misma, y el cumplimiento de la voluntad de una de las partes, lógicamente desencadena en que la parte que lleve la razón también estaría cometiendo un delito.

Hegel era un fuerte crítico del individualismo del sistema capitalista. Él mismo aseguraba que éste tenía su momento más álgido en la extrema división social del trabajo, que se había hecho cargo de atomizar a los sujetos, convirtiéndolos en individuos desgajados del movimiento general de la colectividad. El individuo enajenado, queda sumido en sus propias representaciones y sólo percibe a la realidad como la parcialidad que él mismo ocupa. Hegel hace uso de la figura del “reino animal del espíritu”. “Lo que parece tener Hegel en mente es el mundo moderno de la superespecialización, en el que los individuos realizan actividades extraordinariamente estrechas, a menudo sin ningún sentido de por qué hacen lo que hacen, o del significado más amplio de sus actos”²⁹¹.

El individuo tiene realidad y validez porque está circunscrito a la cultura. El individuo que tiene cultura se extraña a sí mismo del ser natural, por tanto, no es ya un animal cualquiera. La cultura le brinda la amalgama de posibilidades para su propia realización, para solidificar sus deseos y ser artífice de todo aquello que constituye a la realidad. Lo que pareciera ser el trabajo egoísta de individuos aislados, es la realización histórica de la sustancia, que entreteje redes de interdependencia y cooperación. Hegel asume que la vida animal es una universalidad encerrada sobre sí misma, sin el elemento del reconocimiento:

*Así como la indeterminada vida animal insufla su aliento al elemento del agua, del aire o de la tierra (...) a su vez a principios más determinados [los hábitat de cada especie], se zambulle en ellos todos sus momentos, pero, a despecho de la restricción que representa el elemento, ella mantiene todos esos momentos en este poder y conserva su unidad, y como esta organización particular tal como la organización particular de que se trate, es decir, en forma de determinada organización particular o en términos de esta determinada organización particular, y como esta organización particular, digo, sigue siendo la misma vida animal universal*²⁹².

Las modernas neurociencias terminaron por darle la razón a Hegel: incluso los mecanismos físicos que tienen su habitáculo en el cerebro, nada más se suscitan y adquieren existencia efectiva cuando el ser humano racional, histórico y sintiente se relaciona con los demás: “En el contexto social, la percepción de una acción significativa y dirigida a un objetivo conduce a una activación neuronal específica, independientemente de si la acción la realiza el propio

²⁹¹ Glenn Alexander Magee, *The Hegel dictionary* (India: Replika Press, 2010), 236.

²⁹² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 497.

sujeto o si otro actor lo observa”²⁹³. La acción significativa realizada por otra persona queda codificada en las neuronas para ser replicada posteriormente.

En resumidas cuentas: mientras el hombre más ahonde en la naturaleza de la realidad, más conocerá sobre sí mismo y sobre la constitución ontológica que lo sitúa como participante del género humano; por otro lado, mientras más se conoce a sí mismo, es capaz de abarcar más conocimiento sobre la constitución inherente del universo. Thomas Nagel recopila lo que es el idealismo absoluto de la siguiente manera: “La inteligibilidad del mundo no es ningún accidente. La mente, desde este punto de vista, está doblemente referida al orden natural. La naturaleza es tal como da lugar a los seres conscientes con mentes y es tal como es comprensible a tales seres”²⁹⁴.

2.4. El lenguaje: el espíritu que se reconoce como objetividad

El lenguaje es el espíritu que, por su propia fuerza, se pone delante a sí mismo, se ve a sí mismo en una realidad objetiva²⁹⁵. La potencia creativa del pensamiento espiritual existe a través del lenguaje como intelecto; facultad cognitiva y práctica que se explyea en el reino de la historia de los hombres. Para ejemplificar esta certeza hegeliana sobre el lenguaje, me voy a servir de el ejemplo de un hombre que se dispone a conducir un automóvil. Antes de si quiera accionar el motor con la ayuda de un botón o una llave, el cuerpo del sujeto en cuestión debe de adecuarse al asiento del vehículo, es decir, ha amaestrado su constitución corpórea y fisiológica para acoplarse a las necesidades que van surgiendo; mucho antes de emprender el camino con el coche, nuestro sujeto ha introyectado las normas de tránsito, las señales viales (que representan un conjunto de reglas y dictámenes cuya finalidad estriba en el bienestar general de todos los que desarrollan sus cotidianidades en las calles); nuestro conductor ha direccionado su pensamiento, sus emociones y su voluntad a una tarea cuyas implicaciones pueden ser mayores: quizá va camino a su trabajo, a vender su fuerza laboral, a lo mejor, también, puede dirigirse a una escuela o universidad para amaestrar su saber. Ahora, la mente singular de nuestro trabajador o de nuestro estudiante, que hace uso de las herramientas provistas por la civilización, no está en ningún momento aislada, por más que los procesos físico-químicos al interior de su cerebro sean particulares y su intencionalidad igual; este hombre esta interrelacionado con el intelecto de todos aquellos científicos, ingenieros y tecnólogos, que aplicaron su saber para fabricar un auto eficiente que supla las necesidades socialmente establecidas; nuestro conductor se halla también conectado en una red de interdependencia con los urbanistas y arquitectos que forjaron las estructuras de la ciudad en donde vive y habita, y, quizá, hasta puede llegar a frustrarse porque se presentó un

²⁹³ Igor Marchetti, Ernst H. W. Koster, “Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics”, *Front Hum Neurosci*, 8, No. 11 (2014). Published online 2014 Jan 24. doi: 10.3389/fnhum.2014.00011.

²⁹⁴ Thomas Nagel, *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa* (Zaragoza, Titivillus, 2012), 29.

²⁹⁵ Evald Ilyenkov, *Problems of Dialectical Materialism* (Moscow: Progress Publishers, 1977), 16. Traducción propia.

embotellamiento que lo puede retardar en el cumplimiento de su deber, por ende, pasan en su cabeza una recreación de imágenes que replicar las figuras ideologizadas de lo que acarrea un despido. En el lenguaje, el ser humano deja de estar imbuido en sus propias representaciones y exterioriza su existencia como un asunto público que compete a todos.

Para Hegel, tanto el lenguaje como el trabajo se extienden desde la mente hasta las sublimaciones objetivas y se interiorizan en la *psyché* singular a través del hábito y la costumbre:

El lenguaje y el trabajo son manifestaciones [exteriorizaciones, Ausserungen] en las que el individuo ya no se contiene en él mismo y se posee, sino que hace salir su interior totalmente fuera y lo da o lo entrega a otro. Y, por tanto, de estas manifestaciones puede decirse tanto que expresan demasiado el interior, como que lo expresan demasiado poco; que lo expresan demasiado, porque el interior mismo hace eclosión en ellas o rompe en ellas, es decir, no queda ninguna contraposición entre ellas y ese interior; y no sólo suministran una expresión del interior; sino que dan ese mismo interior de forma inmediata; que lo expresan demasiado poco, porque en el lenguaje y en la acción el interior se convierte en otro y, por tanto, se abandona a sí mismo al elemento de las metamorfosis que pervierten la palabra hablada y la acción ejecutada [que dan la vuelta a lo que se ha dicho y a lo que se ha hecho] y las convierten en algo distinto de aquello que ellas son en y para sí como acciones de este determinado individuo [Individuum]²⁹⁶.

El lenguaje y el trabajo ponen de manifiesto el carácter “plástico” del espíritu. La plasticidad del espíritu conlleva a entender que éste no es un ente dado, finito y acabado, como si de cualquier objeto se tratase, sino que es toda una progresión creativa que se va formando (*Bildung*) a sí misma, a través de sus propios medios. Catherine Malabou define la plasticidad del espíritu en términos del “ver-venir”, lo que quiere decir que este no es una completitud cerrada, absolutamente infranqueable, sino una realización constante:

El “ver venir”, estructura de anticipación subjetiva, posibilidad originaria del frente-a-frente, no es el mismo en todos los momentos de su historia, no ve venir de la misma manera, no tiene el mismo porvenir. La subjetividad adviene para sí misma en dos momentos fundamentales: el momento griego y el momento moderno, que comprueban, en su unidad lógica y en su sucesión cronológica, al sujeto como sustancia y la sustancia como sujeto.²⁹⁷

La sustancia que se vuelve sujeto y el sujeto sustancializado, reúne a los dos momentos de la verdad: en sí y para sí; se congrega la motilidad interna del ser originario con la subjetividad de la apercepción. El ser (*Wesen*) y la representación (*Vorstellung*) son un *continuum* expresado a nivel subjetivo y objetivo. Es en el lenguaje y en el trabajo, sostenidos y

²⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 416.

²⁹⁷ Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel: Plasticidad, temporalidad dialéctica* (Buenos Aires: Editorial Palinodia, 2016), 48.

modelados por la vida colectiva, en donde la humanidad hace plena autoconciencia de esta unidad.

A diferencia de un loro o un cuervo, que poseen órganos para reproducir fonemas similares a los de un ser humano, estos no pueden comprender las palabras que escuchan y repiten. Estos animales, a pesar de tener la habilidad física para imitar el habla, no pueden encausar su actividad dentro de una estructura lingüística compleja. El lenguaje habla sobre realidades culturales en las cuales el espíritu es partícipe y creador. El lenguaje está circunscrito a un amplio proceso histórico que sitúa al hombre en una realidad concreta, pero con todo el peso de lo universal sobre sí, mediando sobre su propia singularidad. La estructura del lenguaje es creadora de momentos excelsos y divinos que se hallan en el arte, en la ciencia y en la religión. El hombre se comprende a través del lenguaje como una herramienta del espíritu, es decir, como un agente activo:

Esta unidad del ser-para-otro (o del convertirse-uno-en-cosa) y el ser-para-sí, esta sustancia universal, habla su lenguaje universal en las costumbres y leyes de un pueblo; pero esta esencia que no se muda, esta esencia que ahí-está no es otra cosa que la expresión de la individualidad particular misma que parece oponérsele [que se diría que se le opone]; las leyes no expresan sino aquello que cada individuo particular es y hace; el individuo

no sólo las reconoce como su coseidad [Dingheit] universal objetiva [como coseidad general suya, que tiene el carácter de ser un objeto ahí], sino que se conoce o reconoce a sí mismo en ella, en cuanto singularizada [vereinzelt] esa coseidad en la propia individualidad del individuo en cuestión y en cada uno de sus conciudadanos²⁹⁸.

A raíz de esto, elucidamos que el lenguaje no es únicamente un mosaico de proposiciones lógicas que brindan un rango significativo de certeza sobre la realidad que, posteriormente, puede ser constatada a través de la prueba empírica. El lenguaje tampoco se reduce a una herramienta comunicativa. Este, más bien, es el repositorio general del saber humano adquirido hasta un momento determinado que transforma y está mediado a su vez por las connotaciones sociosemióticas que le dieron orden y estructura. Antes de poder decirse a sí mismo: “soy un yo”, se tiene que tener en cuenta que la subjetividad y lo que envuelve el campo de acción del “yo” es inadmisibile de ser concebido deslindado de la acción de un “nosotros” consciente, o sea, de una colectividad que constantemente está reproduciendo los esquemas categoriales de representación que se sitúan en unas coordenadas históricas concretas.

Podemos aseverar sobre esta base, que la manera en la que se predica sobre un objeto no es un juicio reductible al encadenamiento de un sujeto con una característica que lo distingue en tanto forma esencial. El sujeto y el predicado emanan de un mismo proto-fundamento: el espíritu como actividad productiva. Lo que se puede decir o no de tal sujeto, no es una

²⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 459.

proposición abstracta, en un mundo de ángeles, hay toda una estructura que antecede a tal formación de juicios. Aducir: “Juan trabaja en una fundidora de metal”, claramente no es exclusivamente una construcción gramatical ordenada que pretende inferir una característica de Juan. Si el sujeto “Juan” incluye en sí mismo el predicado “trabaja en una fundidora de metal” (A es B), y vamos a refrendar empíricamente tal aseveración y la encontramos como verdadera, no tiene tanto que ver con la sintaxis de la oración, sino con que la idea sublimada como un proceso mental claro que se tradujo en verbalización, tiene un contenido ontológico: Juan “es” en relación con un modelo productivo que requiere de mano de obra para tales menesteres, y, obviamente, su oficio no sería nada sin las necesidades económicas que lo solicitan y sin los adelantos tecnocientíficos que hacen plausible enarbolar técnicas cuya finalidad sea la fundición del metal.

En consonancia con esta propuesta, resulta esclarecedor para el lector el hecho de que un juicio lógico no trata tanto de lo que se demuestra a partir de las herramientas del lenguaje (el habla, la escritura), sino que es un movimiento omniabarcante que se hace carne y hueso en un determinado momento. El lenguaje expresa relaciones profundas y complejas entre las cosas y los seres humanos que habitan un mismo plano existencial. Ello acontece en la cualidad performativa del lenguaje. Por ejemplo: si yo digo que soy maestro universitario, que tengo un título profesional que me acredita para ello, el “yo” cuya génesis antecede a la fórmula “yo soy”, es una subjetividad relacional, en otras palabras, solo soy maestro porque hay un aforo de estudiantes que confía en mi criterio intelectual y que en su calidad de alumnos me vinculan a su existencia, al menos en esa faceta de su vida, como su maestro; por otra parte, el título profesional que respalda mis conocimientos, está mediado por una institución educativa avalada por un Estado que me hizo cumplir un sinnúmero de requisitos para avalarme frente al mundo como un individuo capaz. Y esto no se detiene ahí. Tales requisitos son las necesidades percibidas colectivamente por la humanidad que se tenían por dignas y útiles para ser transmitidas. Antes de poder decir con seguridad “yo, Sebastián, soy maestro universitario”, debí de anticipar todo el dinamismo de la cultura, que me ratificó en una posición para hacerme cargo de una parte ínfima de la trama completa de la libertad del espíritu. La fórmula lógica “Sebastián (A) es maestro (B)”, solo tiene tal sentido lógico si se entiende como parte de un trasegar temporal mayor. Y que yo sea A en relación a B, acarrea implicaciones muy serias. Una de ellas es que debo de pensar, actuar y desenvolverme en un espacio físico predeterminado como B, como maestro. Entonces, para ello, he educado a mi cerebro para realizar actividades motoras como agarrar una tiza o un marcador y escribir de manera legible en un tablero algunas ideas que vienen desde mi formación. Quizá, he recordado las lecciones impartidas por mis profesores del colegio o de la universidad, quizá también he visto un vídeo de divulgación científica que me pareció bueno para transmitir un saber. Pretéritamente al acto de agarrar la tiza o el marcador, he reconocido un sistema sintáctico-fonético y gramatical que es idóneo para el traspaso de conocimiento y he domesticado mi retórica en aras de que mis órganos del habla expelan palabras con un valor simbólico que facilite remitir al oyente a un mundo al cual debe de familiarizarse.

Mi “yo” no es una cosa estática: puedo percibir hoy una casa que mañana será demolida y esto no quiere decir que mis fundamentos representacionales sean falsos. Es más, son tan fidedignos que no solo están facultados para captar un objeto externo y su destrucción, sino, además, comprender las razones que tuvieron para tal acto. Ahora bien, el “yo” tampoco está sujeto a un universo de cambios insondables, pues, precisamente, que este sea un “yo” lo emplaza en una realidad de la que él toma concurso. Su libertad está supeditada a la vida física de la naturaleza (tanto interna/corporal como exterior), a las creencias sociales y a su entorno cultural.

Volvamos a la proposición: “Sebastián es maestro y sus estudiantes reciben clase de teología”. La partícula “Sebastián” (A), que corresponde con “es maestro” (B) en relación con unos estudiantes (C), bien podría expresarse como $A \rightarrow B \rightarrow C$, o sea, una consecuencia necesaria tras otra. Sin embargo, sería ridículo inferir que Sebastián imparte su lección, la deja ahí en el aire, y los estudiantes recogen sus palabras para incrustarlas en sus cerebros. Antes de ponerse al día con el tema, a lo mejor se ha entablado una sucinta conversación para saber en qué parte del temario van hasta la fecha, o quizá algún estudiante decidió presentar algunas dudas que se habían despertado en el transcurso de la semana. El maestro no dicta clases por inercia y sus estudiantes tampoco la reciben pasivamente. Lo que antecede a la formulación $A \rightarrow B \rightarrow C$ es la voluntad que encuentra un piso férreo en el lenguaje común. Incluso el sentimiento más primigenio que impulsa a las personas de este ejemplo a querer conocer algo, se mantiene firmemente a través del tiempo gracias a que pueden racionalizar su deseo. Sería más idóneo con el decurso de las ideas separar la proposición en diadas: $A \rightarrow B / B \rightarrow C$. Si nuestro sujeto en cuestión ha optado por una opción vocacional socialmente necesaria y reconocida, no es únicamente gracias al concurso de un gélido proceso de racionalización basado en la búsqueda de causas y consecuencias: “si hago esto, muy probablemente pueda abocar hacia un sustento material digno”; la racionalidad también tiene como un momento clave para su desarrollo al sentimiento, cuya función es posibilitar la propia conciencia del “yo”, pues cuando siento algo, más allá de emociones primitivas, puedo asegurar “yo siento algo”. Por otra parte, la intencionalidad subjetiva se vuelca sobre el universo de objetos que son constituidos por la conciencia y, a su vez, la conciencia se los apropia de acuerdo con su propia comprensión de estos. La segunda diada ($B \rightarrow C$) podría tomarse como la forma en la que los estudiantes moldean en su pensamiento, de acuerdo con sus convicciones y creencias, todo el contenido del saber impartido. A cada uno corresponde aprehender el saber teniendo presente a sus propias inquietudes existenciales, a sus sentimientos e intencionalidad:

Primero, ese hacer [Thun] está presente como objeto [o existe primero como objeto, y, por cierto, como objeto, tal como el objeto pertenece todavía a la conciencia], es decir, está presente como fin [o existe como fin] y, por tanto, como algo contrapuesto a la realidad que está ahí. El otro momento (el segundo momento es el movimiento de ese fin representado primero como quiescente [el fin representado primero como siendo no más que intención], es decir, la realización en cuanto relación del fin con la realidad

enteramente formal [es decir, con la realidad como realidad], y, por tanto, la representación del tránsito mismo [de la intención a la realidad], o lo que es lo mismo: el medio. Y el tercer momento, finalmente, es el objeto tal como ese objeto no es ya fin del que el agente sea inmediatamente consciente como fin suyo, sino tal como ese objeto es fuera del agente tras haber salido de él, y es para el agente como otro [es decir, como una cosa distinta del agente]²⁹⁹.

Hegel sacó a los conceptos de su ostracismo. Vinculó a los constructos mentales el ser humano con la actividad sociohistórica y le dio carne y músculos a, lo que, en otros tiempos, no eran más que rígidos esquemas osificados. Definitivamente, un acento característico de la lógica hegeliana radica en la apertura ontológica de las categorías del pensamiento, es decir, la revitalización de los esquemas representaciones del hombre, entendidos estos como parte de la dimensión existencial en donde la humanidad opera.

²⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 498.

3. Ética, derecho y religión como realización del Espíritu en la historia

3.1. ¿Hacia una sociología del Espíritu?

Como se ha logrado asimilar, Hegel rechazó de tajo cualquier intención de explicar los fenómenos humanos a partir de “información cruda” o “datos en bruto”, pues si estos no se analizaban a la luz de las diversas producciones espirituales del hombre, no serían más que contingencias que pronto se llevaría el aire³⁰⁰. Para Hegel, la esencia humana es más que sus accidentes y la sustancialidad espiritual se despliega sobre la historia y se retroalimenta constantemente de la vida de la colectividad humana. En términos generales, aquello que subyace debajo de los hechos manifiestos es lo que merece la atención³⁰¹.

Aquello que sostiene y cohesiona a los hechos, de lo cual nosotros apenas tenemos cierta noticia superficial gracias a una primera mirada ingenua, corresponde al dinamismo activo que se entronca en la propia existencia humana y, por tanto, da vida al mosaico de elementos relacionales dispuestos en el marco sociohistórico de los diversos pueblos. La dialéctica del espíritu no es otra cosa que la dialéctica de la historia. La conciencia humana está preñada de realidad, es, por tanto, esencialmente sustancia; a su vez, la sustancia es consciente de sí misma y halla su habitáculo en el campo experiencial humano. Sería inocuo asumir la vida histórica y social del hombre como una mera taxonomía, en donde el estudioso va destajando y diseccionando datos aislados a gusto; más bien, tal despliegue temporal del espíritu va reflejando su propia esencia y va dando visos del inexorable camino hacia la libertad.

La negación dialéctica, en tanto sucesión ininterrumpida de las figuras de la conciencia, arguyo, es la base constitutiva de la sustancialidad de la vida social. La sustancia ética es esencialmente movimiento y negación. Esto se puede explicar debido a que, ni la humanidad, ni su entorno comunitario, son entidades incólumes, infranqueables y ya dadas, mucho menos autónomas una con respecto de la otra; por el contrario, individuo y sociedad son un proyecto constante extendido a lo largo del tiempo; la negación espiritual como exhibición de su fuerza intrínseca, es un posicionarse constantemente y hacerse transparente en los hábitos, tradiciones, costumbres, cavilaciones científicas, figuraciones religiosas, configuraciones

³⁰⁰ M.B. Foster, *The political philosophies of Plato and Hegel* (New York: Russel & Russel, 1965), 48. Traducción propia.

³⁰¹ G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (New York: Harper and Rhode, 1967), 100. Traducción propia.

artísticas. Individuo y sociedad se presentan como unidad interdependiente; las elucubraciones racionales del sujeto no se desgajan de su mente como un producto etéreo, sino que se solidifican en las condiciones históricas objetivas; la vida social y la conciencia intersubjetiva, no aparecen como el extrañamiento de la vida del individuo, sino como una continuación de la misma que se inmiscuye hasta los poros de los seres humanos concretos y se extiende, incluso, por las dimensiones más primarias de la corporalidad.

Habiendo ya expuesto las connotaciones sociológicas o cierta filosofía social al interior de la obra de Hegel, sería plausible adherirse a la tesis de Steinberger para quien la *Fenomenología* es un estudio histórico de los modos y las estructuras de la conciencia humana³⁰². Steinberger aduce que las aseveraciones desarrolladas en la *Fenomenología* sobre lo concerniente a la progresiva ascensión de la conciencia hasta reconocerse a sí misma, pueden resultar como útiles herramientas en contra de cualquier forma de paradigma conductista, pues este último niega la posibilidad de ver los datos sociales más allá de sus manifestaciones superficiales, cuantificables y mensurables³⁰³. Un edificio de gélidos datos aparentemente objetivos sobre la humanidad relegaría cualquier potencialidad humana al automatismo; hombres y mujeres de todas las épocas se verían enfrascados en un reducido panorama de estímulos y respuestas.

Continuando con este línea de ideas, es valioso abocar a la reflexión de Lichteim, para quien la construcción hegeliana de la noción de espíritu, podría ser valiosa para las ciencias sociales, pues dejaría entrever cómo los fenómenos complejos de la mente inserta en la historia van dibujando los hechos y fenómenos sociales de diversa índole; en sus propias palabras: “Extendiendo la aproximación kantiana desde el reino de la naturaleza hacia la historia, Hegel afirma el principio gobernador de la fe idealista: la materia está organizada por el espíritu”³⁰⁴. Para Hegel el ser, la esencia, la οὐσία (*Ousia*), por consiguiente, es mente activa, pero mente intersubjetiva; anudado a esto, la sustancialidad es conciencia histórica de sí. En los propios términos de Hegel:

*La sustancia viva es el ser, el cual es esencialmente sujeto. El ser se hace verdaderamente en el proceso de posicionarse a sí mismo, o en mediar con su propio ser en sus transiciones desde un estado o emplazamiento hacia su opuesto. Como sujeto la sustancia es pura y simple negatividad. La vida verdadera es meramente este proceso de reincorporación y restitución de la propia identidad, o el reflejo de sí mismo en frente del otro.*³⁰⁵

Este proceso que se da a nivel epistemológico y ontológico devela a la conciencia los fragmentos de su propia vida y actividad en un nivel cada vez superior y más sofisticado. El trayecto que acarrea necesariamente en el propio reconocimiento de la vida del espíritu en su

³⁰² Peter J. Steinberger, “Hegel as a Social Scientist,” *The American Political Science Review* 71, no. 1 (1977): 99. Traducción propia.

³⁰³ Peter J. Steinberger, “Political action and philosophy of Mind,” *Contemporary political theory* 20, no. 2 (2021): 368. Traducción propia.

³⁰⁴ Georg Lichteim, *The concept of ideology* (New York: Vintage Books, 1967), 13. Traducción propia.

³⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, 80. Traducción propia.

propia historia tiene atañido a sí irreductiblemente un cariz metafísico. Hegel asiente en que las clásicas categorías metafísicas se presentan de forma connatural y codependiente con la acción humana y sus variopintas explicitaciones; asimismo, la inmanencia de la sustancia, es decir, su continuidad, está sujeta a cómo el ser humano va asimilando su propia existencia a lo largo de su historia. El concepto hegeliano de ser siempre debe estar acompañado de la actividad libre de autoproducción del espíritu y, en términos generales, de la vida espiritual y, ligado a esta actividad, se va postulando el autorreconocimiento de la conciencia. “La mente humana, en sí misma un aspecto básico del espíritu, conoce el espíritu y, por tanto, todas las cosas cognoscibles, sólo a través de las formas distintivas de actividad asociadas con la autoanulación, la autotranscendencia y la autocreación”³⁰⁶.

El acto de conocer nunca puede ser pasivo ni ha de quedarse sumergido en el marasmo de la impavidez, sino que es en sí mismo un camino de autoinmersión, a través del cual se avizora cómo lo interno y lo externo, el “yo” y el mundo ético, el utillaje mental y psicofísico de la conciencia, la volición, el sentimiento, y la vida corporal, están ineludiblemente unidos mediante la actividad. Para aprehender la realidad del espíritu en sí mismo y llegar al éter puro de las ideas y los conceptos, es requerido hacerse del objeto cognoscible y sumergirse en todos sus estadios, y como tal objeto no es otra cosa que el espíritu, es de imperativa necesidad zambullirse en los laberínticos espacios que pueblan la vida racional y toda su potencia creativa. Hegel lo expone de este modo: “El conocimiento demanda el abandono de la vida misma del objeto, o, lo que es lo mismo: el conocimiento demanda tener ante sí la necesidad interna, controlando al objeto y expresándole”³⁰⁷.

El conocimiento es inmersión, y tal inmersión exige comprender cómo el hombre ha construido extensas tramas narrativas sobre sí mismo, sobre Dios, sobre la naturaleza, sobre el mundo moral y las convenciones sociales. Al fin y al cabo, para Hegel el espíritu brinda la chance a Dios de revelarse a sí mismo y, más importante todavía, de emplazarse gradualmente en la vida del hombre cada vez más consciente de su propia libertad. Ahora, como sujeto y objeto salvaguardan un grado de identificación, el conocimiento progresivo del hombre y de su inmensa variedad de aspectos vivenciales, da apertura al conocimiento de la potencialidad divina que mora en la existencia humana. Los datos de la religión, el arte, la ciencia, la moral, y política, no son ajenos al sujeto, pues estos descubren ante él algunas porciones elementales de su propia esencia.

Para Raymond Plant, la existencia objetivo-subjetiva del espíritu, deviene en analizar tal singular objeto-sujeto de conocimiento como un producto eminentemente social y estructurado por la propia conciencia en el tiempo. El mundo de la religión, la vida ética, los desarrollos tecnocientíficos, las producciones del arte, no son solo reflejo de una mente que las va recreando demiúrgicamente, sino sustancialidad o fuerza espiritual, que es factible solo gracias a la capacidad única que detenta el ser humano tanto para pensar, como para

³⁰⁶ Peter J. Steinberger, “Hegel as a Social Scientist”, 100. Traducción propia.

³⁰⁷ G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, 126. Raducción propia.

relacionarse entre sí y con los productos de su propia mano y cerebro. Plant deja constancia de esto así:

*Hegel vio los problemas de la bifurcación social, personal y religiosa como la dificultad social y política central de su propia época. De ello sigue que la filosofía tomada como un todo, podría proveer soluciones a estos problemas, que él reconocía como los problemas transversales a la totalidad de su sistema filosófico; su filosofía, aunque abstracta, estaba imbuida en preocupaciones sociales.*³⁰⁸

La propuesta hegeliana se resiste a ver al ser humano divorciado de sus producciones intelectuales y volitivas y al mundo objetivo como un mero titiritero de la conciencia. La potencia espiritual creativa une los cielos con la tierra y lo divino se da la mano con lo *hylico* en la historia del género humano.

3.2. La filosofía de la historia en Hegel. El mundo profano y su devenir como el lugar del hombre-Dios

En una de las obras de juventud de Hegel intitulada *Leben Jesu*, el filósofo argumenta que el cristianismo es una superación del paganismo grecolatino, debido a que en Jesús queda instaurada la unidad no diferenciada entre Dios y el hombre, en tanto que el Hijo de Dios se convierte en el paradigma moral que atañe la inexorable ley del corazón y sus objetivaciones a nivel sociohistórico. Hegel establece: “Completamente libre de todas las barreras, la razón sin restricciones es la divinidad misma. El plan del mundo está, pues, enteramente ordenado por la razón”³⁰⁹.

Al interior de la *Fenomenología* Hegel aún salvaguarda algunos rezagos de este esquema juvenil. En el capítulo séptimo; “Religión”, sección B, intitolado: “La Religión del Arte”, exhibe la alineación trinitaria del mundo pagano como el tránsito desde Zeus, en tanto divinidad insoslayable, hacia Apolo, para finalmente devenir en la sagrada feminidad de las Erinias que son las que salvaguardan la ley divina³¹⁰. La fórmula trinitaria del mundo pagano es anterior a la Trinidad del cristianismo, al menos dentro de esta obra de Hegel, sencillamente porque según su concepción, es en el cristianismo en donde se superan el marasmo inmovilista primitivo de la naturaleza y la visión unívoca del ser humano como abstracción, y la religión, por ende, adquiere un contenido histórico puesto en marcha en la comunidad de fieles que han introyectado la norma de facilitar la puesta en marcha del Reino de los Cielos en la Tierra.

Dicho esto, cabe recalcar que la sección C de este séptimo capítulo, recibe el nombre de “Religión revelada”. Esto es, porque la vida común (*Gemeine*) de los seres humanos está

³⁰⁸ Raymond Plant, *Hegel's theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 66-67. Traducción propia.

³⁰⁹ G.W.F. Hegel, “Leben Jesu” In *Frühe Schriften I*. Eds., Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. *Gesammelte Werke*. Vol. 1. (Hamburg: Felix Meiner, 1989), 207. Traducción propia.

³¹⁰ G.W.F. Hegel, “Die Phänomenologie des Geistes”. Eds. Wolfgang Bonspien und Richard Heede. In *Gesammelte Werke*, Vol. 9. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980), 394. Traducción propia.

entroncada en la vívida experiencia de haber compartido con la divinidad encarnada. La congregación de fieles acepta a través de la fe la realidad del Dios hecho carne, pero tras su terrible muerte como negación de lo Eterno en sí, se vinculan a través de los compromisos éticos e históricos que ligan a cada miembro irreductiblemente: “esa muerte es, por tanto, la resurrección como espíritu [es decir, la resurrección de esa extrañada esencia como espíritu]”³¹¹.

En la memoria creyente de la Religión revelada queda el prolijo testimonio de la Divinidad que ha actuado, hablado, compartido, en fin, muerto y vivido, y la remembranza de tal accionar exige reactualizar esta memoria en el devenir temporal, santificar cada paso efectuado por los individuos y por la colectividad, y dinamizar la existencia en pos de la realización del Absoluto. La muerte del hombre-Dios allana el camino para que el Absoluto retorne a sí mismo: “Dios hecho hombre] sacrifica otra vez su existencia inmediata y retorna a la esencia [el hombre-Dios muerto, resucitado y retornado al Padre]; pues la esencia en cuanto reflectada en sí, eso es lo que el espíritu es (es decir, es entonces cuando tenemos el espíritu]”³¹².

La historia se predispone en la construcción de la *Fenomenología*, no solo como el lugar por excelencia en donde se realiza la conciencia a sí misma, sino como la dimensión espaciotemporal en donde Dios se pone de manifiesto a través de la conciencia humana y el trabajo espiritual de esta. Ello pareciera una reminiscencia a Jn 10, 34: “Les respondió Jesús: ¿No está escrito en vuestra ley: Yo dije, dioses sois?”. La misión humana, ergo, radica en ejecutar de forma prístina a través de la historia todo lo preciso para transparentar la irrefrenable filiación divina que se yergue desde el fondo de las entrañas y se posiciona en el mundo ético.

Para Hegel, la historia es la sustancia racional en la cual todo aquello en tanto realidad tiene su ser y su consistencia. Cabe destacar pues, que la premisa hegeliana aduce un sentido histórico universal como manifestación única de la razón que tiene su fin en sí misma. El filósofo afirmó que la “razón rige al mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido de manera racional”³¹³. Evidentemente, la atención a los hechos supone un reconocimiento de una teleología racional que se desenvuelve detrás de cada acontecimiento histórico. Con tal inferencia sobre el sentido racional de la historia, Hegel tuvo como pretensión metodológica la objetivación de las formas de estudio de la historia más allá del mero trasplante de *a priori*s subjetivos, pues, “para conocer lo sustancial se debe acercarse a ello con la razón”³¹⁴. El trasegar histórico lo hacen los pueblos a través de la marcha indeleble y universal de la libertad que tiene su receptáculo en el ímpetu y la voluntad del alma humana. Por ende, la historia universal no es la colección de datos inconexos, sino el germen que

³¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 875.

³¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 876.

³¹³ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 43.

³¹⁴ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 47.

ebulle al interior de cada acontecimiento y catapulta a cada uno de los actores al teatro universal en donde ejecutan su acto.

En consonancia con lo antes dicho, la filiación con la esencia divina es lo que hace factible el acto de explayarse a la historia del género humano. La conciencia de la libertad enraizada en la conciencia del ser divino, faculta al hombre para procurarse de las herramientas precisas para la progresión histórica y, asimismo, la anticipación de la perfectibilidad humana le incardina como un agente histórico proclive de realizarse a sí mismo en sus propios términos y en un plano experiencial concreto.

La historia universal es la marcha inexorable del espíritu hacia la libertad, hacia la conciencia de sí mismo en la conciencia individual y colectiva de los hombres. La naturaleza está relegada a un espacio y tiempo ya preestablecidos y se desarrolla de acuerdo con la necesidad interna y a la causalidad mecánica. Sin embargo, el hombre es perfectible, puede civilizar sus costumbres, educarse a sí mismo, sofisticar sus pensamientos y desarrollos tecnocientíficos para la consecución de una vida digna y perdurable. Asimismo, la libertad humana resalta como la posibilidad para fraguar instituciones socioeconómicas cuya finalidad descansa en el bienestar común, la felicidad general y el respeto del proyecto de vida ajeno en un marco legal justo. En otras palabras, la historia universal no es otra cosa que el camino seguro que sigue el ser humano hasta la instauración del Reino de Dios en la tierra:

En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales³¹⁵.

El hombre, por tanto, crea una segunda naturaleza que es su verdadero hogar y morada. Tal naturaleza es la cultural, y, por supuesto, esta se explaya en el terreno de la historia universal. Se debe tener en claro, que el trasegar histórico no es algo que se dé de la manera más prístina e impoluta posible. En la historia hay guerra, hay conflicto y contradicción, y todos estos momentos de dolor y zozobra posibilitan el despliegue de lo más magnánimo del espíritu humano y de su subsecuente perfeccionamiento y desarrollo. En efecto, “la evolución, no es, pues, un producirse, inocente y pacífico como la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con un determinado contenido”³¹⁶.

Las transformaciones sólo se dan en el plano del espíritu como conciencia, es decir, como habilidad libre y creativa, pero este progreso objetivado no corresponde a lo natural (tiempo y espacio) pues, la variación de sujetos y pueblos en el ejercicio dialéctico no demeritan que la especie como tal es algo permanente. “En la naturaleza estos distintos peldaños se separan

³¹⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 127.

³¹⁶ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 129.

unos de otros y coexisten unos junto a otros”³¹⁷, es decir, la superposición de etapas y eras supone la permanencia de las formas superiores del espíritu en la naturaleza, pero, “sólo al espíritu pensante, que comprende esta conexión”³¹⁸, está a disposición la libertad y la conciencia de sí como parte del espíritu y el transcurso racional de la historia. Está en la mente y en las manos humanas la capacidad de adecuar el mundo natural en consonancia con las necesidades históricas y adaptar todo ese entorno indómito siguiendo la voluntad que irrumpe en las silenciosas leyes de la naturaleza y las humaniza.

El hombre cumple el papel de Dios al interior de la historia universal³¹⁹. Esta tesis puede retrotraer directamente hasta el entusiasta dieciochesco de la filosofía de la historia Giambattista Vico. Para este último, el hombre solo puede dar cuenta a través de un método racional de sus propios actos encausados en el enorme caudal de la historia general de los pueblos. En este relato histórico, evidentemente, están cimentados los usos, costumbres, creaciones literarias, y manifestaciones religiosas. En palabras de Vico, solamente Dios podría brindarnos un registro fidedigno de las leyes naturales, pero el hombre racional es capaz de asirse con su propia historia³²⁰.

En los albores de la modernidad, Descartes había mostrado su negativa a brindarle un estatuto científico al estudio de la historia. El gallo arguyó que esta estaba imposibilitada para adquirir el mismo grado de certeza de las ciencias físicomatemáticas, que, según él, gozaban de un método totalmente racional y objetivo. En cambio, el pasado de los hombres se veía nebuloso y turbio y las fuentes para su estudio no contaban con un amplio grado de revalidación empírica³²¹. Ahora bien, la literatura de viajes y los contactos con mundos nuevos por fuera de la órbita del Viejo Mundo compuesto por la triada África-Europa-Asia, inscribieron en occidente una concepción moderna sobre el progreso³²². Tal progreso era concebido como un camino lineal que iba desde las formas más primitivas y rudimentarias de existencia, hasta los constructos materiales y mentales más complejos y elaborados. Hegel no era ajeno a este renovado optimismo en la fe en el progreso. Para el germano, el acento característico que dictaminaba la progresión de los pueblos era el de la consciente aprehensión de una mentalidad libre que se había de transparentar en la forma de vida de los colectivos humanos³²³.

El interés “antropológico” mostrado por Hegel, sigue la premisa fundamental de idealismo alemán que rezaba que la conciencia del hombre era proclive de encontrarse a sí misma en todas y cada una de sus producciones culturales e históricas. La mente, comprendida de una

³¹⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 130.

³¹⁸ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 130.

³¹⁹ León Dujóvne, *Curso de filosofía de la historia* (Buenos Aires: Ediciones FEPAI, 2016), 25.

³²⁰ Thomas Goddard y Max Harold Fisch, *The New Science Of Giambattista Vico* (Londres: Cornell University Press, 1948), 27-54. Traducción propia.

³²¹ René Descartes, “Discurso del método [1637]”, en *Obras, de René Descartes* (Madrid: Editorial Gredos, 2011), 104.

³²² Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Random House Mondadori, 2ª. ed., 2002), 57-80

³²³ Robert G. Collingwood, *Idea de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1952), 137-142.

manera extensa, era vista por Hegel como el agente histórico por excelencia que se hacía a la tarea de esculpir un mundo concorde a sus deseos y a su voluntad. “La historia, según su punto de vista, consistía en acontecimientos empíricos que eran la expresión exterior del pensamiento, y los pensamientos detrás de los acontecimientos —no los acontecimientos mismos— formaban una cadena de conceptos lógicamente conectados”³²⁴. Esas conexiones lógicas retroceden hasta la mente misma de Dios que las ha suscitado y desde donde éstas emergen³²⁵.

El pináculo de la libertad es el individuo humano: “en la época cristiana el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con su libertad sustancial”³²⁶. El individuo posee toda la dignidad de saberse parte de lo infinito y eterno: “lo concreto, los caminos de la Providencia son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal”³²⁷. La conciencia del hombre como individuo libre, de acuerdo con Hegel, se dio gracias a la encarnación de Dios en la historia, pues esto coadyuvó a establecer un vínculo directo entre el sujeto y la deidad. Dios se ha revelado al hombre a través del pensamiento finito de la humanidad que actúa y opera en la realidad histórica, por ello, lo divino encarnado es la esencia, la sustancia de la cual está revertida la historia universal:

*El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como un ser pensante; si se le revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de reflexión.*³²⁸

El hombre es partícipe de la obra divina cuando produce, por concurso de su intelecto y voluntad, las más magnánimas muestras de arte, literatura, conocimiento, y fe. El hombre se da a la tarea de perpetuar la esencia divina en sus logros más provechosos y excelsos. Por otra parte, lo divino también se explicita en la historia cuando el ser humano es capaz de asociarse para habitar colectivamente en conveniencia a leyes y normativas justas: “Solo en el Estado existen, la conciencia de leyes, hechos claros y, con estos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y necesidad de conservarlos”³²⁹. El estado, en este orden de ideas, no es solo un ente que regula las relaciones sociales y arbitra sobre los conflictos, sino que es un organismo vivo que inhabita a cada uno de sus miembros, que le imprime en el corazón y el semblante un estilo de vida y una manera de ver el mundo.

Un atisbo de esta visión sobre la historia ya estaba consignado en la obra de Schelling:

³²⁴ Robert G. Collingwood, *Idea de la historia*, 142.

³²⁵ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 2ad. ed., 1949), 240-244.

³²⁶ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 132.

³²⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 53.

³²⁸ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 53.

³²⁹ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, 158.

La historia como totalidad es una revelación de lo absoluto, progresiva y que se descubre poco a poco. Por consiguiente, nunca se puede señalar en la historia el lugar exacto donde, por así decirlo, es visible la huella de la providencia o Dios mismo. En efecto, Dios nunca es, si el ser es lo que se presenta en el mundo objetivo; si Él fuera, nosotros no seríamos: mas Él se revela permanentemente. A través de su historia el hombre realiza una prueba progresiva (fortgehenden) de la existencia de Dios, una prueba que, sin embargo, sólo puede completarse con la historia entera. Todo consiste en que se comprenda esa alternativa. Si Dios es, o sea, si el mundo objetivo es una presentación perfecta de Dios, o, lo que es lo mismo, de la total coincidencia de lo libre con lo no consciente, entonces no puede ser de otra manera que como es. Pero el mundo objetivo no lo es. ¿O es acaso realmente una completa revelación de Dios? Pero si el fenómeno de la libertad es necesariamente infinito, el desarrollo entero de la síntesis absoluta también es infinito y la historia misma una revelación, nunca ocurrida del todo, de eso absoluto que, con motivo de la conciencia, por tanto también sólo con motivo del fenómeno, se divide en lo consciente y lo no consciente, lo libre y lo intuyente, pero él mismo, en la luz inaccesible en la que habita, es la eterna identidad y el fundamento eterno de la armonía entre ambos³³⁰.*

La visión de Schelling y la de Hegel, en lo concerniente a la filosofía de la historia gozan de algunos puntos de encuentro que eran bastante comunes en el marco del pensamiento alemán. Para uno y para otro, la historia es el desarrollo de la conciencia a través del tiempo, que se explicita en la actividad mental y cultural de los hombres. Para ambos, asimismo, la historia es la demostración más férrea de que Dios obra un camino devuelta hacia lo Absoluto mediante el ser humano, es decir, para ambos, el hombre particular y su vida singular son la herramienta de una finalidad más elevada. Ambos concuerdan en que la racionalidad se tiene a sí misma por objeto, es decir, es cognoscente y cognoscible y, tal estatuto de cognoscibilidad solo es percibido por la manera en la que el hombre obra en la historia de forma cabal y racional.

La herencia que delegaron Kant y Fichte es prolija ante los ojos. La tradición germana sugería que el pensamiento está organizado de una manera lógica y coherente, manteniendo la unidad consigo mismo, por consiguiente, también las secuencias que presentaba la historia universal se ordenan siguiendo un plan oculto que va mostrando en los diferentes acontecimientos el fundamento lógico que los sostiene y los encausa en una línea progresiva. Kant argumentaba:

Aquello que permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino (...) eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender éste que él constituye en realidad el fin de la Naturaleza y nada de lo que vive sobre la tierra podrá representar una competencia en tal sentido³³¹.

³³⁰ Friedrich Joseph Wilhelm Schelling, *Sistema del idealismo transcendental*, 401.

³³¹ Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Barcelona: Alianza Editorial, 2009), 176.

De manera conjunta, en la filosofía del idealismo existía un acuerdo: hay un plan providencial del cosmos para llevar a la humanidad desde la barbarie y el salvajismo más agrestes hasta ser la vívida imagen y semejanza de Dios en la tierra. Este proceso de perfeccionamiento no se podría llevar a cabo con la autoconciencia de las bases y fundamentos de todo acto cognoscitivo y moral, así como tampoco sin la formación de instituciones y estamentos sociales que transparenten este carácter divino de lo humano. Siguiendo estas prerrogativas, Fichte infiere que “el universo entero de los sucesos en el tiempo es, de esta suerte, una representación esquematizada del mundo de las relaciones lógicas o conceptuales”³³².

La variopinta diversidad de pueblos, son las diferentes maneras en la que el transcurso lógico de la Divina Providencia se ha acoplado a cualquier cantidad de necesidades contextuales, geográficas y medioambientales. El espíritu humano, al menos para los idealistas, se constituye a sí mismo a través de las costumbres socialmente adquiridas para llegar hasta los principios intrínsecos de todo acto moral y cognoscitivo. Fichte y Schelling apelaban a que, a pesar de las diferencias exteriores de cada uno de los pueblos, había que retornar a la unidad primigenia para lograr una patria cosmopolita:

*Estoy divisando en el espíritu de cuyo flujo surgen estos discursos esa unidad entretrejida en que ningún miembro toma como ajeno a él el destino de cualquier otro miembro, unidad que debe y tiene que surgir si es que no queremos perecer totalmente. Yo considero que esta unidad ha surgido ya y que está ahí perfeccionada y actualizada*³³³.

Cada pueblo, siguiendo sus tradiciones y costumbres, estaba llamado por la Providencia a encontrar la autonomía y a unirse con el resto del género humano a un proyecto de orden universal. Habría que recordar que el idealismo alemán surgió en un momento histórico concreto, en donde la burguesía culta e intelectual de los principados alemanes abogaba por principios reivindicativos como la libertad de conciencia, de comercio y de propiedad. Tales ideales, que se erigieron como banderas en contra de los estamentos medievales, los fueros eclesiásticos y la servidumbre feudal, se transformaron al interior de la filosofía en una lucha constante por la libertad y autonomía del individuo. “Las teorías del progreso pueden asumir que el progreso humano es inevitable y que el proceso de la historia está determinado en una dirección ascendente, o que el hombre puede perfeccionarse, que el progreso es posible si el hombre aplica la racionalidad a las instituciones humanas”³³⁴. Es a través de la educación (*Bildung*) que el hombre progresa, pero en ese continuo ir hacia delante, también retorna sobre el fundamento divino de todo, en otras palabras, se mueve en espiral, pues, el ascenso hacia la esfera de lo divino, también le permite anticipar cosas sobre sí mismo y su propia existencia: “la Naturaleza entra tan sólo en relación con el hombre, pero no por sí misma, en relación con Dios; pues la Naturaleza no es saber. Dios es el espíritu; la Naturaleza no sabe

³³² Robert G. Collingwood, *Idea de la historia*, 131.

³³³ Johann Gotlieb Fichte, *Discursos a la nación alemana* (Buenos Aires: Editorial Orbis, 1984), 32.

³³⁴ George Iggers, *The German conception of history. The national tradition of historical Thought from Herder to the present* (Middletown, Wesleyan University Press, 1968), 36. Traducción propia.

nada del espíritu”³³⁵. La reflexión es el punto de partida y el punto de llegada; es la condición previa para conocer las verdades eternas, pero también se vuelve sobre sí misma para avizorar cómo lo absoluto se yergue en su interior.

Cada pueblo va construyéndose a partir de sus propios hábitos y costumbres, pero a pesar de las diferencias tan claramente marcadas, todos marchan hacia el mismo camino: el del perfeccionamiento moral y teorético. Hegel define al hábito, delimitado por un lenguaje aristotélico, como una “segunda naturaleza”, la naturaleza realmente humana. Dice:

*El hábito es, como la memoria, un punto difícil en la organización del espíritu; el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí, como la memoria es el mecanismo de la inteligencia. Las cualidades naturales y los cambios [proprios] de la edad, del dormir y del estar despierto, son inmediatamente naturales; el hábito es la determinidad (convertida en mecánica, en naturalidad que-está-siendo) del sentimiento, y [lo es] también de la inteligencia, de la voluntad, etc., en tanto éstas pertenecen al sentimiento de sí. El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza. Naturaleza, puesto que es un ser inmediato del alma; segunda, ya que es una inmediatez puesta por el alma, una figuración y entrenamiento de la corporeidad que adviene a las determinaciones del sentimiento en cuanto tales y a las determinidades representativas de la voluntad en cuanto corporificadas*³³⁶.

Es gracias al hábito que el alma se convierte en algo corpóreo y el pensamiento adquiere su contenido histórico. A través del hábito, los instintos se racionalizan y se controlan, las emociones se revisten de un cariz de permanencia y los sentimientos se elongan en el tiempo. El hábito adiestra ya amaestra el cuerpo y la mente. Así, Hegel pone sobre la mesa una concepción antropológica novedosa, porque asume que el ser humano es únicamente su pensamiento, sino que también están implicadas las emociones, los sentimientos y la manera en la cual todo esto se exterioriza y se objetiva dentro del plano histórico y cultural.

Gracias a las aseveraciones pretéritas, se colige que el alma convierte al cuerpo en una experiencia universal del espíritu, pues lo finito, es decir, la base común biológica, es tomada en posesión por lo infinito, el ser espiritual y su inmensa posibilidad de manifestaciones. Clarifiquemos esto con un ejemplo: todos poseemos órganos que coadyuvan a emitir sonidos que podemos decodificar como lenguaje organizado; tal lenguaje siempre dice algo sobre una realidad, ya sea esta concreta, abstracta o ficcionada con recursos narrativos. Yendo más allá, hay quienes pueden domesticar y educar tanto su voz, que van a adquirir fama y prestigio por ejecutar bellamente obras musicales. Siguiendo esta línea de ideas, la mano, incluso puede dejar de ser una mera herramienta creadora de herramientas, para alabar a Dios con pinturas sacras que tienen una composición timoneada por unos cánones estéticos que las catapultan como obras dignas de ser admiradas y hasta veneradas.

³³⁵ G.W.F. Hegel, *Escritos pedagógicos* (México: Fondo de Cultura Económico, 1991), 33.

³³⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 465.

Consecuentemente, sin el concurso del hábito, ni siquiera se hubiesen podido satisfacer óptimamente las necesidades que consideramos más inmediatas. Evidentemente, yo puedo sentir frío, calor o deseo sexual, pero la totalidad de mi ser no está implicada en estas sensaciones. Es por fuerza del hábito que puedo objetivar estas cuestiones subjetivas y valerme de los recursos heredados por la civilización y la sofisticación técnica para dejar de padecer el impropio de los elementos que arremeten en contra de mi ser natural.

Lo que habría de denominarse como una “genética cognoscitiva hegeliana”, consiste, básicamente, en exhibir cómo los impulsos y pulsiones más primigenios del ser humano, están contenidos también en las magníficas formaciones teoréticas con su aura de complejidad. Hegel mismo dice:

*Como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto, en cuanto es fantasía tiene imágenes, en cuanto voluntad fines, etc., también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al pensamiento, oponiéndolo a esas formas de su existencia o simplemente distinguiéndolo de ellas, y gana al pensar como objeto suyo*³³⁷.

La inteligencia se va constituyendo desde la intuición sensible y expresa los contenidos que esta le arroja. La inteligencia representa algo que, primeramente, estaba puesto como objeto de la sensibilidad, pero, lo arrastra por fuera de la subjetividad y lo dota de un carácter público y objetivo. Quisiera ejemplificar esto a partir de un signo tan sencillo como lo puede llegar a ser el guiño de un ojo. El emisor de un mensaje ve a un receptor con el que ha establecido una relación de camaradería, posteriormente, el emisor cierra abruptamente un ojo para indicarle algo a su compinche. Si su compinche no capta la totalidad del asunto, quizá solo piense que el emisor del mensaje ha sufrido por un objeto extraño que ha ingresado a su ojo. Pero, si por el contrario, ambos están sintonizados en un campo lingüístico similar, el receptor del mensaje entiende que ese gesto corporal representa algo más allá de un mero movimiento involuntario de los párpados. La luz que ha entrado a sus ojos y el cerebro que ha descifrado el mensaje de acuerdo con recuerdos y patrones aprendidos, son la parte más física e inmediata de todo el movimiento, pero la intención del emisor de enviar un mensaje y la disposición del receptor de decodificarlo de acuerdo a unos estándares culturales, rebasan la naturaleza inmediata de todo el acto.

La cultura, pues, está posicionada en el entendimiento y el corazón de los hombres. Es aquello que estructura significativamente todas las dimensiones de la existencia humana y le da un orden simbólico a la conducta. En otras palabras, la cultura da un significado mayor a cada acto humano, a cada pensamiento, sentimiento y acción. Dentro de la cultura de un pueblo, es factible interpretar las maneras en las que se fenomeniza el espíritu: las instituciones, normas morales, preceptos religiosos, entre otros. La cultura espiritual es

³³⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 112-113.

pública, pues no se podría inventar uno una amalgama de fundamentos culturales para su propia persona.

Hegel estaba de acuerdo con la antropología filosófica antigua, en que, si bien el ser humano era propenso de varias cosas: vicios, virtudes, justicia, perfectibilidad teórica y moral, también estaba sujeto a las vicisitudes y particularidades del medio social y de las costumbres culturalmente aprendidas³³⁸. Heródoto deja entrever bastante bien esta concepción antropológica que, desde tiempos remotos, se ha hecho un lugar dentro de la mentalidad occidental:

Si fuera el propósito de todas las naciones elegir cuáles de todas las costumbres les parecen mejores, cada una, después de la examinación, se emplazaría como la primera, es muy fuerte la persuasión de que cada una posee lo mejor (...) Todos los hombres tienen este sentimiento de que sus costumbres, con muchas pruebas, están sobre todas las demás. Cuando Darío era rey convocó a los griegos que estaban con él y les preguntó por cuánto dinero estarían dispuestos a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos replicaron que no habría precio para hacer eso. Después convocó a los Indios que eran llamados Cullatiamos, quienes devoraban a sus difuntos, y les preguntaron, con los griegos presentes y entendiendo lo que decían a través de un intérprete, qué precio aceptarían para incinerar sus muertos. Los Indios gritaron y rogaron para que parase ese discurso sacrílego. Tal es la naturaleza de la costumbre, y pienso que es válido decirlo como en el poema de Píndaro, que la costumbre es señor de todos³³⁹.

Para Hegel, cada pueblo tenía sus propias costumbres, organización de la sociedad civil, lenguaje, formaciones familiares y de parentesco, expresiones artísticas y religiosas, que constituían todas en su conjunto un organismo vivo que se posicionaba en cada miembro de la colectividad³⁴⁰. No obstante, el espíritu siempre ha sido uno y el mismo, es decir, el rudimento absoluto de la condición humana que se nutre de las experiencias sociohistóricas:

...el espíritu no es un efecto ni un ser inmóvil sino más bien el movimiento absoluto, la actividad pura, la negación o la idoneidad de todas las determinaciones fijas del

³³⁸ Martín Buber en su obra *¿Qué es el hombre?* Señala que, si bien la antropología filosófica como estudio diferenciado dentro del campo epistemológico de la filosofía había nacido en el siglo XX, tomada de la mano con la antropología científica, sí se puede hablar de “antropología filosófica” desde el mundo clásico, pues este se ocupó de racionalizar la experiencia del hombre consigo mismo y con el cosmos: “El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre. La tendencia de los griegos a concebir el mundo como un espacio cerrado en sí mismo culmina, con Aristóteles, en el sistema geocéntrico de las esferas. También en su filosofía rige esa hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido a ese pueblo vivir una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica”. Martín Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1970),.8.

³³⁹ Heródoto, *History of Herodotus* Vol. I. (Nueva York: Editorial J.M Dent e hijos, [Siglo V a.C.] 1936), libro III, 229

³⁴⁰ José Ron, *Sobre el concepto de cultura* (Quito: IADAP, Cuadernos populares, s.f.), 11.

entendimiento. No es un ser simple, de una simplicidad abstracta, sino un ser que, en su simplicidad se diferencia de sí mismo; no es un ser completo. en sus manifestaciones, una esencia que se encierra en sí misma bajo la envoltura de sus manifestaciones; pero existe en su realidad sólo por las formas determinadas de sus manifestaciones necesarias; no es, en fin, como lo concibe esta psicología (la empírica), un alma que sólo estaría unida al cuerpo por una relación exterior; es un ser interiormente ligado al cuerpo por la unidad de la noción³⁴¹.

La cultura, si bien determina cada conducta, comportamiento, pensamiento, y elucubración humana, no tiene a las personas como objetos pasivos que reciben los códigos sociales sin dilación y sin chistar. Antes que nada, la cultura hace de los seres humanos agentes activos, incluso capaces de trascender la esfera de lo que les ha sido heredado y de los constructos que le han sido dados. El hombre, no solo por naturaleza desea conocer, sino trabajar sobre la realidad y adecuarla constantemente a su pensamiento:

El hombre es una parte de la naturaleza y es naturaleza él mismo. Pero es al mismo tiempo un ser que en la naturaleza, y sobre la base del dominio de la naturaleza — tanto externa como propia—, crea una nueva realidad, que no es reducible a la realidad natural. El mundo que el hombre crea como realidad humano-social tiene su origen en condiciones independientes del hombre y es absolutamente inconcebible sin ellas, sin embargo, respecto de ellas, presenta una cualidad diversa, y no es reducible a ellas. El hombre tiene su origen en la naturaleza, es una parte de la naturaleza, y al mismo tiempo trasciende la naturaleza; se comporta libremente con las propias creaciones, trata de separarse de ellas, plantea el problema de su significado e intenta descubrir cuál es su propio puesto en el universo. No está encerrado en sí mismo y en su propio mundo. Y puesto que crea el mundo humano, la realidad social objetiva, y posee la capacidad de superar una situación dada y unas condiciones y presupuestos determinados, el hombre es también capaz de comprender y explicar el mundo no humano, el universo y la naturaleza. El acceso del hombre a los secretos de la naturaleza es posible sobre la base de la creación de la realidad humana. La técnica moderna, los laboratorios, los ciclotrones y los cohetes rebaten la opinión de que el conocimiento de la naturaleza se funda en la contemplación³⁴².

La historia universal, pues, se desarrolla como un todo, como el teatro en donde entra en escena la conciencia del sujeto. La conciencia es pensamiento a través del tiempo, hipostasiado en la materialidad social del hombre. La conciencia niega el movimiento unidireccional de la sustancia y es capaz de captar y reconocerse en la interrelación objetual al interior de la sustancia universal. “El idealista objetivo Hegel, aunque reconocía de palabra

³⁴¹ G.W.F. Hegel, *Filosofía del espíritu* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1969), 111.

³⁴² Karel Kosic, *Dialéctica de lo concreto (Estudios sobre los problemas del hombre y del mundo)* (México: Editorial Grijalbo, 1967), 45.

el carácter objetivo de las categorías, las consideraba de hecho fases o momentos del desarrollo de la idea absoluta, del espíritu universal”³⁴³. No está de más, seguir haciendo énfasis en la naturaleza activa y creativa de la conciencia. Tal cimiento de libertad no está exento de las contradicciones dialécticas y los momentos de negación que funcionan como motor de la historia.

La *Fenomenología del espíritu* es la odisea de la conciencia en la historia. En esta obra capital, se estudia el fenómeno singular de la conciencia en su individualidad y también cómo se inserta esta en la historia general de la humanidad. Existe una progresión histórica de las formas o figuras de la conciencia, es una suerte de paralelismo entre la embriología y la paleontología del espíritu, del ser pensante y actuante del hombre. La conciencia no es un punto fijo al cual se van adhiriendo predicados que dicen cosas sobre ella. Esto solo es un anticipo de la realidad, no la realidad misma. Lo verdadero de la conciencia es el automovimiento, su propia motilidad que la faculta para poner sus predicados. Es decir, aquello que ella no es, pero que constituye una parte del todo:

*La necesidad de representarse lo Absoluto como sujeto se traducen proposiciones como éstas: Dios es lo eterno, o el orden moral del universo, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero solo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan con la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado lo que nos dice lo que Dios es, lo que llena y da sentido a la palabra; el comienzo vacío solo se convierte en un real saber en este final*³⁴⁴.

Hegel era un hijo digno de la Ilustración, y, al igual que Robespierre, creía que, eventualmente, la razón lo gobernaría todo. Pero, a diferencia de los iluministas franceses, Hegel simplemente no podía avalar ninguna postura que abrazase la fe de que la razón se instauraría por sí sola, a través de la práctica, pues, esto es asunto de dogma. La racionalidad solo podrá verse implantada gracias a un proceso doloroso y desgarrador, en el que al final, el sujeto humano estaría capacitado para imbuirse en el contenido inherente de la realidad natural y espiritual (histórica). Que la sustancia se subjetivice, conlleva necesariamente a que toda realidad se inmiscuya dentro del proceso histórico. El sujeto no es únicamente un *ego* epistemológico, un “yo” como punto de partida para cualquier acto cognoscitivo, sino, además, es una disposición existencial que permite al ser humano percatarse de todas sus contradicciones, de revelar los momentos de negatividad dialéctica para ir resolviéndolos. La Razón universal es la que rige este proceso, debido a que presupone la libre posibilidad de que el ser humano configure su vida de acuerdo a los dictámenes racionales.

Ya en su obra *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel, adhiriéndose al programa de este último, se adscribió a criticar el sistema de Kant por ser una mera

³⁴³ Vladimir Afanasiev, *Fundamentos de filosofía* (Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1961), 142.

³⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 18.

propedéutica, es decir, por quedarse anclado en un análisis de los criterios de la validez de la razón. Esto, según Hegel, relegaba a la conciencia a ser solo un instrumento³⁴⁵. El saber no es una herramienta, sino, desde un principio, un saber sobre lo absoluto, en donde la divinidad que pone en marcha a todo ya está ahí latente. La historia de la humanidad es como una suerte de escalera al cielo, que hace ascender al hombre de vuelta hacia el punto de vista del Absoluto. Ahí se subsana la fractura entre el saber fenoménico y las cosas del mundo.

En la *Fenomenología*, Hegel se desmarca de Schelling. Para este último, el inicio corresponde a la certeza de la identidad entre el “yo” y el absoluto, mientras que, para Hegel, la identidad absoluta, a la vez que punto de inicio, es también el de llegada, y se llega hacia esa meta siguiendo las diversas figuras de la conciencia que se encarnan en el proceso sociohistórico. Para Schelling, la identidad de lo objetivo y lo subjetivo es una unidad indiferenciada, es decir, una fusión entre la naturaleza y los productos culturales, en cambio, para Hegel, tal unidad es diferenciada y solo se llega a esta perfeccionando las técnicas y los conocimientos brindados por la civilización. Hegel infiere:

*También el individuo... tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado... y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura universal proyectada como en contornos de sombras*³⁴⁶.

Vano resulta el espejismo trazado por Schelling, en donde el sujeto podría zambullirse de lleno y de una manera inmediata hacia las mieles del Absoluto. Hegel percibía con preocupación estos saltos de fe al vacío, pues, para él, el camino recto debía ser el de la razón realizándose a sí misma en la historia. El primer paso en la historia de la humanidad deviene cuando se desequilibra la unidad originaria con el ser natural, proceso que, de por sí, trae dolor y sufrimiento, pero que es la causa *sine qua non* podría desarrollarse dialécticamente la conciencia: “la conciencia natural pugna por encontrar el verdadero saber”³⁴⁷. El sujeto tiene su primera desdicha cuando experimenta el encuentro con todo aquello que no es el “yo”. Entre el sujeto que conoce y el objeto conocido media la historia sobre sí misma: “la vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego de amor consigo mismo, pero esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor y el trabajo de lo negativo”³⁴⁸. Entonces, no se trata de hacer un alto en la cosa o en el sujeto, como entes rígidos, sino comprender su relación viviente.

3.3. La historia y el mundo ético

³⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (Madrid: Editorial Alianza, 1989), 141-143.

³⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 21.

³⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 54.

³⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 16.

Una de las preguntas que ha acompañado constantemente a la historia de la filosofía, es: ¿cómo vivir una buena vida? Esto hace parte de la esfera de comprensión sobre la virtud. Obrar de una manera ética es redireccionar las costumbres, los pensamientos, las pasiones, las pulsiones y los instintos hacia fines más elevados y objetivos trascendentales, es decir, aquellos que rebasan lo inmediato y propugnan por la consecución de la excelencia. La ética es una predisposición anímica que da sentido a nuestra conducta y faculta a cada aspecto de nuestra existencia para obrar concorde a la búsqueda de la propia felicidad, coadyuvando a la supresión del miedo y la zozobra propia. Alinearse en un proyecto ético, tiene como tarea esencial forjar hábitos que se reproduzcan día a día de forma racional, o sea, con plena conciencia de que lo que se está haciendo es en aras a una finalidad consecuente con la búsqueda del bien y de la felicidad. En consonancia con este último punto de la exposición, una condición necesaria para actuar éticamente es la reiteración, es darse cuenta de que no basta con saber lo que está bien y lo que perjudica a mi persona y a los demás, es menester llevarlo a un plano práctico y vivencial. El examen de conciencia exige que día a día se replique una conducta racional.

Hegel no se eximió a si mismo de abocar a reflexiones en torno a la virtud. Al fin y al cabo, la tradición alemana era firme entusiasta por el perfeccionamiento del género humano a través de la educación. Básicamente, la idea de los iluministas alemanes era la de trasplantar el Reino de los Cielos a la tierra, a través de una humanidad autónoma, libre y responsable de su propio destino, que hiciera transparentes los logros innegables del progreso y del ingenio humano. En Hegel, hay una tensión dialéctica entre la libertad y la necesidad. Libertad es la autodeterminación del espíritu, el no someterse a la injerencia de fuerzas externas o de presiones ajenas a la propia autonomía, pero la necesidad es un poco problemática y exige un examen exhaustivo para poder entrever cómo se relaciona con el primero de estos términos.

Hay en dos columnas dos términos opuestos que no pueden subsistir el uno sin el otro: libertad y necesidad. El primero de ellos, es la emulación dentro de la mente y la acción humana del acto divino de creación; es un acto que no recibe influjos del mundo externo. El segundo término, nos insta a pensar que la vida humana está emplazada en un horizonte existencial determinado, en unas coordenadas sociohistóricas claras y particulares y, además, el hombre está en constante relación con su propia naturaleza orgánica animal y la naturaleza inorgánica del universo circundante. La libertad posibilita conocer racionalmente todas las leyes intrínsecas de aquellos componentes que forman el mundo natural e histórico. La necesidad, por su parte, pone los pies del ser humano sobre la tierra y lo obliga a cavilar formas de existir que sean cada vez más dignas y mejores. El hombre actúa libremente cuando conoce la necesidad y está dispuesto a forjar su propia experiencia sobre el mundo de la mejor manera posible. El hombre, en última instancia, actúa libremente, pero está sujeto a cualquier cantidad de condicionamientos con los que debe vivir. Libertad es obrar según máximas teniendo presente el lugar histórico que se ocupa.

El hombre no podría ser como un ángel, y mediante sus propios méritos y facultades intelectivas, estar inmediatamente en contemplación de lo divino. Tampoco es un animal, que se halla a sí mismo sumido en los condicionamientos del mundo e incapaz de trascender su propia inmediatez y lo singular de su existencia. El ser humano, no podría volar hasta perderse en un mundo de abstracciones, ni zambullirse en la materialidad como para perder de vista lo universal.

Cuando Hegel desea ahondar sobre la virtud y la santidad del ímpetu humano, toma como figura arquetípica al Quijote. En este personaje, que hace gala de la moralidad moderna, la virtud se presenta como una decisión individual. Esta radica en la inexorable división entre el sujeto y el mundo. El sentido de bien en la modernidad se presenta como “mi virtud” en relación con la virtud del mundo, es decir, un enfrentamiento entre los caracteres subjetivos y objetivos de la bondad. Tal escisión moderna suprime la mediación sociohistórica de la ética; frente a lo absoluto, o sea, la totalidad mediada sobre sí misma, aparecen estas figuras parciales desgajadas de la totalidad:

Al agente, o a la conciencia agente, precisamente porque es conciencia agente, lo que le es inmediatamente válido es lo otro del puro deber [por tanto, el deber determinado, aquello sobre que esa conciencia moral determinadamente versa], y ese puro deber es, por tanto, contenido de una conciencia distinta y sólo mediato, es decir, sólo mediato en la conciencia agente, y santo en aquella otra para aquella otra.³⁴⁹

El quijotismo es la tercera forma de vida individual que ha fallado en concatenar al mundo (el en-sí) con sus pretensiones individuales (el para-sí). La razón práctica simplemente no puede realizar su unidad. Las dos anteriores eran, en primera instancia, el Fausto de Goethe que, sumergido en su propio hedonismo, solo veía en el otro, en Margarita, un instrumento para su gozo, que se convertía en algo deleznable cuando lograba anticipar que no adquiriría mayor satisfacción con ella. El fracaso de esta figura se da cuando Fausto se entera que el otro también es independiente, autónomo y tiene una dignidad intrínseca, por tanto, no solo existe para él. Gracias a esto, el puro hedonismo, no solo es una negación del otro, sino de sí mismo al verse incapaz de reconocer su valor inherente como persona:

El placer gozado tiene el significado positivo de haberse él devenido a sí mismo autoconciencia objetiva [Fausto en Margarita, o Margarita como objeto del deseo de Fausto], pero asimismo tiene el significado negativo de haberse suprimido y superado a sí mismo [de haberse cancelado Fausto en Margarita al arruinar Fausto a esta]; en cuanto la autoconciencia concibió su autorrealización solo en ese primer significado [positivo], esta experiencia penetra como una contradicción en su conciencia, en la que fue alcanzada realidad de esa su individualidad particular [Einzelheit] se ve aniquilada por ese su otro ser negativo que, carente de toda

³⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 713.

*realidad, queda da vaciamiento frente a aquella realización, convirtiéndose en el poder devorador y consumidor de la autoconciencia y en que consiste la autoconciencia.*³⁵⁰

La segunda figura es la típica del héroe del romanticismo, que se ve encarnada en Karl Moor, personaje de Schiller. Este hombre, en su afán por salvar al mundo, se abandona a este, incluso hasta el olvido de sí mismo. No obstante, esto es solo una abstracción, y el individuo termina por perderse en la inmensidad inconmensurable del todo: En la obra de Schiller se lee:

*Mi inocencia, mi inocencia —exclama Moor en Los Bandidos— ¡Ojalá pudiera yo volver al seno materno! ¡Escenas del Elíseo de mi niñez! ¡Jamás volverán! ¡Jamás aliviarán, con su exquisito susurro, mi pecho ardiente! ¡Entristece conmigo, Naturaleza! ¡Perdidas, perdidas para siempre!*³⁵¹

La tragedia moderna emerge porque el hombre ha perdido su vínculo íntimo con la naturaleza. El ser humano se ha enclaustrado en sus propios constructos racionales y ha puesto términos opuestos entre la gracia y la naturaleza, la libertad y la necesidad y ha enfrentado a la historia profana con la sagrada. Esta escisión es traumática y es propiciada por la pérdida de la inocencia. El hombre moderno se ha condenado a su subjetividad al exilio porque ha tomado distancia con el seno materno de la naturaleza, el sujeto pensante de la racionalidad moderna es un extranjero dentro del mundo. Al abandonarse de lleno en el útero natural, Karl Moor niega su condición de sujeto. Hay que recordar que a Hegel no le gustaban estos saltos de fe.

Siguiendo a Hegel, el qui jotismo también es una postura ingenua imperante en el mundo moderno. Este sitúa al bien dentro del mundo y dentro de sí mismo. Sin embargo, tal bondad universal no se puede lograr de la manera más conveniente porque hay individuos que obran mal. Dicho esto, pareciera que la decisión de hacer tal o cual cosa siguiendo imperativos impersonales, de índole universal, es un agenciamiento individual. Existe una contradicción bien dicente: por un lado, el bien es un en-sí, está en el mundo, pero que este bien se efectúe depende única y exclusivamente del sujeto, o sea, del para-sí. Si el bien es una realización constante en y por el mundo, ello implica que tiene una mediación social, pues está encarnado en las acciones de todos y cada uno. Que el personaje imbuido en el espíritu del qui jotismo aduzca que el bien puede realizarse con acciones individuales al margen del mundo, lo arrastra hacia un ostracismo y hacia la inminente contradicción.

El individuo virtuoso no ve otra salida del fracaso. Él no solamente tiene fines nobles y loables, sino que, además, debe ocupar medios igualmente ennoblecidos para llegar a su finalidad. En cambio, sus detractores, al estar emparentados con la lógica material de la

³⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 466.

³⁵¹ Friedrich Schiller, *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. Eds. G. Fricke y H. G. Göpfert. (München: Carl Hanser Verlag, 1984), 113. Traducción propia.

realidad, y sin reconocer la diferencia entre bien y mal más allá de sus propias ambiciones, no tendrán dilación en hacer uso de medios que pueden calificarse como malos e indignos. Los oponentes del hombre noble se van a valer de cualquier instrumento injusto, trastocando así al bien en una mera abstracción sin contenido real.

El individuo no puede realizar su proyecto existencial al margen de la mediación histórica. Esto sería como arar en el mar. El hombre solo tiene un ligar en la medida en que es para otros y está posicionado como entidad libre en relación con los demás. En este orden de ideas, la ejecución del bien no solo está medida por sus intenciones o consecuencias, sino por su peso y relevancia cultural. Bien colige Hyppolite, que la conciencia individual solo se realiza a sí misma en conjunción con los proyectos de la especie humana:

*La conciencia abstractamente individual solo es conciencia porque se opone a sí misma, es decir, se presenta al mismo tiempo como conciencia universal, pero la conciencia universal no es solo abstractamente universal, solo es conciencia absoluta en tanto que se opone a sí misma, en tanto que individual. Desde sus primeros trabajos de juventud Hegel se esfuerza por pensar esa unidad entre la conciencia individual y la conciencia universal. Se esfuerza en hacer revivir para él mismo, como podría hacer Sófocles en Antígona o Shakespeare en Hamlet, los personajes que encarnan un momento de la historia humana... Las doctrinas filosóficas no son para Hegel doctrinas abstractas sino formas de vivir; el estoicismo, el escepticismo, la conciencia desgraciada, la visión moral del mundo no serán exposiciones de un determinado pensamiento filosófico, sino experiencia de la vida; su universalidad humana no halla su realización más que en la experiencia vivida de una conciencia particular. Pero, inversamente, dicha experiencia vivida no halla su sentido más que en un pensamiento universal... Hegel no quiere elegir entre un existencialismo, que para él sería abstracto y que luego estará representado por Kierkegaard, en el cual, la individualidad es lo único al negarse a transcribir su situación existencial en la cifra de la universalidad, y en un universalismo que excluiría la experiencia vivida. Al contrario: la verdad reside en la unidad de ambos; una verdad que es también la vida, de la misma manera que la vida del espíritu es la verdad.*³⁵²

Una conclusión bastante obvia salta a la vista: lo absoluto es lo eterno que se concretiza en las cosas y las realidades particulares. Lo absoluto es la eternidad inacabable e inagotable dentro de la historia finita de los hombres. “La Historia es la azarosa peregrinación del Absoluto en la tierra, y como tal implica siempre ruptura, escisión, tragedia. Es el precio que paga el Absoluto al temporalizarse”³⁵³.

La Historia de la humanidad es la tragedia de Dios. La filosofía es el Viernes Santo de la especulación. El fundamento del devenir temporal del hombre no es otro que esa tragedia que implica que Dios se haya vuelto finito. El Dios heroico y paciente, muestra de grandeza,

³⁵² Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología*, 28.

³⁵³ Manuel Benavides Lucas, *Filosofía de la historia* (Madrid: Editorial Síntesis, 1994), 353.

también es proclive de la más grande las negaciones, es decir, trascenderse en lo finito, hasta poder alcanzar la conciencia de sí mismo en el humilde material precedero que representa el hombre. Hegel resume:

*Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado. Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente a su modo, en categorías abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos... Esta reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo, en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y que el mal no ha prevalecido en la misma medida que el fin último.*³⁵⁴

Claramente, el hombre está llamado a ser santo como Dios (Levítico 20, 26; 1 Pedro 1, 15-16) y a transparentar tal santidad en sus dinámicas cotidianas (Santiago 2, 14-26) haciendo una conversión tal que su corazón se haga semejante al de Cristo (Filipenses 2, 5). Por tanto, el llamamiento cristiano no implica quedarse sumido en la inmaterialidad, sino en hacer de esta realidad la clara experiencia de ser hecha “por” y “en” Cristo (Juan 1, 1-14). Hacerse santo como Dios es también entender que Dios se hizo historia. No hay un paralelismo irreconciliable entre la historia sagrada y la historia profana, pues la primera aviva y brinda la savia rica para la segunda.

Dios se revela en la cruz de Cristo, que fue abandonado por Dios. Su gracia se revela en los pecadores. Su rectitud se revela en los injustos y los que obran iniquidad, y su misericordiosa elección en los condenados. Feuerbach enseña que la verdadera esencia de Dios es la esencia del hombre. Hegel dice que la verdadera esencia de Dios es la perfecta comunidad política y ética, es decir, el Dios real, o la deidad vuelta historia. No el dios puramente negativo, criticado por Schelling, como un Otro eternamente trascendente, sino la concreción de la voluntad divina en el hombre.

La revolución en Cristo implica un nuevo propósito. Ya no se vive para el "ego" (seres para sí inmersos en la mismidad, en la idolatría del "yo" entronizado como fundamento primero y último de la realidad), sino que se vive de una forma litúrgica, comunitaria, transparentando

³⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones para una filosofía de la historia*, 56-57.

la experiencia de Jesús. Es Cristo Dios y Jesús histórico, el revolucionario, que vive entre nosotros y en nosotros: "En realidad, también, yo he muerto en la cruz con Jesucristo. Y ya no soy yo el que vive, sino que es Jesucristo el que vive en mí. Y ahora vivo gracias a mi confianza en el hijo de Dios, porque Él me amó y quiso morir para salvarme" (Gálatas 2, 20).

Tal vez, la figura de Cristo sacerdote sea bastante diciente y nos dé algunas pistas de porqué los filósofos de la Ilustración y el Romanticismo entronizaron a la figura del Jesús histórico y del Cristo de la fe como un ejemplo moral y un maestro de vida. El sacerdocio del antiguo Israel había caído en un enclaustramiento bastante anquilosado, desentendiéndose de las realidades divinas y alineándose con los aparatos ideológicos y los estamentos que detentaban el poder político. Los sacerdotes podían ufanarse de llevar de manera muy estricta los cánones de pureza y evitar el contacto con aquello que suscitaba tabú y zozobra, pero la pureza ritual no estaba atañida a una dimensión existencial igualmente espiritual. La experiencia de Dios, al fin y al cabo, se hace transparente a sí misma en la eticidad, es decir, en la opción ética que hace plausible que la divinidad se solidarice con el género humano y éste, respondiendo a la gratuidad de la gracia, constituya una opción ética loable y dignificante. El Evangelio enseña cómo Jesús iba en detrimento de las convenciones religiosas que estaban más preocupadas por asuntos mundanos y externos que por traer el Reino (Mt 9, 10-13; 12, 1-13; 15, 1-20; Jn 5, 16-18; 9-16), pero la pureza interna, la del corazón, debe ratificarse en una vida igualmente buena, en donde la convención social no sea aplastante, sino transparencia de la norma divina.

3.4. Hacia una Teología del sacrificio en Hegel

Las disertaciones hegelianas en torno al sacrificio al interior de la *Fenomenología* pueden brindar algunas pistas sobre la constitución del espíritu y su dimensión ética. Para darle inicio a este análisis, valdría la pena recolectar las siguientes palabras de Bataille y Strauss: "la idea central y final de la filosofía hegeliana, que es la idea de que el fundamento y la fuente de la realidad humana objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) es la Nada que se manifiesta como Acción negativa o creativa, libre y consciente de sí mismo"³⁵⁵. Para Hegel la negatividad o el proceso dialéctico a través del cual el espíritu se niega a sí mismo es, debido a la propia libre esencia del espíritu, su propia acción. El hombre se inmiscuye en la naturaleza y resquebraja su homeostasis primordial al introducir en el corazón mismo de las cosas su propio proceder, su accionar deliberado; el hombre niega la naturaleza o, más bien, la redefine en sus propios términos. La marca indeleble que deja el hombre sobre la exterioridad del ser natural retoca de una vez y por todas, la relación que este establece con el mundo allende su conciencia y, en un movimiento complementario, con su propio ser. La pérdida de la unidad indiferenciada con la vida primigenia de la naturaleza hace factible que la humanidad reconozca su propia conciencia en la *praxis* que es constantemente recreada en

³⁵⁵ Georges Bataille and Jhonatan Strauss, "Hegel, Death and Sacrifice," *Yale French Studies*, no. 78 (1990): 11. Traducción propia.

la objetividad histórica. La negación se exterioriza y la unidad con el sí mismo se transforma en una unidad para sí.

El hombre construye un mundo al darle muerte y finiquitar el inmovilismo al cual se halla sometido tanto el universo físico, como su propia realidad autoconsciente. La realidad es constituida en tanto espíritu, como el sujeto-objeto por excelencia, porque la humanidad está capacitada para negarse, luchar agónicamente y posicionarse como señora y dadora de vida: creadora y destructora de mundos. Bataille aduce: “percibimos cada aparición —sujeto (nosotros mismos), animal, espíritu, mundo— al mismo tiempo desde fuera y desde dentro, juntamente como continuidad, por relación a nosotros mismos, y como objeto”³⁵⁶. El hombre se crea a sí mismo como pensante en la ejecución de su propio deseo.

Según Alexandre Kojève, la figura del Dios judeocristiano es importante para comprender el método dialéctico de la *Fenomenología*, pues esta deidad es absolutamente libre y racional y no se halla supeditada al azar o a alguna suerte de determinismo externo. Para que el hombre llegue a ser consciente de su propia libertad, infiere Kojève, debe deificarse: “El hombre cristiano puede realmente llegar a ser lo que le gustaría ser sólo convirtiéndose en un hombre sin Dios, o, si se quiere, en un Dios-Hombre. Debe realizar en sí mismo lo que en un principio pensó que se realizaba en su Dios. Para ser realmente cristiano, él mismo debe convertirse en Cristo”³⁵⁷. El ungido por Dios es aquel que niega su propia naturalidad animalesca y pone interdicción a su goce inmediato, para emplazarse como el efectivo realizador de la sustancialidad; por otro lado, abaja a Dios desde el incognoscible *ὑπερουράνιον* (*Hyperuranion*) hasta la vida concreta.

El proceso de deificación se da a lo largo de toda la *Fenomenología* en la medida en que la conciencia va transitando por sus propias configuraciones, aprehendiendo sus propias figuras, asimilando su propia motilidad, y deviniendo por los variopintos estadios que pueblan su horizonte vivo de comprensión y dotan de contenido a todo su marco experiencial. Claramente, el fin de la *Fenomenología* estriba en la filosofía como saber absoluto, en donde el espíritu se tiene a sí mismo como su propio objeto; sin embargo, como bien reflexiona Kojève, la filosofía es una inmersión en el proceso mismo de la Totalidad³⁵⁸.

Pinkard señala que, para Hegel, la religión como un estadio propio de la conciencia en donde el espíritu gesta de forma comunitaria y articulada representaciones sobre el Absoluto, reconcilia la brecha entre dos aspectos contradictorios, pero integrantes, de la vida de los hombres: el mundo natural y el del pensamiento. Pinkard así lo expone:

Las personas son parte del mundo de los fenómenos de la naturaleza, y uno de los datos básicos de su vida natural es su propia mortalidad. Como sea, lo que constituye a los seres humanos en agentes pensantes y actuantes, no son estos datos naturales

³⁵⁶ Georges Bataille, *Teoría de la religión* (Buenos Aires: Editorial Taurus, 1986), 35.

³⁵⁷ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel* (London: Cornell University Press, 1969), 80. Traducción propia.

³⁵⁸ Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid: Editorial Trotta, 2013), 589.

*acerca de ellos, sino su pertenencia a un espacio social, con su respectivo mundo cultural y simbólico. Los hechos naturales acerca de la humanidad no son, claramente, irrelevantes para comprender cómo los seres humanos se entienden a sí mismos en el espacio social; la familia, el sistema económico de producción, y otros datos son inconcebibles al margen de los hechos naturales obvios sobre la humanidad. Simplemente estos no son determinantes de aquello que hace de los seres humanos agentes pensantes y actuantes, incluso si hacen una diferencia a la forma en que esta agencia toma. La naturaleza y el espíritu pueden verse reconciliados.*³⁵⁹

Lo que permite arribar a tal reflexión sofisticada sobre los hechos de la vida natural y de la vida social, corresponde al objeto y al sujeto propios del pensamiento religioso. La religión está comprometida con los principios divinos que regentan sobre los asuntos humanos, y tal objeto proclive de ser representado, exige una predisposición subjetiva para asimilar todo el contenido del material sagrado, introyectándolo como norma de vida. Hegel colige que la religión esencialmente es representación (*Vorstellung*) Absoluto, pues el espíritu es narrado y simbolizado a partir de diversas imágenes, cuya función acaece en tocar las íntimas fibras de la conciencia humana. La religión, prosigue Pinkard, “cuenta historias y usa varias imágenes para mediar nuestras reflexiones sobre aquello que somos nosotros y qué es lo absoluto en la vida humana”³⁶⁰. Así lo propone el mismo Hegel:

*Si, pues, las diversas representaciones dentro de una religión particular representan -y efectivamente así es ello- el movimiento completo de sus formas [de las formas de religión], el carácter de cada una de ellas [de cada forma de religión] viene determinado por la particular unidad {que en cada una se produce} de conciencia y autoconciencia, es decir, porque esta segunda [la autoconciencia] comprenda en sí [incluya en sí] la determinación del objeto de la primera [le dé cobro en sí, le dé alcance en sí, porque la autoconciencia se haya apropiado [hecho suya] enteramente esa determinación mediante su hacer y porque la autoconciencia sepa a esa determinación como la esencial frente a las demás.*³⁶¹

La religión es la forma en la cual la autoconciencia anticipa los cimientos profundos de su propia naturaleza, y va figurando la base elemental que determina la relación consigo misma, con su comunidad y con su mundo. Kojève, interpretando los postulados hegelianos sobre la religión, deduce que el mito, el arte primitivo y los arcaicos símbolos que predicán sobre lo sagrado, son la prehistoria, casi que una forma inconsciente, en la que el ser humano va desarrollando su propia comprensión sobre su existencia individual y comunitaria³⁶². Es en

³⁵⁹ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 223. Traducción propia.

³⁶⁰ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, 223. Traducción propia.

³⁶¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 792-793.

³⁶² Alexandre Kojève, “INTERPRETATION OF THE GENERAL INTRODUCTION TO CHAPTER VII [THE RELIGION CHAPTER OF HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT]”, *Parrhesia* No. 20 (2014); 21. Traducción propia.

el culto, y en el acto sacrificial, que la negación aparece en tanto superación de la vida individual cerrada sobre sí misma y de los elementos de la naturaleza que anteceden a la formación de la conciencia. Pinkard exhibe que en el sacrificio, las partes participantes se inmiscuyen en la naturaleza esencial de lo divino, poniendo en entredicho cualquier género de contingencias³⁶³. Hegel propone que a través del culto, lo universal se hace real:

*Este culto empieza siendo algo que sólo se efectúa ocultamente y en secreto [geheim], un efectuar sólo misterioso, es decir, una ejecución sólo representada, una ejecución ideal; [pero ese culto tiene que ser acción real, pues una acción irreal se contradice a sí misma. Y la conciencia propiamente dicha se eleva por medio de ello [por medio de esa acción real] a su pura autoconciencia [o a su autoconciencia pura]. La esencia tiene en esa conciencia el significado de un objeto libre, que por medio del culto real [ese objeto] retorna al self, y en cuanto ese objeto tiene en la conciencia pura el significado de un ser puro que habita allende la realidad, ese ser (mediante esa mediación) desciende de su universalidad a la individualidad [Einzelheit], y se fusiona así con la realidad.*³⁶⁴

El desarrollo performativo del culto salvaguarda una inminente carga simbólica, pues los participantes se comprometen a sacrificar su propia subsistencia individual en beneficio de algo mayor; los actos conscientes llevados a cabo a lo largo de la acción cúllica, no son solo una pantomima infantil para buscar el beneplácito divino, sino la puesta en escena de la identidad colectiva con todo lo que ella reviste, incluyendo las coordenadas axiológicas que han de permitir a los miembros de la comunidad moverse a lo largo de la vida personal y del marco relacional intersubjetivo. Pinkard describe esto de la siguiente forma:

*Haciéndose partícipes sin cuya participación el dios no podría aparecer, los miembros del culto crean el “espacio social” en el que les será posible reconocer su propio poder determinante en la forma en que conciben las cosas. Ya no se dan a conocer inmediatamente a lo divino, sino sólo en términos de la actividad compartida entre lo divino que se hace presente ante ellos y su actividad de invocar la divinidad.*³⁶⁵

La identidad conferida por el culto va estructurando y forjando las coordenadas mentales, haciendo a la conciencia ávida de procesar esquemas representacionales fijados, compartidos y recreados a nivel comunitario. El culto, ergo, presenta una contigüidad entre el pensamiento, el sentimiento interno, la acción, y el reconocimiento social; el sujeto y sus coetáneos están facultados de reconocerse unos a otros porque entre ellos media la autoconciencia sagrada.

³⁶³ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, 225. Traducción propia.

³⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 816.

³⁶⁵ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology of spirit*, 329. Traducción propia.

En el acto sacrificial la comunidad cesa de ver en la naturaleza a esa entidad absolutamente distinta de la vida autoconsciente y, gracias a ello, se van estableciendo parámetros de dominación más claros y precisos sobre la misma. La fórmula ritual precisa del concurso de elementos como alimentos, plantas o animales que, en la vida natural se tendrían como una necesidad innegociable de primera mano, pero en la vida espiritual de los pueblos funge con un valor simbólico diferente a su mera materialidad. Frente a este respecto, Hegel propone:

La acción misma del culto [la acción en la que el culto mismo consiste] empieza, por tanto, haciendo donación y ofrenda de una posesión, que aparentemente su propietario vierte o tira de forma totalmente inútil para él, o que de forma totalmente inútil para él la hace ascender convertida en humo. Y con ello, ante el Ser [Wesen] de su conciencia pura, hace renuncia a la posesión y a su derecho de propiedad y de goce de esa posesión, hace renuncia a la personalidad y al retorno de la acción a su self [o al self, y refleja la acción en lo universal o en la esencia, más bien que en sí mismo. - Pero a la inversa, también se va a pique el ser o esencia [Wesen] en ese su quedar ahí [en su abstracto quedar ahí, en esa su abstracta existencia]. Pues el animal que se sacrifica es signo de un dios.³⁶⁶

El ser humano reconoce en estos signos el vehículo para abarcar la inconmensurable naturaleza divina en objetos reconocibles y cercanos; tales objetos delimitan el panorama cultural y este último esculpe una idea estable sobre la infinitud de la esencia.

3.5. La filosofía de la religión en Hegel

A lo largo de la historia, las diferentes manifestaciones religiosas del ser humano han respondido a su necesidad de trascendencia, de superación de la mismidad y la inmediatez. Bien dice Friedrich Schleiermacher: “Tomar cada cosa particular como parte del todo, cada cosa limitada como una representación del Absoluto e Infinito, esto es religión (...) Lo importante para cada uno es solamente encontrar el punto desde donde puede descubrir su relación con este Infinito”³⁶⁷. El hombre religioso se pone en camino hacia la omnipotencia, la omnicompreensión y el sentido último de las cosas. Todo esto corresponde a una apertura de la dimensión existencial del hombre: la numinosidad que develan los actos particulares y la intencionalidad del sujeto que direcciona toda su estructura vital al encuentro con lo sublime, son un suspiro de lo infinito. Esta cohesión del hombre religioso que se transparenta en la interdependencia con la universalidad se ve explicitada en actos externos de constatación empírica como los ritos y el aparato cultural, donde se desenvuelve la dimensión íntima (del sujeto con su propia conciencia espiritual) y la social/comunitaria, pues también tiene lugar una repetición de lo que se considera sagrado y se arraiga en los valores propios de una cultura. Max Müller sentencia:

³⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 816-817.

³⁶⁷ Friedrich Schleiermacher, *Discours sur religion* (París, s.e., 1944), 306. Traducción propia.

*Una disposición espiritual o un don natural que independiente de la razón y de los sentidos, hace a los hombres capaces de percibir el Infinito. Sin esta percepción de lo divino no habría religión posible, ni siquiera el menor culto a un ídolo o a un fetiche. Y, si prestamos atención, podemos percibir en todas las religiones un gemido del espíritu, una lucha por captar lo inaprehensible, por expresar lo inexpresable, un ardiente deseo de infinito, un amor a Dios.*³⁶⁸

Es pues, que los diversos lugares sagrados no se pueden entender simplemente como sitios físicos, obras arquitectónicas que solo responden a niveles primarios de estética o utilidad social (lugar de reuniones), sino que se debe elucidar su papel desde la relación racional y sentimental del hombre con lo absoluto y lo que desborda tras este contacto con la infinitud. El lugar sagrado históricamente ha cumplido la función de brindar al ser humano de cualquier cultura, la esperanza de poder comunicarse con las fuerzas que regulan el cosmos y la vida. Asimismo, la localización física de estos sitios rompe con el esquema del espacio y permite que la experiencia trascendental ligue a los asistentes al culto en un vínculo intersubjetivo; incluso, también más allá del mismo tiempo, pues la historia se lee en clave sacra y se vinculan los eventos del pasado en una constante actualización.

David Friedrich Strauss, quien asistió a las lecciones sobre religión de Hegel entre 1822 y 1827, no dejó en duda que se maestro permeó fuertemente en su concepción sobre la religión. Para Strauss, el fenómeno religioso es un fenómeno eminentemente humano, pues el hombre es el único ser capaz de mediar entre la finitud que lo ata a la tierra y lo atañe con otros animales, con la infinitud y la inconmensurable capacidad de reconocerse como libre. Todo evento divino tiene al hombre como el receptáculo más idóneo, pues a través del hecho antropológico es que se hace posible vivenciar el orden sobrenatural. Asegura Strauss:

*Un elemento central en todos los registros religiosos es la historia sagrada; una historia de eventos en la cual lo divino entre, sin intermediación, dentro de lo humano; ello asume una encarnación sin mediación alguna. Pero mientras el progreso de la cultura mental principalmente consiste en el reconocimiento gradual de una cadena de causas y efectos conectando a los fenómenos naturales unos con otros; asimismo, la mente en este desarrollo se vuelve inevitablemente consciente de aquellos vínculos y mediaciones los cuales son indispensables para realización de lo ideal...*³⁶⁹

Strauss llevó hasta un radicalismo extremo la dialéctica hegeliana. Para él, no cabía duda de la íntima e irreductible unión entre lo sagrado/lo divino y el mundo humano, pero se negaba a buscar los cimientos de lo celestial en un mundo más allá y, llevando hasta las últimas consecuencias la propuesta de Hegel, atribuyó a lo realizable en el mundo concreto la misma

³⁶⁸ Max Müller, *Introduction to the science of religion* (London, Stanford University Press, 1886), 13. Traducción propia.

³⁶⁹ David Friedrich Strauss, *The life of Jesus critically examined* (Londres: Swan Sonnenechevin. 1902), 30. Traducción propia.

identidad de lo sagrado. De acuerdo con este estudiante de Hegel, Jesús representó una suerte de subjetividad colectiva, pues de sus palabras emanaba lo que la necesidad histórica dictaminaba, y tal necesidad se enarboló como la empresa de los pobres y oprimidos, que fue expropiada y arrebatada por los ricos y poderosos, que hicieron uso de la religión para subordinar a las masas populares³⁷⁰.

Otro de los estudiantes más lúcidos de Hegel llamado Bruno Bauer, radicalizó aún más la posición de su maestro y echó por debajo incluso la ya polémica opinión de Strauss, aduciendo que Jesús es un “mito” y se debe proceder con este personaje de la misma manera que se lo debería de hacer con ficciones narrativas como Hércules u Odiseo³⁷¹. Bauer, adscrito a la así llamada “izquierda hegeliana”, coligió que lo importante y realmente sustancial es estructurar una edificación estatal para salvaguardar los intereses éticos de la comunidad al margen de las prescripciones religiosas³⁷².

Friedrich Engels, directo heredero de la dialéctica hegeliana, no tuvo atisbo de duda en afirmar categóricamente que la religión no es otra cosa que una herramienta de la clase dominante para subyugar a campesinos y trabajadores. La religión, según Engels, suple un papel simbólico al naturalizar mediante el uso de su retórica al orden social, mostrándolo como producto de una providencia divina:

*La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante. las formas jurídicas, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma.*³⁷³

Hegel afirma que lo único que vale la pena es Dios y la explicación que acaezca sobre este. Para Hegel, Dios no está por fuera de la naturaleza ni del alma humana, sino que se halla en esta identidad irreductible entre el cosmos y el espíritu. La naturaleza es, en términos del sistema hegeliano, la autorrevelación del espíritu que tiene su finalidad en la racionalidad humana como pináculo de toda existencia. En la esfera histórica del hombre, Dios se vale de los artilugios y constructos sociales para autorrevelarse y manifestarse como una potencia viva emplazada en lo íntimo del alma humana y al interior de la comunidad que transparenta una eticidad reflejada en los dictámenes morales de la voluntad subjetiva. Toda formación del espíritu tiende a finitizarse en la historia para retornar hacia la unidad con lo infinito a través de la autoconciencia humana.

³⁷⁰ David Friedrich Strauss, *The life of Jesus*, 44-45. Traducción propia.

³⁷¹ Bruno Bauer, *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (Berlín: Berlag von Gustav Sempel, 1851), 22-37. Traducción propia.

³⁷² Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (Braunschweig: Drud und Berlag von Friedrich Otto, 1843), 52-61. Traducción propia.

³⁷³ Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso, 1955), 230.

Hegel arguye que el poderío de Dios se pone en marcha en los primeros siete días de la creación, pero su sabiduría se hace explícita en la historia de los hombres³⁷⁴. No subsisten, pues, dos almas o entidades separadas: una humana y una divina, sino una unidad diferenciada entre lo finito y lo infinito y la presencia de lo divino se transparente en cada una de las dinámicas que tiene al ser humano como protagonista. Este pensador nunca enfrentó a la religión con el conocimiento y, por el contrario, lo concerniente a la fe fue absorbido por la fuerza magnánima de su sistema de pensamiento.

La cruzada de Hegel o su misión personal, no es otra que batallar en contra del pensamiento abstracto, pues todo su sistema de pensamiento tiene como finalidad revelar los procesos internos del mundo concreto tal y como existe actualmente. Dios no está exento de estas cavilaciones y la posibilidad de conocerlo descansa sobre su propia revelación en la historia³⁷⁵. Dios es espíritu puro, pero el espíritu que se autoobjetiva simplemente no existe. La prueba hegeliana irrefutable para comprobar la existencia de Dios es la propia manifestación de Dios, que es racional y coherente, inmiscuida en el seno de la naturaleza y de la historia³⁷⁶.

Hay un punto de relación claro que debemos tomar entre Kant y Hegel: un objeto no es tal si no es aprehendido y estructurado por un esquema cognitivo y representacional, que es en sí mismo, la actividad propia del sujeto. Hegel retoma una premisa aristotélica que reza que el conocimiento de los objetos no solo acarrea una idea sobre tal o cual objeto, sino que implica tener al objeto mismo en la mente, lo que, por consecuencia, conllevaría a la identidad entre el ser y lo pensado. Esto es lo que determina la humanidad del hombre, la libertad de conocer a los objetos por fuera de la conciencia y no estar trágicamente supeditado a mecanismos predeterminados por las interrelaciones mecánicas entre objetos. Al conocer al mundo objetivo y poder formarse representaciones sobre este, el hombre puede llegar a manipular a gusto y a sus anchas a todo el conjunto de la realidad. No solamente la conciencia del hombre es plástica al lograr adaptarse a las variopintas necesidades cognitivas, sino que su *praxis* estructura a la totalidad del mosaico de lo existente siguiendo su voluntad.

Ahora, según Hegel la naturaleza es la unidad de lo negativo, pues, en el proceso de vida, en el proceso del ser de desenvolverse en tanto ser, niega su propia existencia y se halla a sí mismo como alteridad. Esto quiere decir, que el espíritu interno de las cosas es un movimiento universal que consiste en ponerse a sí mismo. Si todo es resultado de un proceso espiritual y, por ende, racional, la religión es el reconocimiento de esta potencia interna de la

³⁷⁴ Edward Black, "RELIGION AND PHILOSOPHY IN HEGEL'S PHILOSOPHY OF RELIGION." *The Monist* 60, no. 2 (1977): 198-212. Accessed June 17, 2021. <http://www.jstor.org/stable/27902472>.

³⁷⁵ Cathreine Malabou, "IS CONFESSION THE ACCOMPLISHMENT OF RECOGNITION? Rousseau and the Unthought of Religion in the Phenomenology of Spirit", en *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, Slavoj Žižek, Clayton Crockett, and Creston Davis, eds. (New York: Columbia University Press, 2011), 19-30. Accessed September 7, 2021. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/zize14334>.

³⁷⁶ J.A. Leighton, "Hegel's Conception of God"; 601-18. Traducción propia.

vida como razón eterna. La religión se vale de las armas de la representación para comprender cómo lo absoluto está inmerso en todo.

Hegel infiere que el hombre es espíritu porque trasciende la mera materialidad y es plausible que este reconozca las más elevadas pretensiones del ser gracias a los instrumentos dados por la razón. El espíritu es la negación de la exterioridad para comprender que la potencia creativa radica al interior y no se precisa buscar lo divino y lo sagrado por fuera del propio ámbito espiritual. Solo el ser humano está posibilitado para englobar lo universal. La naturaleza inorgánica está inmersa sobre su propia particularidad. Por ejemplo, una roca tiene un color determinado y, en consecuencia con esto, adolece de los demás colores. En cambio, el animal racional no solo está equipado con un aparato físico para percibir los demás colores sin asimilar las propiedades de estos, sino que puede abstraer la noción de color como un concepto universal. En suma, se logra elucidar que el pensamiento es la unidad libre del sujeto con el mundo.

Es por esta razón, que Hegel indica que un inicio primitivo de la religión es la religión natural, porque es la primera forma de conciencia de unidad del ser humano con la naturaleza. La forma más primigenia de religión natural es la magia, que consiste en el intento de control sobre el mundo natural. La magia es un estadio religioso porque el hombre emprende el camino para trascender la naturaleza y liberarse de esta.

La religión bíblica es, en términos de Hegel, lo opuesto a la religión natural. La religión de los judíos es un sistema de creencias basado en lo sublime. Dios es espíritu puro, él es creador de la naturaleza y toda la amalgama de fenómenos naturales son subsidiarios del poder de Dios y este está entronizado más allá de cualquier fenómeno cósmico. La naturaleza, pues, se torna en un grupo de datos externos solo asequibles por un entendimiento organizador.

Dentro de este sistema de filosofía de la religión, un relato paradigmático es el de la caída por el pecado original. La naturaleza no puede oponerse a Dios, solo el espíritu puede demarcar las posibilidades para su propia negación. El ser humano es, claramente, el espíritu finito que entra en contradicción con el espíritu infinito que es la deidad. El Creador prohibió a Adán comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, no obstante, tal restricción sugiere un paso dialéctico, porque la obediencia no necesariamente tiene inserta dentro de sí el conocimiento del bien y del mal, pues solo sería seguir un dictamen heterónomo ciegamente, por consiguiente, un paso previo necesario sería adquirir el conocimiento para así comprender racionalmente y en el pleno uso de las facultades libres la naturaleza del bien y del mal. El castigo, en este orden de ideas no es tal, sino que es la prefiguración de la vida espiritual del hombre, es decir, de su capacidad de rebasar sus propios instintos naturales para procurarse con trabajo duro y esfuerzos racionales lo mejor para sí y para sus semejantes.

El hombre conoce a la naturaleza, pero esta no lo conoce y eso lo hace semejante con Dios. Tal conocimiento del ser natural abre toda una serie de posibilidades que invitan a la concebir a la naturaleza, ya no como un monolito incólume e inalcanzable, sino como un mundo de objetos proclives de ser trabajados, labrados y contruidos por sujetos que adscriben tal

objetualidad al plano relacional de todo aquello que resulta útil y provechoso para el género humano. El hombre, así como Dios, pone su orden dentro del entramado natural y crea un sofisticado sistema para satisfacer sus necesidades de manera permanente y no únicamente de forma inmediata como cualquier otro animal.

La domesticación de la naturaleza decanta en dos consecuencias necesarias: la razón teórica y la razón práctica. La segunda hace plausible que el mundo material se encause dentro de los conceptos y, mediante el riguroso trabajo, el mundo, antes hostil, se transforma en morada de los hombres, que lo han esculpido siguiendo su voluntad. Marx, ávido lector de Hegel, indicaba que “el trabajo pone un objeto para el sujeto y un sujeto para el objeto”.

Al fin y al cabo, para Hegel el trabajo es como si el hombre continuase el plan de la creación de Dios y, en su dimensión subjetiva y objetiva se realizase la esencia divina a través de la historia. Según este filósofo, no se podría reconocer la libertad humana sin antes atisbar el rasgo esencialmente divino que se yergue al interior de cada individuo. La religión es un espejo que magnifica la experiencia existencial humana y, a través de sus ritos, formas culturales y representaciones artísticas, procura por fenomenizar ante la vista de todos a la sustancia divina que se posa y se hace carne al interior de la comunidad.

Hegel colige que la superioridad del cristianismo estriba en que en este la Idea se ejecuta de la manera más fidedigna y divina posible, pues esta, dentro del marco vivencial y conceptual cristiano corresponde a la correlación entre la noción y su objetivación. En otras palabras, Dios se ha hecho historia y con su muerte ha dejado como moralmente responsable de volver hacia lo absoluto a la comunidad eclesial.

CONCLUSIONES

Dios, hombre y mundo ético corresponden a las diversas maneras en las cuales el espíritu se manifiesta en todo su contenido, tanto a escala subjetiva como objetiva. Ninguno de estos conceptos se deslinda del otro, y entre todos subsiste una solidaridad intrínseca que devela el alto grado de interdependencia entre sí. Dios, humanidad y eticidad ponen frente al entendimiento la posibilidad de elucidar su propia libertad. En la Naturaleza (*Natur*) la libertad está apenas supeditada a un primer estadio inconsciente y regulado por su propio mecanismo, es en el hombre, en su haber singular y su devenir como especie, en donde el espíritu adquiere conciencia de su fundamentación divina. La dimensión espiritual en Hegel no se pierde en una turbia nebulosa repleta de espantos, sino que se historiza y se hace palpable a nivel subjetivo y objetivo.

El espíritu muestra la verdad de la sustancia que se hace sujeto y el sujeto sustancializado. El impenetrable en-sí kantiano relegado a la vida nouménica es aprehendido con celeridad por el sujeto que, poco a poco, va asimilando su propia participación en la constitución del mundo objetivo. Para ello, la conciencia ha debido emprender una tremenda odisea que le va enseñando que sus fundamentos esenciales no se hallan reclusos en las cavilaciones abstractas configuradas por su mente singular, sino que va encontrando rastros de la evolución sociohistórica en su propia vida, y su propia vida le instruye en el hecho de que ella misma no solo un esquema representacional, sino todo un repositorio de cualidades vitales que la nutren y la emplazan en el mundo.

A raíz de todo esto, se puede estar seguro de que el espíritu es el ingenio creativo de la humanidad; es un chispazo de divinidad en cada paso que el hombre emprende para explayar su potencialidad en el escenario de la historia universal. El espíritu es la libertad que vehiculiza y direcciona cada dimensión de la vida de los hombres. Las diferentes facetas de la individualidad humana se revisten de un contenido universal en el espíritu. Es, entonces, que el entendimiento del individuo singular, así como sus sentimientos y emociones más primarias, adquieren un cariz más elevado gracias al espíritu, que se vale hasta de los recursos y herramientas más primitivas para hacerse su propio camino hasta su posterior autorrealización. El espíritu no es otra cosa que la autoconciencia universal que se intuye a sí misma en el hombre y en la relación que éste establece con el mundo externo a él, es decir, el de los objetos. Sin embargo, el saber del espíritu le permite al ser humano reconocer al mundo objetivo como puesto por su propia actividad. Cabe destacar, entonces, que el espíritu capacita a la racionalidad humana para colegir que existe una identidad entre el ser y la conciencia, por tanto, el saber espiritual registra la unidad diferenciada entre el mundo y la actividad intelectual y práctica de los hombres, pues el “yo” psicofísico, trascendental e histórico, no se halla a sí mismo desvinculado de la historia universal de la cual él es arte y parte.

La verdad de las cosas naturales, divinas y humanas es la unidad del pensamiento con la sustancia a través del espíritu, es decir, a partir de la identidad misma del ser en y para sí. El espíritu va colocándose a sí mismo y, con ello, a su propia consonancia subjetivo-objetiva a

través del indeleble movimiento de la conciencia, cuya motilidad expresa la propia verdad espiritual como saber de sí mismo en lo otro de sí.

Tal y como se puede observar, el espíritu no es únicamente un *organon* o herramienta para acceder a un mundo objetual inteligible. Si con exclusividad fuese reductible al ámbito representacional como condición previa del conocimiento, el espíritu no sería más que un mosaico de categorías o esquemas mentales cuya función radicaría en aprehender al mundo externo y transformarlo en coordenadas inteligibles y lógicas dentro del pensamiento. Sin embargo, la posición hegeliana rebasa las limitaciones entre la teoría y la *praxis*, estableciendo que el espíritu es, antes que nada, una actividad productiva que se exploya libremente en la historia universal y cuya forma y contenido está presente en el arte, la religión, la ciencia, y cada uno de los momentos históricos, por más aislados que estos parecieren. En pocos términos, el espíritu se encuentra a sí mismo delante de sí, en su desenvolvimiento efectivo en el mundo.

La verdad del espíritu es su propia libertad, y la negación que ella implica no decanta necesariamente en destrucción o aniquilamiento absoluto, sino en la constante superación; tal superación tiene inserta momentos de las etapas ya rebasadas, pero constantemente se va abriendo paso a través de la vida singular y colectiva de la humanidad.

Es evidente, al menos para Hegel, que el hombre es el ser superior de la creación. Ello no es un mérito, algo que hemos ganado, sino que hace parte de la gratuidad divina. No son solamente venias y privilegios lo que tenemos, sino que llevamos a nuestras espaldas una responsabilidad enorme: hacer de la vida misma una experiencia divina, explicitar los grandes valores que dan sentido y redirigen todo el marco de la existencia: lo bueno, lo verdadero y lo bello. Lo Absoluto que se desenvuelve en la historia humana, como la conjunción de la vida orgánica y espiritual, debe hacer de la vida algo sagrado, empezando por la vida entre los hombres que con su *praxis* social construyen al mundo en tanto subjetividad y objetividad.

La vida de la Naturaleza, aunque es concepto (*Begriff*), que se aliena a sí mismo como sustancia (*Seyn*) a través de la Idea, está ciega y muerta sin el accionar humano. La historia debe tener un sentido. En ella la libertad debe ser realizada necesariamente, lo arbitrario del individuo solo debe desempeñar un papel episódico y momentáneo del despliegue del espíritu. En las pasiones humanas, en los fines individuales que los hombres creen perseguir, se verán únicamente las astucias de la razón, que por este medio llegan a realizarse efectivamente. La historia es teodicea, es la identidad de lo finito y lo infinito, es la autoconciencia de Dios que se exterioriza.

A pesar de que Kant y Hegel habían llegado a una especie de consenso, aduciendo ambos que el imperativo categórico de orden universal podía resumirse en la antigua formulación délfica: conócete a ti mismo, ambos presentan maneras distintas de abocar hacia esta finalidad. Para Kant, evidentemente, el acento estaba colocado sobre el “yo” subjetivo de orden universal, en cambio, Hegel hacía hincapié en la universalidad concreta de un “yo”

objetivo mediado por toda la amalgama de circunstancias históricas y, que, desde su propia libertad, podría moldear el mosaico de referentes socioculturales que orbitan alrededor de su figura singular. En el párrafo 24 de las Lecciones sobre filosofía del derecho, de hecho, Hegel apunta a que el individuo está sujeto y arraigado a unas coordenadas claras y precisas que lo sustentan y estructuran como sujeto histórico, no obstante, no está trágicamente supeditado a este sistema que lo rebasa, sino que, mediante el uso racional de las herramientas puestas por la urdimbre socioeconómica, puede asirse a una vida más digna. Hay un punto que es compartido tanto por Hegel como por Marx, y este es el exhibir que el hombre entra a un entramado de relaciones sociales que trascienden su autonomía e independencia personal, y crea productos materiales y espirituales que están ya prefigurados por la totalidad estructurada del movimiento social, es decir, son productos de la mano concreta del hombre, pero que entran a un escenario más grande.

Con Kant atendemos a una autonomía subjetiva abstracta, en cambio, con Hegel, atendemos a una subjetividad objetivada concreta, histórica y socializada. Al fin y al cabo, Kant era un producto bien elaborado del dogmatismo alemán y heredero de Leibniz y Wolff y las subsecuentes lecturas de estos en el siglo XVIII, para el oriundo de Königsberg la razón es un *factum*, es decir, un dato autoevidente, completo, ya acabado, en donde radican sin lugar a dudas todas las categorías necesarias que propenden hacia la aprehensión de conocimientos fidedignos sobre la realidad; en cambio, Hegel, imbuido dentro de un espíritu romántico, no se limita a pensar la razón como una entidad más allá de sí misma e inmersa en sus propios prejuicios y preconcepciones, sino que la ve como una potencia o energía inmanente que se abre paso arduamente en todas las esferas de la vida y que se va reconociendo a través del trajín de una odisea que acarrea consigo dolor, destrucción y sufrimiento. Para Hegel, la razón no está ya dada como si cayese del cielo a la tierra y como si esta por sí sola consistiese en una prueba autoexplicativa de la existencia de Dios, sino que su hálito de racionalidad solo puede ser factible de ser asimilado a través de un agreste proceso histórico de autorreconocimiento.

Para Kant, la moral es un hecho de suyo y su transparencia es evidente entre cualquier mente civilizada, para Hegel, la moral es una fuerza latente del animal racional y va configurando sistemas complejos de instituciones que propugnan por organizar al organismo social y hacer que cada uno de los miembros de este organismo actúe siguiendo fines. Para Kant, el ser interno del hombre, es decir, sus facultades cognitivas y juicios morales, correspondían a un entendimiento suprasensible, en cambio, para Hegel, todo ello debía materializarse como un asunto público y un ejercicio político y ciudadano que, poco a poco, cristalizara las inexorables leyes que decantan en la unidad de la libertad individual con la libertad brindada por el Estado.

Hegel arguye que el Estado es la manifestación diáfana del ser, de la sustancia universal; es la plenitud ontológica temporalizada. La historia, en este orden de ideas, corresponde al tribunal del mundo a través del cual el hombre juzga si el imperativo categórico se ha realizado. En Hegel hay una correspondencia orgánica entre la materia y el ser espiritual. No

se podría escindir al mundo noumenal de los fenómenos, ni siquiera a la razón teórica de la razón práctica; asimismo, es imposible desgajar la libertad subjetiva y el deber de los atavismos propios de las relaciones sociales y el medio natural. Esto es lo que se quiere decir cuando se hace referencia a una correlación orgánica. Tan correlación tiende a ir en detrimento de los castillos en el aire de la moral kantiana.

Para comprender de manera precisa el divorcio de las aseveraciones éticas entre Kant y Hegel, es de vital importancia atender a dos conceptos alemanes: *Moralitat*, más atañado a la postura kantiana y *Sittlichkeit*, que es una noción acuñada por Hegel. El primero tiene como implicación directa una conciencia moral íntima que se desenvuelve desde las entrañas, el entendimiento y el corazón; el segundo término se refiere a las costumbres, las normas acordadas convencionalmente y a los hábitos en común que se tienen para el despliegue de una vida buena. El primero, en este orden de ideas, es la conciencia individual, el segundo, en la otra mano, es la conciencia social. Para Hegel la vinculación entre ambos términos es ineludible y la voluntad formal halla su contenido en un bienestar de orden objetivo. Es pues, que, para realizarse a su plenitud, el individuo debe hacerlo en tanto subjetividad social, o sea, para hacerse a sí mismo, el sujeto debe ir más allá del sujeto. En suma, el individuo debe salirse de sí mismo y hacerse de lo que está por encima de su propia persona para encontrar fervientemente al bien moral.

Es imposible, según la moral hegeliana, darse a sí mismo leyes y convencerse de que esto es lo universalmente válido, pues esta voluntad abstracta debe refrendarse ante la otredad, de lo contrario, sería una voz interna y tiránica tomando el lugar del Dios del Sinaí, sin la posibilidad de explayar el decálogo como norma de vida para la colectividad. Solo un estándar cuyas características reposan sobre la objetividad, está facultado para ser el ancla moral de los juicios privados. Hegel no distaría mucho de la máxima de Pitágoras que reza que la mejor educación que pudiese recibir un joven sería habitar un mundo con buenas instituciones. La sociedad, en consonancia con esto, es un organismo compuesto de organismos, cuya eticidad pone de manifiesto el carácter moral de su gente.

De acuerdo con Hegel, es de vital importancia avizorar cómo la familia, la sociedad civil y el Estado estructuran la voluntad moral de los individuos.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- _____. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Berkeley, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Cicerón. *Disputaciones tusculanas*. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. París: Imprenta Leopoldo Cerf, 1908.
- Diógenes Laercio. *Vida y doctrinas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Verlag Von J.H.W. Dietz, 1888.
- _____. *Dialéctica de la naturaleza*. México: Editorial Grijalbo, 1961.
- Feuerbach, Ludwig. *L'Essenza del Cristianesimo*. Milano: Feltrinelli, 1960.
- Fichte, J.G. *The vocation of man*. Chicago: The open court publishing company, 1931.
- _____. *Fundamento de la doctrina de la ciencia*. Pamplona: s.e., 2005.
- Goethe, J.W. *Theory of colours*. Londres: John Murray Press, 1840.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des geistes*. Leipzig: Dürr'schen Buchlandlung, 1907.
- _____. *The Phenomenology of Mind*. New York: Harper and Rhode, 1967.
- _____. *Filosofía del espíritu*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1969.
- _____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.
- _____. *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Madrid: Editorial Tecnos, 1972.
- _____. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Editorial Aguilar, 1975.
- _____. *System of Ethical Life*. Albany: New York University Press, 1979.
- _____. "Die Phänomenologie des Geistes". Eds. Wolfgang Bonspien und Richard Heede. In *Gesammelte Werke*, Vol. 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.
- _____. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Editorial Alianza, 1989.
- _____. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989.

- _____. “Leben Jesu.” In *Frühe Schriften I*. Eds., Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. *Gesammelte Werke*. Vol. 1. Hamburg: Felix Meiner, 1989.
- _____. *Escritos pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Económico, 1991.
- _____. *Lectures on the philosophy of religion*, Vol. II. Los Angeles: University of California Press, 1995.
- _____. *Creer y saber*. Bogotá: Editorial Norma, 1999.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- _____. *Filosofía Real*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *Ciencia de la Lógica*, Vol. I. Buenos Aires: Editorial Solar, 2010.
- _____. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Pre-Textos, 2010.
- Herder, Johann. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959
- Hölderlin, Friedrich. *Hiperión. El eremita en Grecia*. Buenos Aires: Editorial Marymar, 1976.
- Jacobi, F.H. “Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn”, en *La crisis de la Ilustración. Documentos de la Polémica del spinozismo (1785- 1789)*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes, 2013; 11-29.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio, seguida de observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Librerías Francisco Saavedra y Antonio Novo, 1876.
- _____. *Gesammelte schriften*, Vol. XVIII. Berlín: Walter der Grunter & Co., 1928.
- _____. *Historia natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946
- _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Editorial Alianza, 1981.
- _____. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Editorial Alianza, 2000.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Colihue, 2007.
- _____. *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Barcelona: Alianza Editorial, 2009.
- Leibniz, G.W. *Monadología*. Madrid: Biblioteca Económica Filosófica, 1889.
- _____. *Correspondence between Leibniz and Arnauld*. Chicago: Open Court Publishing Co., 1913.
- _____. *Sistema nuevo de la naturaleza*. Madrid: Editorial Aguilar, 1963.

- _____. *Discurso de la metafísica*. Madrid: Editorial Alianza, 1981.
- _____. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional, s.f.
- Lessing, Jacob. *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editorial Nacional, 1982.
- _____. *La educación del género humano*. Barcelona: Ediciones Encuentro, 2008.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Madrid: Editorial Gredos, 1977.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1955.
- Marx, Karl. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1971.
- _____. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1974.
- _____. *18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2003.
- _____. *Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. I.. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2008.
- Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Novalis, Friedrich. *La cristiandad o Europa*. México: Imprenta de la Universidad Nacional Autónoma, 2005.
- Parménides. *Fragmentos del Poema*. Madrid: Editorial Istmo, 2007.
- Platón. *Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- _____. *Fedón*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- _____. *Fedro*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- _____. *Parménides*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- _____. *Político*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- _____. *Teeteto*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- _____. *Timeo*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Plotino. *Enéadas*. Madrid: Editorial Gredos, 1982
- Plutarco. *Moralia*, Vol. XIII, parte 1. London: Harvard University Press, 1957.
- Reinhold, Gottfried. *Biologie: oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte*. Göttingen: Johann Friedrich Rower, 1818.

- Reinhold, Karl L. *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Ben Friedrich Perthes, 1802.
- Schelling, F.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Madrid: Editorial Anthropos, 2005.
- Schiller, Friedrich. *Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden*. Eds. G. Fricke y H. G. Göpfert. München: Carl Hanser Verlag, 1984,
- _____. *Cartas sobre una educación estética del hombre*. Universidad Nacional de Cuyo: Facultad de Filosofía y Letras, s.f.
- Schleiermacher, Friedrich. *Discours sur religion*. París, s.e., 1944.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- Spinoza, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis, 1980.
- Stirner, Max. *Der Einzige und sein Eigenthum*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1901.
- Zubiri, Xavier. *Naturaleza, Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- _____. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1968.
- Afanasiev, Vladimir. *Fundamentos de filosofía*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1961.
- Althusser, Louis. “Lenin frente a Hegel”. *Ideas y valores* No. 37 (1970); 2-16.
- Álvarez, Eduardo. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Ediciones de la Universidad Industrial de Santander, 2015.
- Anderson, D. “The death of God and Hegel’s system of Philosophy”, *Sophia*, 35 No. 1 (1996); 33-57.
- Aranguren, José Luis. “El ámbito de la intimidad”, en *De la intimidad*, ed. Carlos Castilla del Pino, 17-24. Madrid: Editorial Crítica, 1989.
- _____. *Ética*. Barcelona: Editorial Atalaya, 1998
- Atran, Scott. *Cognitive foundations of natural history. Towards an anthropology of science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Barth, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zurich: Evangelischer Verlag Ag., 1947.
- Bataille, Georges. *Teoría de la religión*. Buenos Aires: Editorial Taurus, 1986.

- Bataille, Georges and Strauss, Jhonatan. Hegel, Death and Sacrifice,” *Yale French Studies*, no. 78 (1990): 9-32.
- Bauer, Bruno. *Die Judenfrage*. Braunschweig: Drud und Berlag von Friedrich Otto, 1843
- _____. *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*. Berlín: Berlag von Gustav Sempel, 1851.
- Benavides Lucas, Manuel. *Filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Síntesis, 1994.
- Black, Edward. “RELIGION AND PHILOSOPHY IN HEGEL’S PHILOSOPHY OF RELIGION.” *The Monist* 60, no. 2 (1977): 198–212.
- Blankenagel, John C. “The Dominant Characteristics of German Romanticism.” *PMLA* 55, no. 1 (1940): 1–10. <https://doi.org/10.2307/458420>.
- Bowie, Andrew. “Hegel: The Beginning of Aesthetic Theory and the End of Art.” In *Aesthetics and Subjectivity*, 140–82. Manchester University Press, 2003.
- Bronowski, Jacob. *The ascent of man*. Boston: Little Brown, 1984.
- Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Bubbio, Paolo Diego. “Hegel: Death of God and Recognition of the Self.” *International Journal of Philosophical Studies*. 23, No. 5 (2015):689-706.
- Bubner, Rudiger. *Hegel und Goethe*. Gottingen: Vandcnhoeck und Ruprecht, 1995.
- Burbidge, John. “Man, God, and Death in Hegel’s Phenomenology.” *Philosophy and Phenomenological Research* 42, no. 2 (1981): 183–96.
- Chambers, John David. *The theological and philosophical works of Hermes Trismegistus, Christian Neoplatonist*. Edinburgh: T.& T. Clark, 1882.
- Collingwood, Robert G. *Idea of nature*. Oxford: Claredon Press, 1945.
- _____: *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Cordua, Carla. *El mundo Ética. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Madrid: Editorial Anthropos, 1989.
- de Vries, Willem A. *Hegel's Theory of Mental Activity*. Londres, Imprenta de la Universidad de Cornell, 1988.
- Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Dujóvne, León. *Curso de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Ediciones FEPAl, 2016.

- Dumézil, G. *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: AKAL, 2011.
- Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Editorial Punto Omega, 1986.
- _____. *Cosmos e historia*. Moscú: Editorial Progreso, 1987.
- Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigación sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económico, 1975.
- Fink, Eugen. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu* - Barcelona: Editorial Herder, 2011.
- Foster, M.B. *The political philosophies of Plato and Hegel*. New York: Russel & Russel, 1965.
- Gabriel, Markus. *Transcendental ontology: Essays on German Idealism*. New York: Continuum, 1980.
- Gadamer, Hans Georg. *La actualidad de lo bello*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003
- Gilroy, Paul. *The black Atlantic. Modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Goddard, Thomas and Harold Fisch, Max. *The New Science Of Giambattista Vico*. Londres: Cornell University Press, 1948.
- Glockner, Herman. *El concepto en la filosofía de Hegel. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*. México: Centro de estudios de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.
- Gode, Alexamder. *Natural science in German Romanticism*. Nueva York: Columbia University Press, 1941.
- Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis*. Madrid: Editorial Tecnos, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Hegel y el poder. Ensayo sobre la amabilidad*. Barcelona: Editorial Herder, 2019.
- Heine, H. *Ensayos sobre historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Madrid: Editorial AKAL, 2016
- Heinrich, Dieter. *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism*. London: Harvard University Press, 2003.
- Hermann, Carsten and Boldyrev, Ivan. *Hegel, Institutions and Economics: Performing the social*. London: Routledge, 2014.
- Heródoto. *History of Herodutus* Vol. I. Nueva York: Editorial J.M Dent e hijos, [Siglo V a.C.] 1936.

- Hesíodo. *Teogonía*. Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- Hoffman, Donald F. "A Critical Examination of the Hebrew Word [ruach] as it Occurs in the Masoretic text of the Old Testament Studied in the Light of the Septuagint". Butler University, Graduate Thesis Collection, 1942.
- Huesca Ramón, Fernando. *Economía política clásica en Hegel. Valor, capital y eticidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1973
- Hyppolite, Jean. "Teleología y praxis en la Lógica de Hegel", en *Hegel y el pensamiento moderno*, ed. Jacques D'Hondt, 3-31. México: Editorial Siglo XXI, 1993.
- Iggers, George. *The German conception of history. The national tradition of historical Thought from Herder to the present*. Middletown, Wesleyan University Press, 1968.
- Ilich Rubin, Isaak. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 1976.
- Ilyenkov, Evald. *Problems of Dialectical Materialism*. Moscow: Progress Publishers, 1977.
- _____. *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría*. Moscú: Editorial Progreso, 1977.
- Innerarity, Daniel. *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.
- Inwood, Robert. *A Hegel Dictionary*. Massachusetts: Wiley-Blackwell Press, 1992.
- Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Kauffman, Walter. *Hegel*. Madrid: Editorial Alianza, 1968.
- Kissiel, M.A. *Hegel y la crisis de la ética burguesa*. Bogotá: Ediciones Suramericana, 1964.
- Kojéve, Alexandre. *Introduction to the reading of Hegel*. London: Cornell University Press, 1969.
- _____. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1982.
- _____. *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid: Editorial Trotta, 2013).
- _____. "INTERPRETATION OF THE GENERAL INTRODUCTION TO CHAPTER VII [THE RELIGION CHAPTER OF HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT]." *Parrhesia* No. 20 (2014); 19-31.
- Konstantinov, Fédor Vasilievich. *El materialismo histórico*. México: Editorial Grijalbo, 1957
- Kosic, Karel. *Dialéctica de lo concreto (Estudios sobre los problemas del hombre y del mundo)*. México: Editorial Grijalbo, 1967

- Küng, Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.
- Lefebvre, Henri. *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Editorial Siglo XXI, 1983.
- _____. *Materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1995.
- Leighton, J. A. “Hegel’s Conception of God.” *The Philosophical Review* 5, no. 6 (1896): 601–18. <https://doi.org/10.2307/2176135>.
- Lenin, Vladimir. *Materialismo y empirio-criticismo*. Moscú: Editorial Progreso, 1948
- Leontyev, Aleksei Nikolaevich. *Activity and consciousness*. Pacífica, California: Marxist Archive, 2009.
- Lichteim, Georg. *The concept of ideology*. New York: Vintage Books, 1967.
- Lowith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2009.
- Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- _____. *Marx, ontología del ser social: El trabajo*. Buenos Aires: Editorial Herramienta, 2004.
- Lutero, M. *The Works of Martin Luther*. Filadelfia: A.J. Holman & Co and The Castle Press, 1938.
- Magee, Glenn Alexander. *The Hegel dictionary*. India: Replika Press, 2010.
- Malabou, Catherine. “IS CONFESSION THE ACCOMPLISHMENT OF RECOGNITION?: Rousseau and the Unthought of Religion in the Phenomenology of Spirit.” In *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edited by SLAVOJ ŽIŽEK, CLAYTON CROCKETT, and CRESTON DAVIS, 19–30. Columbia University Press, 2011.
- _____. *El porvenir de Hegel: Plasticidad, temporalidad dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Palinodia, 2016.
- Marchetti, I. and Koster, E. “Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics”. *Front. Hum. Neurosci.* 8, No. 11 (2014). doi: 10.3389/fnhum.2014.00011
- Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1968.
- Marrades Millet, Julián. *HEGEL SOBRE ANTÍGONA: LA RAZÓN DE LA MUJER*. <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/33688/Hegel%20sobre%20Ant%c3%adgona.pdf?sequence=1>
- Martínez Sierra, A. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002.

- McCasland, S. Vernon. “‘The Image of God’ According to Paul.” *Journal of Biblical Literature* 69, no. 2 (1950): 85–100. <https://doi.org/10.2307/3262077>.
- Mead, George. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Moore, Mark W. “‘Grammars of Action’ and Stone Flaking Design Space.” In *Stone Tools and the Evolution of Human Cognition*, edited by April Nowell and Iain Davidson, 13–44. University Press of Colorado, 2010.
- Morris, Desmond. *The naked ape*. Toronto: Bantam Books, 1970.
- _____. *The human animal: a personal view of the human species*. London: BBC Books, 1994.
- Müller, Max. *Introduction to the science of religion*. Londres, Stanford University Press, 1886.
- Nagel, Thomas. *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Zaragoza, Titivillus, 2012.
- Ocampo Murillo, Juan Sebastián, Toro Ortiz, Marlon Andrés. “El Proyecto Educativo Del Romanticismo alemán Como Respuesta estética, política Y ética a Los Problemas De La Modernidad Y Su Modelo pedagógico”. *Revista Ciencias Y Humanidades* 12, No. 12 (2021). Medellín, COL:177-201.
- Otto, R. *Lo santo, lo irracional y lo racional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Ovidio. *Metamorfosis*. Madrid: Editorial Bruguera, 1981.
- Pavlov, Iván Petrovich. *Selected works*. Moscow: Foreign Languages Publishing, 1955.
- Pérez de Tudela, Jorge. “Certeza sensible y percepción”, en *Hegel: la odisea del espíritu*, ed. Félix Duque, 58-72. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.
- Pérez Soto, Carlos. *Sobre Hegel*. Santiago de Chile: Ediciones Palinodia, 2006.
- _____. *Desde Hegel*. México: Editorial Ítaca, 2008.
- Pinkard, Terry. *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Plant, Raymond. *Hegel’s theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Plekhanov, Georgi. *Selected Philosophical Works, Volume 3*. Progress Publishers, Moscow, 1976.
- Randall, John. *Making of the modern mind*. Cambridge: The Riverdale Press, 1940.
- Ratzinger, Joseph. *Una mirada a Europa*. Madrid: Rialp, 1991.
- _____. *Convocados en el camino de la fe*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- Ravasi, Gianfranco. *Los profetas*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1989.

- Ringle, Donal Taylor, Ann. *The Development of Old English*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Rodríguez Valls, Francisco. *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2017.
- Romero, José Luis. *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Editorial Alianza, 1999.
- Ron, José. *Sobre el concepto de cultura*. Quito: IADAP, Cuadernos populares, s.f.
- Roochnik, David L. "The Erotics of Philosophical Discourse." *History of Philosophy Quarterly* 4, no. 2 (1987): 117–29.
- Rose, Gillian. *Hegel Contra Sociology*. London: Athelone, and Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1983.
- Rosental, Mark Moisevich. *Principios de la lógica dialéctica*. Montevideo: Editorial Pueblos Unidos, 1962.
- Rosenkranz, K., and G. S. Hall. "HEGEL'S PSYCHOLOGY." *The Journal of Speculative Philosophy* 7, no. 1 (1873): 17–25.
- Rubinstein, Sergei. *El ser y la conciencia*. México: Editorial Grijalbo, 1968.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2ª. ed., 2002.
- Saussure, Ferdinand de. *Course on General Linguistics*. The Philosophical Library, Inc: New York City, 1959.
- Schnackenburg, Rudolph. *Reino y reinado de Dios*. Madrid: Editorial Fax, 1967.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1994.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 1982
- Schmidt, Royal J. "Cultural Nationalism in Herder." *Journal of the History of Ideas* 17, no. 3 (1956): 407–17.
- Schulz, Gerhard. "From 'Romantick' To 'Romantic': The Genesis of German Romanticism in Late Eighteenth-Century Europe." In *The Literature of German Romanticism*, edited by Dennis F. Mahoney, 8:25–34. Boydell & Brewer, 2004.
- Snyder, Stephen. "The end of art: The consequence of Hegel's appropriation of Aristotle's Nous", *The modern schoolman* 83, No. 4 (2006); 301-316.
- Spener, P.J. "On Hindrances of Theological Studies". En Peter C. Erb (ed.). *Pietists: Selected Writings*. New York: Paulist Press, 2008.
- Strauss, David F. *The life of Jesus critically examined*. Londres: Swan Sonnenechevin. 1902.

- Steinberger, Peter J. "Hegel as a Social Scientist." *The American Political Science Review* 71, no. 1 (1977): 95–110.
- _____. "Political action and philosophy of Mind." *Contemporary political theory* 20, no. 2 (2021): 364-392.
- Taylor, Charles. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2005.
- Taylor, Thomas. *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*. Bertram Dobell & Reeves and Turner, 1895.
- Thomas J. J. Altizer. "Hegel and the Christian God." *Journal of the American Academy of Religion* 59, no. 1 (1991): 71–91. <http://www.jstor.org/stable/1465435>.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona: Editorial Laia, 1979.
- Vernant, J.P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Ariel, 1973.
- Voloshinov, Valentín. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009
- Von Rad, G. *La sabiduría en Israel. Los sapienciales, lo sapiencial*. Madrid: Editorial Fax, 1973.
- Vygotsky, Lev. *Psicología y pedagogía*. Madrid: Editorial AKAL, 2011.
- Williams, Monier. *A Sanskrit-English dictionary, etymologically and philologically arranged, with special reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon, and other cognate Indo-European languages*. Oxford: Clarendon Press, 1872.
- Žižek, Slavoj. *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Editorial AKAL, 2011.
- Zöllner, G. "Thinking and Willing in the Later Fichte". En Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.). *After Jena: New Essays on Fichte's Later Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2008; 54-79.