

“EL DOLOR DE LO NEGATIVO”: LA FORMACIÓN DEL ESPIRITU FILOSÓFICO EN EL PRÓLOGO A LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU.

Por: Carlos Emel Rendón.

Universidad de Antioquia

RESUMEN. *La formación (Bildung) del Espíritu Filosófico –tal como es desarrollada en el Prólogo a la Fenomenología–, constituye un llamado a asumir el esfuerzo del concepto. Esta tesis es desarrollada por el autor en dos etapas. En primer lugar, se plantea la exigencia de establecer una relación inmanente con el objeto, es decir, expresar la necesidad de su movimiento, pues para Hegel tanto el objeto de la filosofía como su concepto están estrechamente ligados a la vida; en esta primera parte, la filosofía de Hegel constituye una dura crítica al formalismo kantiano. En segundo lugar, Hegel concibe la filosofía como trabajo –cuya experiencia fundamental es el extrañamiento (Entfremdung)–, el cual expresa la finitud propia de la racionalidad humana. A partir de esta última tesis Hegel emprende, por una parte, una crítica del entusiasmo propio del movimiento romántico y, por otra parte, de la intuición como comprensión inmediata de todo lo que es.*

PALABRAS CLAVE. *Hegel, filosofía conceptual, romanticismo.*

SUMMARY. *The author holds that the Bildung of philosophical mind, as it is developed in the Foreword to the Phenomenology, is an appeal to make the effort of concept. This thesis is elaborated in two steps. First of all, it is pointed out that it is necessary to set up an immanent relation to the object, i.e., to express the necessity of its movement, in so far as Hegel thinks of the object of Philosophy and its notion as being closely bound to life. Hence, Hegel's philosophy constitutes a sound criticism to Kantian formalism. Second, Hegel regards Philosophy as a work whose main experience is alienation (Entfremdung), and that it expresses the finite character that distinguishes human rationality. From the latter statement, Hegel starts a criticism, on the one hand, to the enthusiasm proper to Romanticism and, on the other one, to intuition as a sudden understanding of whatever exists.*

KEY WORDS. *Hegel, conceptual philosophy, Romanticism.*

El “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu* ha llegado a conquistar una posición de privilegio no sólo dentro de la obra a la que precede, sino incluso dentro del conjunto del sistema hegeliano. Y ello, a pesar del propio Hegel. Por una parte, el inicio del “Prólogo” no deja duda alguna de que es sólo recorriendo ese camino “de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia” que es la *Fenomenología*,¹ como el lector podrá alcanzar el verdadero punto de vista filosófico sobre la obra; en otras palabras, qué sea ella y cómo lleva a cabo la exposición de su asunto, sólo lo sabe quien se adentra en la experiencia del saber a que está abocada la conciencia natural. Nadie puede pretender re-conocer la obra ni en el fin que ella busca ni en el resultado al que llega, de lo cual se trata generalmente en un prólogo. Frente a la exposición filosófica propiamente dicha, el fin de la obra “es lo universal carente de vida” y el resultado escueto al que ella llega, “el cadáver”² que deja tras de sí la

1 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 54.

2 *Ibidem*.

exposición. En lugar de introducirnos en la “cosa misma”,³ toda reflexión precedente no hace más que alejarnos de ella o, a lo sumo, ofrecernos un punto de vista histórico de ella, de lo cual, por lo demás, no se trata en filosofía. “La filosofía –decía el joven Hegel– comienza consigo misma”,⁴ no debe hacerse de ella una antesala, a menos que se crea que su objeto es algo muerto.

Por otra parte, la reserva de Hegel frente al valor y la pertinencia filosófica de tales escritos obedece a un intento por depurar la naturaleza, el sentido y la necesidad del trabajo filosófico. El “Prólogo” deja en claro de entrada, que la filosofía es, por su misma naturaleza, un trabajo estrictamente conceptual y que toda pretensión de hacer filosofía al margen de dicho trabajo –sobre lo cual llamarán la atención Kant y Hegel en sus críticas al pensamiento neoplatónico y romántico, respectivamente–, la priva de toda científicidad y hace de ella un discurso enteramente esotérico. La filosofía, de acuerdo con la representación general del “Prólogo”, es un actividad que tiene en el concepto el *elemento* de su existencia y que se constituye como ciencia sólo en la organización sistemática de éste. Según Hegel, de lo que se trata es de *asumir el esfuerzo del concepto*. Todo el “Prólogo” no es más que un llamado a asumir este esfuerzo, pues a él se remonta la posibilidad de una experiencia auténtica del filosofar, lo mismo que la condición de posibilidad de la filosofía en general. El esfuerzo del concepto constituye la experiencia paradigmática en la formación del espíritu filosófico. Éste no es el resultado del simple conocimiento histórico de la filosofía. En el llamado de Hegel a asumir este esfuerzo, resuena el punto de vista kantiano, según el cual, no se aprende filosofía –como no sea históricamente– sino, a lo sumo, a *filosofar*.⁵

Pero, a diferencia de Kant, el filosofar en sentido hegeliano no tiene el carácter de una disciplina de la razón. Filosofar es para Hegel una experiencia que pone en juego la capacidad del espíritu de liberarse, elevarse y extrañarse. El trabajo del concepto (=filosofía) precisa de la mediación de esta experiencia, porque, según Hegel, el conocimiento filosófico es el producto de la ruptura del espíritu con su propia inmediatez, del elevarse a una comprensión más universal de las cosas y de asumir el extrañamiento inherente a tal liberación y universalización.

No en otra cosa consiste la formación filosófica: ella se inicia con el abandono de la vida inmediata, la vida hundida en lo sensible y aún no guiada por la reflexión, o, dicho con Hegel, la “vida sustancial”,⁶ para ir ascendiendo poco a poco a la distancia reflexiva del pensamiento. Pero este abandono no se cumple espontáneamente y sin dificultades,

3 “La cosa misma” es el “qué” de la exposición filosófica, aquello por lo cual se pregunta y se busca en vano en un “prólogo”; Cfr. HEGEL. *Op. cit.*, p. 7-8. Que se trata de un asunto esencial de la dialéctica hegeliana lo demuestra Rüdiger Bubner en: *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam, 1980; Cfr. especialmente el capítulo “Die ‘Sache selbst’ in Hegels System”, p.40-69.

4 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990. p. 23.

5 Cfr. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1993. p. 650.

6 Cfr. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, *Op.cit.*, p. 9.

porque aquella inmediatez es también una forma de ser del espíritu, que pretende mantenerse y fijarse en él; por eso, salir de aquella vida y emprender la marcha dialéctica, cuya imagen imperecedera nos la ofrece Platón en el símil de la caverna, es un arduo trabajo para el espíritu, que de alguna manera ya se había acostumbrado a ella. De ahí que la formación filosófica sea, en principio, un “liberarse con trabajo de la inmediatez de la vida sustancial”⁷ para poder elevarse, asimismo trabajosamente, hasta el pensamiento.⁸

Pero este proceso no está concebido por Hegel como una marcha del alma a un reino de esencialidades puras una vez se ha desprendido de todo lo finito. La dialéctica inherente al proceso de formación científica y filosófica no lleva a la contemplación de un mundo suprasensible. Ella, por el contrario, dispone al espíritu para la reflexión, la cual “sólo mora en la finitud”.⁹ En efecto, pertenece a la esencia de dicha formación un ser capaz de fijar el pensamiento, la reflexión, en lo concreto, en lo determinado, en lo que limita, en aquello que por ser lo otro de él mismo, constituye su negación. El espíritu – enseña Hegel – ha de ser capaz de mirar cara a cara lo negativo –aquello que para él está marcado con el carácter de lo finito, lo separado y lo particular– para poder penetrar en su sentido y alcanzar la experiencia de ello: sólo así conquista su verdad. La filosofía, según la idea de formación que le subyace, no puede ser ni un desentenderse de lo existente ni su negación sin más, ni tampoco un discurso edificante sobre ello¹⁰: para Hegel, ella no es ni puede ser otra cosa que *penetración (Einsicht)*, pues sólo adentrándose en lo otro gana el espíritu una auténtica experiencia de ello y de su propio saber.

Esta experiencia consolidaría el proceso de la formación. Ella es el rasgo dominante de lo que podría llamarse una vida filosófica. “Este inicio de la formación tendrá que dejar paso, enseguida, a la seriedad de la vida plerónica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma”.¹¹ La distancia reflexiva que crea la liberación de la inmediatez de la vida sustancial y que dispone al espíritu al pensamiento, no basta para dar cuenta de lo que es la cosa misma. Tampoco se trata, por otra parte, como lo insinúa el texto citado, de un mero

7 He optado por el sentido literal que tiene la frase en el original alemán: “*Herausarbeiten aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens*”, pues quizá ello sirva para recuperar la fuerza expresiva de la frase que utiliza Hegel y, con ello, recrear la concepción de *trabajo* que ella encierra: la forma verbal “*sich herausarbeiten*” –que Hegel emplea como sustantivo– implica primariamente la idea de un *liberarse con trabajo y esfuerzo de alguna dificultad presente*, a lo cual alude precisamente la noción hegeliana del inicio de la formación filosófica. La versión que presenta Roces, quien traduce aquella expresión con el escueto “remontarse”, no parece dar cuenta del rico sentido que ella encierra. (Cfr. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke, 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. p.13; Cfr. *Fenomenología del Espíritu*. Op. cit., p. 9; Cfr. La interpretación que sobre este pasaje del prólogo hace Merold Westphal en su *Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung*. En: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, editado por Hans Friedrich Fulda y Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. p. 85-86.

8 “[...] *sich zu dem Gedanken [...] heraufzuarbeiten [...]*”; Cfr. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, loc. cit., p. 14; Cfr. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*. Op. cit., p. 9

9 HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*. Op. cit., p. 11, 13.

10 Cfr. La parte final de este trabajo.

11 HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, Op. cit., p.9

afán de trascendencia: la “seriedad” del trabajo filosófico tiene que ver con la capacidad de lograr una consideración y un trato inmanentes del objeto. Filosofar no es tanto un trascender, cuanto un adentrarse en la cosa, y ello, como se verá luego, con una característica peculiar: adentrarse para permanecer en ella. El fundamento de esta concepción descansa, en parte, en la crítica de Hegel al carácter formal y esquemático que, según él, presenta el conocimiento en Kant y, en parte, en una idea del objeto que, sin paralelo alguno en los sistemas filosóficos de su tiempo, se aproxima más a la visión heraclítica del mundo.

Según Hegel, el conocimiento, tal como se presenta en la filosofía teórica de Kant, se convierte en un esquema carente de vida cuando, por un lado, la relación del entendimiento con los objetos no es más que una relación extrínseca, mediada por la categoría y sometida a las condiciones formales del pensar y, por otro, cuando ese mismo entendimiento no es más que el frío receptáculo de conceptos fijos e inmóviles. Hegel echa de menos en tal esquematismo una relación inmanente del entendimiento con los objetos; los conceptos con los que éste opera no son el producto de un haberse sumergido en el contenido de la cosa y haberla captado en su propio movimiento; los conceptos no son allí más que meros predicados de los objetos, simples determinaciones externas a los mismos. Por causa de este formalismo, el objeto se asemeja a un esqueleto del que cuelgan etiquetas que indican sus partes; por su causa, el entendimiento contiene los conceptos a la manera como se contiene la esencia de las cosas en los frascos que descansan en los anaqueles en la tienda del herbolario: así como en el esqueleto faltan la carne y la sangre, y no hay nada más que huesos, y en los frascos yace oculta la esencia de las cosas, así en este formalismo “se prescinde de la esencia viva de la cosa o se la mantiene escondida”.¹²

El contraste con la concepción hegeliana salta a la vista: para Hegel tanto el concepto como el objeto son de suyo algo vivo. Este carácter viviente se expresa en ese movimiento por mor del cual concepto y objeto se mantienen en un constante *devenir otro* consigo mismos. El objeto no es algo meramente dado y fijo ante la reflexión; es más que un simple “estar ante” (*Gegenstand*). El concepto es más que la condición formal por medio de la cual se piensa el objeto. Concepto y objeto reproducen para Hegel la vida como movimiento dialéctico. El pensamiento tiene que estar en condiciones de dar cuenta de esta vida. Él encuentra su modelo en el movimiento de la génesis, el devenir y el perecer de lo existente. La dialéctica no es un método. Es la vida del objeto que se concreta a sí misma en la filosofía como *movimiento del concepto*. Es esto –y no una simple metáfora¹³– lo que expresan aquellas locuciones hegelianas tales como “vida del objeto”, “vida del concepto”, “vida del todo”. Ellas entrañan una concepción del conocimiento filosófico y de su objeto, que pone de manifiesto, por igual, la esencia móvil del pensar, irreductible a esquemas categoriales, y la esencia móvil del ser, irreductible a esquemas de pensamiento. La filosofía que, según Hegel, “exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él”,¹⁴ encuentra en la experiencia inmanente de la vida

12 *Ibidem*, p. 35-36.

13 Al contrario de lo que cree R. Bubner; Cfr. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, Op. cit., p. 60

14 *Ibidem*, p. 36.

del objeto, un momento decisivo en su repulsa a la concepción objetivista del conocimiento, lo mismo que el testimonio de que ella no es meta-física sin más. La filosofía no dispone de otro “método” fuera del que brota de la vida del objeto. Todo otro “método”, precisamente por ser algo que media entre ella y éste, no haría más que distanciarla del mismo y darle paso a una relación extrínseca con él, a la manera como, según Hegel, se relaciona la anatomía con un cuerpo muerto.

Entendida como un adentrarse en la vida del objeto, la experiencia del filosofar exige del espíritu que vaya más allá de sí mismo. El supuesto de todo filosofar lo constituye, según la pretensión pedagógica del “Prólogo”, el olvidarse de sí en la cosa, el entregarse, abandonarse y permanecer en ella.¹⁵ Esto, por supuesto, no significa erigir la objetividad en criterio único de validez del conocimiento filosófico; ¿cómo podría significar tal cosa en una filosofía que aspira precisamente a la reconciliación de lo objetivo con lo subjetivo para consolidar así una *saber absoluto*? Aquel olvido de sí en la cosa nada tiene que ver con la disolución de lo subjetivo sin más; tampoco implica la liquidación de la relación reflexiva del sujeto consigo mismo, la negación de toda conciencia de sí en el acto del conocer. Hay allí, más bien, la intención de dejar al objeto la libertad de su manifestación, el no pretender subsumirlo por anticipado a la propia ocurrencia, a la simple opinión. Para Hegel, la filosofía debe caracterizarse por mantener un trato libre con el objeto del conocimiento; ella, a diferencia de cualquier otra ciencia positiva, no tiene como finalidad ni el sometimiento ni el dominio de los objetos. El pensamiento, que es su propio elemento, es lo más libre, y esta libertad debe poderse reflejar en su relación con ellos; la libertad debe ser el sello que identifique la verdad filosófica. Por eso, abandonarse al objeto, entregarse al ritmo de su movimiento, es ya preservarlo en su libertad; adentrarse en su experiencia es adentrarse en ésta. Sólo el olvido de sí en lo “otro” permite al espíritu reconocer esta dimensión de las cosas, en la cual llega a reconocer la suya propia, pues su esencia no es otra que la libertad. Por ello, en el olvido va implicada la posibilidad del conocimiento de sí mismo bajo las condiciones que plantea la otredad.

Pero más que un presupuesto del conocer, el olvido es algo intrínseco a la vida del espíritu, es expresión de su naturaleza histórica. Mas el olvido del espíritu no es un olvido en el sentido de un dejar atrás, hundido en el pasado y sepultado por la memoria, aquello que él, en el curso de su propia historia, ha llegado a ser. Se trata, por el contrario, del olvido como aquella experiencia que permite al espíritu la renovación de su propio saber. Dicho con Gadamer: “Sólo por el olvido obtiene el espíritu la posibilidad de su total renovación, la capacidad de verlo todo con ojos nuevos, de manera que lo que es de antiguo familiar se funda con lo recién percibido en una unidad de muchos estratos”.¹⁶ Pertenecer a la esencia de la renovación del saber, el conservar lo ya sabido. El olvido es, en este sentido, tanto superación como conservación y por eso involucra asimismo la posibilidad del recuerdo. El recuerdo, que se da sólo por el olvido, hace posible la vuelta del espíritu sobre su propio pasado y, con ello, la comprensión de este pasado. Gracias al recuerdo, el espíritu

15 Cfr. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, Op. cit., p. 8-9

16 Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1984. p.45

actualiza su historia y se conserva en ella. Al igual que el olvido, el recuerdo es también otra forma del retorno del espíritu a sí mismo desde lo otro. Ahora bien, paralelamente a su carácter experiencial, olvido y recuerdo expresan la naturaleza del saber, cuya estructura, manifestación y experiencia explora la *Fenomenología del Espíritu*: la naturaleza del saber finito.

Que la formación del espíritu científico se cumpla bajo las condiciones que plantea el adentrarse en la experiencia de la cosa y el entregarse a ella asumiendo el olvido de sí, significa que el sentido y, en general, la condición de posibilidad de toda formación teórica residen en la experiencia del *extrañamiento*. Extrañarse alude en Hegel a la capacidad del espíritu de devenir un otro consigo mismo y retornar a sí mismo desde este su ser otro. ¿En qué medida esta idea se halla presente en su concepto de formación teórica y qué relación existe entre una y otro? Encontramos una posible respuesta a este interrogante en los escritos de Hegel pertenecientes a la época de Nürnberg, los cuales se caracterizan por su clara vocación pedagógica. Según la tesis allí planteada, el extrañamiento es condición de la formación teórica porque formarse implica ocuparse con algo no inmediato, algo extraño, algo que pertenece ya al recuerdo, a la memoria y al pensamiento.¹⁷ Esta ocupación entrafía el separarse de sí mismo porque ella exige asumir la distancia que media entre nosotros y lo que hace parte del pasado. Ahora bien, el sentido de la ocupación con este pasado –en rigor, el mundo antiguo– no radica en la mera apropiación y posesión del mismo: pertenece a la esencia de la formación la capacidad de modificar, volver a configurar y, en suma, elaborar lo que recibe. “Es necesario –dice Hegel– que nos apropiemos del mundo antiguo, más que para poseerlo, para tener algo que podamos elaborar”.¹⁸ Elaborar significa aquí, darle la forma del espíritu de la época que lo acoge. La relación que vincula el proceso de formación con la experiencia del extrañamiento se pone en evidencia allí donde la formación consume su función mediadora, consistente en hacernos familiar lo extraño,¹⁹ en hacernos actual lo pretérito y en permitirnos reconocer en el presente la sombras que proyecta el pasado. Por eso importa ver en ella no sólo algo que nos separa, sino también algo que nos conduce a nosotros mismos.

“El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o *el saber en general*”.²⁰ En el extrañamiento no se trata solamente de la experiencia de ocuparse con lo que nos es ajeno e incluso con algo en lo que acaso el espíritu ya no encuentre interés.²¹ La separación no agota la esencia del extrañamiento. Tampoco podría decirse que el momento del retorno a sí mismo sea su

17 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1807-1817. Werke*, 4. Frankfurt: 1986, p. 321. (Traducción castellana: HEGEL, G.W.F. *Escritos Pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997).

18 HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, *Op. cit.*, p. 320-321.

19 Cfr. GADAMER. *Op. cit.*, p. 43.

20 Cfr. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, *Op. cit.*, p. 19

21 Cfr. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, *Op. cit.*, p. 21, 23.

máxima expresión.²² En Hegel, el extrañamiento alude directamente a la naturaleza y, acaso también, al destino de aquel conocimiento que define al espíritu como espíritu: el conocimiento de sí mismo en el absoluto ser otro. El que Hegel vea en ello el fundamento del saber no quiere decir que opere como un principio o un presupuesto del mismo. El conocerse a sí mismo en el absoluto contrario no es una teoría más del conocimiento en la historia de la filosofía occidental. Allí va contenida toda una concepción del destino histórico del hombre que ve en la experiencia de lo “otro” la experiencia paradigmática sobre la cual se teje este destino. La experiencia de lo otro está presente en todo hacer y todo saber humanos; en cuanto tal, es el testimonio incontestable del carácter limitado de tal hacer y tal saber. Es en ella, por tanto, donde se le revela al hombre su finitud.

Hegel ve en este destino del hombre, consistente en adquirir su saber bajo las condiciones del extrañamiento, un motivo esencial en la distinción de lo humano y lo divino. Sólo Dios no conoce el extrañamiento; para él no existe lo “otro” ni la necesidad de ocuparse de ello. Su vida –según Hegel– puede ser considerada como “un juego del amor consigo mismo”.²³ La vida del hombre, por el contrario, es un incesante devenir. Pero es justamente este movimiento, que se alza como su destino, el que le revela la estructura y constitución de aquella otredad que constantemente le sale al encuentro: lo otro es lo otro de ella misma y no, como pudo representárselo en un principio, un otro ajeno a ella y que pudiera serle indiferente. Sólo en tanto reconoce en lo otro un momento necesario de su propio devenir, algo que se origina desde su hacer y que media la búsqueda de un saber de sí mismo, en una palabra, sólo en tanto reconoce en ello el *páthos* que determina el conjunto de su praxis, puede el hombre asumir la realidad que le plantea su propia condición de ser finito: el poder conquistar la verdad de sí mismo sólo cuando sea capaz de “encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”.²⁴

Pero esta concepción de la filosofía, que reivindica su carácter experiencial y que encuentra en la propia experiencia humana de la vida un motivo para la fijación de tal carácter, no tiende en el “Prólogo” a otra cosa que a legitimar y a radicalizar su tesis de fondo, de evidente intención pedagógica, pero, a la vez, de marcada tendencia polémica, a saber: que la seriedad y la cientificidad de la filosofía se fundan sólo en el trabajo estrictamente conceptual y que no en otra cosa puede consistir, según su posibilidad y su progreso, la esencia de la filosofía. Importa hacer resaltar el carácter polémico de esta tesis, a fin no sólo de ganar una nueva comprensión de la vocación propedéutica de nuestro texto, sino también, de aclarar la posición que ocupa el pensamiento hegeliano en la defensa de dicha tesis.

22 Cfr. GADAMER, *Op. cit.*, p. 43. En su interpretación del concepto hegeliano de “Formación”, Gadamer ve en el retorno a sí mismo la esencia de ésta. El retorno, sin embargo, vuelve a ser punto de partida de un nuevo proceso y, por ende, la actualización de la experiencia de devenir otro: “El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla en movimiento incesantemente progresivo.” *Fenomenología del Espíritu*, p. 12.

23 HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, *Op. cit.*, p. 16.

24 *Ibidem*, p. 24

No escapó a Hegel, en efecto, el carácter polémico de la tesis según la cual “la verdad sólo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia”.²⁵ Era consciente de que con ella se ponía en abierta contraposición con los pensadores románticos de su tiempo, que habían tratado de sustraer a la filosofía del dominio exclusivo de una razón sistemática, que sólo tomaba en consideración sus propias posibilidades y limitaciones, sin cuidarse para nada de otras fuentes posibles del conocimiento científico. En la defensa de aquella tesis, Hegel continúa una tradición que, pasando por Kant, se remonta a Platón, bien que en cada caso los motivos y fines de la confrontación son claramente diferentes e irreductibles entre sí. Pero, por otra parte, el que en cada caso la confrontación sea poesía-filosofía es algo que parece acusar más que una simple coincidencia. Intentaremos reconstruir, en sus aspectos generales, algunos de los momentos más importantes de esta polémica, con el propósito de hacer resaltar la concepción de la filosofía y, en particular, del trabajo filosófico que le subyace. Por tanto, cuál sea la idea de poesía que, *al margen de dicha polémica*, esto es, en tanto objeto de una reflexión llevada a cabo desde la estética (particularmente en Kant y Hegel), pueda encontrarse en estos autores, es una cuestión ajena al fin que se ha señalado. Dicha reconstrucción se lleva a cabo, entonces, sin perjuicio de las tesis “fuertes” que dichos autores hayan planteado en otros escritos.

En la *República* (607b) Platón confiesa que es la razón la que le exige desterrar la poesía del Estado y pone en claro que “la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo” (*Ibidem*). Platón aprovecha esta desavenencia para trazar un ideal de educación que disputa a la poesía el papel preponderante que ésta venía desempeñando desde los tiempos de la poesía griega arcaica en la formación de la conciencia religiosa y política de los ciudadanos. El conocimiento de la verdadera naturaleza de lo divino y de la verdadera naturaleza del Estado, así como del orden de vida que debía llevarse según este conocimiento, pasa a ser ahora, en virtud de la reflexión sobre la posibilidad misma de aquel ideal, un problema del dominio exclusivo de la filosofía. Parafraseando a Hegel, ello equivaldría a decir que la poesía, para Platón, ya no satisface las grandes necesidades del espíritu. Pero ello, lejos de consolidar el proclamado “destierro” de la poesía de la república platónica, la cual, según la insistencia de Platón, sólo es *fundada en la palabra*, no hace más que llevar a la máxima tensión, en su propio pensamiento, la relación mito-logos. En todo caso, cabría preguntarse si no sería posible reconocer en el ideal platónico de la educación, que contempla por supuesto, la formación del carácter filosófico, al menos un momento del ideal hegeliano de formación, dado que, como en Platón, también para Hegel es sólo por la formación – *Bildung*– que el hombre accede a una segunda naturaleza, –en Platón la del alma orientada por el *logos*; en Hegel, la del espíritu orientado hacia la historia–, que representaría la realización de la racionalidad en el contexto de la vida teórica y práctica del hombre.

Kant, en tiempos en que el joven Hegel participaba del entusiasmo y la exaltación del pensamiento romántico, recrea la polémica denunciada por Platón, bien que en una dirección distinta e incluso teniendo a éste como blanco principal de la dura crítica que

25 *Ibidem*, p. 9 (subrayado en el texto).

hiciera entonces a los neoplatónicos.²⁶ En esta ocasión, se ponen en cuestión las pretensiones del pensamiento poético de acceder al conocimiento, y en particular, al conocimiento de lo suprasensible, por otras vías distintas a la del entendimiento discursivo, es decir, apelando sólo al sentimiento y a la intuición. Kant llama la atención sobre la consecuencia que esta actitud trae consigo: hacer de la filosofía algo parecido a un develamiento de misterios.²⁷ Lo suprasensible es para Kant lo propiamente vedado a la razón humana, es su verdadero “misterio”, al menos desde el punto de vista teórico. Si fuese posible alcanzar un conocimiento de ello, esto sólo podría llevarse a cabo desde el punto de vista práctico; pero aun en este caso no puede verse eximida del trabajo que representa tener que analizar, construir y legitimar sus conceptos, para poder progresar paso a paso, y no sin dificultades, en aquel conocimiento. Kant reconoce en ello la condición indigente del entendimiento humano: Opone a ella, la condición de aquél que no tiene necesidad de trabajar porque su “intuición” le revelaría el conocimiento “inmediatamente y de golpe”.²⁸ He aquí cómo expone Kant la causa de esta actitud: “Ello se debe [...] no solamente a la pereza natural sino también a la vanidad de los hombres (una libertad mal comprendida) de acuerdo con la cual aquéllos que *tienen de qué vivir*, bien sea rica o pobremente, se tienen por *superiores* en comparación con aquéllos que deben trabajar para vivir”.²⁹ Esta vanidad de la vida, que se refleja sin alteridad alguna en la actitud del filósofo de la intuición, es justamente la que hace creer que, también con relación a la filosofía, no se tiene necesidad alguna de trabajar “sino solamente escuchar el oráculo que hay en uno mismo y disfrutarlo para entrar en plena posesión de toda la sabiduría divisada por la filosofía”.³⁰ Es la vanidad de aquél que cree estar en posesión de lo incommunicable y lo incomprensible para los otros, y que hace del sentimiento su alimento y el motivo de su exaltación:

“[...] Es justamente el hecho de rumiar en sí mismo sobre una idea que no puede comprender ni comunicar a otros, la causa de la filosofía auténtica (*philosophia arcani*), donde el talento poético encuentra entonces de qué alimentarse en el sentimiento y el goce para la exaltación, lo cual es ciertamente mucho más seductor y brillante que la ley de la razón: no adquirir una posesión más que por medio de trabajo; pero con ello igualmente la indigencia y el desdén vanidoso propician el fenómeno ridículo de oír hablar a la filosofía en un *tono exaltado*”.³¹

Es, en fin, la vanidad de aquél que exclama: “¡Viva entonces la filosofía que a partir de sentimientos nos conduce a las cosas mismas! ¡Abajo el raciocinio sutil a partir de conceptos...!”³²

26 Cfr. KANT, Immanuel. *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en la filosofía*. En: ESTUDIOS DE FILOSOFÍA. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. No. 4, p. 99-112. Traducción de Carlos Másmla.

27 Cfr. *Ibidem*, p. 99.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, p. 100 (subrayado en el texto.)

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*, p. 102-103 (subrayado en el texto)

32 *Ibidem*, p. 104

La imposibilidad de alcanzar un conocimiento teórico de lo suprasensible – imposibilidad que sólo la crítica a la razón puede demostrar científicamente– es aprovechada por el filósofo de la intuición para erigir el sentimiento como el único camino que queda al hombre para acceder a aquel conocimiento. Lo vedado a la razón teórica pasa a ser así objeto del sentimiento que sólo sospecha su presencia; la razón se desvanece en el presentimiento, la filosofía se convierte en “presentimiento de lo suprasensible”. El *salto mortale* está dado:

[...] que haya aquí un cierto tacto místico, un salto (*salto mortale*) de los conceptos a lo impensable, una facultad de captación de aquello a lo que ningún concepto llega, la espera de misterios, o más bien, la promesa reiterada de acceder a ello, aunque propiamente hablando, una falsa disposición de los talentos para la exaltación, es algo que se evidencia por sí mismo”.³³

Se evidencia por sí mismo, en efecto, que el salto del concepto a lo impensable – salto que una razón consciente de sus límites no se atreve a dar, por temor a caer en el *vacío*– es propiamente el salto hacia aquello que escapa a toda experiencia humana posible. El traspasar los límites de esta experiencia –en lo cual ha consistido para Kant la aciaga historia de la metafísica– no sólo pone en peligro la posibilidad misma de llegar a conocer aquello a lo que la razón por su misma naturaleza tiende (lo incondicionado) –posibilidad reservada a la razón práctica– sino que, como en el caso del talento poético –un abuso de la sensibilidad– puede devenir lo contrario de sí misma. La irracionalidad en la que desemboca aquel salto, brota del hecho de no querer reconocer y asumir aquellos límites, que no son otros sino los del conocimiento humano. El *misticismo*, la condición que arrastra la filosofía cuando se la convierte en experiencia singular e inefable de lo impensable, de lo incomunicable, de lo incomprensible, no es para Kant únicamente la consecuencia necesaria que resulta de erigir el sentimiento y la interioridad en fuentes reveladoras –a unos cuantos– de lo inalcanzable por medio de conceptos: es también expresión de aquella arrogancia –el sentimiento de superioridad del exaltado– que significa entregarse a los brazos de aquel sentimiento, a fin de no tener que rendir cuentas a nadie, pues “¿quién querría cuestionar mi sentimiento?”.³⁴ El gran crítico de la metafísica tiene sus buenas razones para atribuir a la arrogancia mística “la muerte de toda filosofía”.³⁵

También como Kant, Hegel impugnará la actitud mistagoga y misteriosa del “filósofo de la intuición”. Ahora bien, lo que en Kant es un rendimiento de su crítica general a la metafísica, en Hegel opera como un supuesto de su propia filosofía. Su crítica a la concepción romántica constituye un intento por fijar su posición en la comprensión del problema de lo absoluto, posición que determinará su relación con el movimiento romántico en general. Que Hegel cuestione la *forma* bajo la cual se considera lo absoluto desde la perspectiva romántica, es algo que apunta más allá de una simple confrontación entre puntos de vista diferentes; ello apunta a aquella estratificación de las formas del conocimiento de lo absoluto,

33 *Ibidem*, p. 106

34 *Cfr. Ibidem*, p. 104; *Cfr.* p. 100

35 *Cfr. Ibidem*, p. 106

cuya explicitación tendrá lugar en la *Estética*: sólo la filosofía, por encima del arte y la religión, representa la verdadera forma en la comprensión y exposición de lo absoluto y, cabalmente, de lo absoluto como espíritu. También el arte y la religión tienen el mismo contenido que la filosofía, pero la forma en que la filosofía expone este contenido —el *concepto*— es superior a la forma de la representación sensible y del mero sentimiento. Sobre el trasfondo que ofrece la estratificación hegeliana del saber, la descalificación de lo “bello” y la “religión” como formas (románticas) de concebir lo absoluto,³⁶ tal como se cumple desde las páginas iniciales del “Prólogo”, cobra un sentido que trasciende la polémica filosofía-poesía y se revela como un momento anticipador en la organización del sistema filosófico que Hegel proyecta desde aquellas páginas. Lo que el “Prólogo” nos ofrece es sólo el aspecto polémico de una confrontación cuya exposición aquilatada y rendimientos teóricos tendrán lugar en la consolidación del sistema.

En la confrontación de Hegel con los pensadores románticos —el blanco de su crítica al entusiasmo y la exaltación filosóficas— resuena el eco de la implacable ironía kantiana: “Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños”.³⁷ Y si para Kant la *imposibilidad* de conocer lo suprasensible a partir de meros conceptos daba lugar a la convicción de que, apelando al sentimiento y a la intuición se podría develar lo que seguía siendo el “verdadero misterio” para la razón teórica, para Hegel esta misma convicción pretende constituirse en el principio mismo de aquel conocimiento al que aspira la filosofía: el conocimiento de lo *absoluto*. Si el “filósofo de la intuición” recababa el *presentimiento de lo suprasensible*, el “hablar profético”³⁸ — una variante de lo que Kant llamaba el “tono exaltado”— exigirá el *sentimiento de lo absoluto*:

[...] si lo verdadero sólo existe en aquello o, mejor dicho, como aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser [...] ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su intuición”.³⁹

Para Hegel, esta concepción de lo absoluto, o mejor aún, este sentimiento de lo absoluto no representa, ciertamente, la muerte de la filosofía, sino, más optimista que Kant, la reducción de la filosofía a un discurso *edificante*: un discurso que hace de lo “bello”, lo “sagrado”, lo “eterno”, el “amor”,⁴⁰ en una palabra, aquello que embriaga al pensamiento y abraza la conciencia de sí en la llama del entusiasmo, el objeto exclusivo del filosofar y ve en ello —como sucedía entre los románticos— la manifestación misma de lo absoluto,

36 Cfr. *Ibidem*, p. 10.

37 HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*. Op. cit., p. 12

38 Cfr. *Ibidem*, p. 11, 45-46.

39 HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*. Op. cit., p. 10

40 Cfr. *Ibidem*.

manifestación cuyo sentido, empero, es sólo asequible a unos cuantos. Pero, advierte Hegel:

“Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante”.⁴¹

Y debe guardarse de ello, porque sólo su *inteligibilidad* garantizará que ella pueda llegar a ser un camino “asequible a todos e igual para todos”.⁴² De lo contrario, la filosofía se vería reducida al esoterismo, cuya crítica ha de involucrar los presupuestos de la racionalidad teórica con los que ella opera.

En sentido estricto, la actitud edificante brota para Hegel de la misma fuente de la que brota para Kant la actitud del exaltado: la renuncia o, más aún, el desprecio por el trabajo conceptual. La filosofía se torna edificante allí donde faltan “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”;⁴³ esto es, el trabajo del concepto, que supone el tener que dar cuenta, de una forma inteligible, y, si se quiere, exotérica, de la “cosa misma”. Pero no se trata solamente de una caracterización del rigor que ha de acompañar al trabajo filosófico. “El dolor de lo negativo” alude también a la experiencia inherente al conocimiento humano. La *Fenomenología* nos ofrece la imagen viva de esta experiencia: encontramos allí una conciencia que, en el camino de su formación como conciencia científica, hace constantemente la experiencia de la duda y la desesperación: la conciencia duda y desespera de su saber cuando hace la experiencia de la no-verdad de este saber y se ve enfrentada a una nueva figura del mismo. Dado el carácter reiterativo de esta experiencia, la conciencia debe asumir ese doloroso y, a la vez, paradójico destino que consiste en tener que encaminarse, “impulsada no se sabe por qué”, hacia un saber absoluto en medio del *escepticismo*.⁴⁴ Su drama es, para Hegel, el drama de la humanidad entera.

El que Hegel conciba la filosofía como trabajo estrictamente conceptual; que, además, conciba este trabajo como experiencia formadora por excelencia del espíritu filosófico; y, por último, que ello se reitere bajo distintos aspectos a lo largo del “Prólogo” a la obra con la que nace su sistema, todo esto es algo que no debería pasar por alto quien se encuentra ya familiarizado con el pensamiento de Hegel, ni menos aún, quien se enfrenta por primera vez al mismo. Ello servirá, al primero, para no desesperar del estado de comprensión en que se encuentra; y, al segundo, para saber qué puede esperar y a qué debe renunciar.

[...] vive en Hegel una exigencia que despertó en Grecia y ha construido a Occidente: la exigencia del rigor científico en la interpretación de la verdad de los mitos. Hegel quiere que

41 *Ibidem*, p. 11

42 *Cfr. Ibidem*, p. 13

43 *Cfr. Ibidem*, p. 16

44 *Cfr. Ibidem*, p. 54

su filosofía sea ciencia y en este sentido quiere evitar a toda costa el hacer 'literatura'. Eso sólo puede conseguirse tomando sobre sí el trabajo doloroso del concepto. Un concepto, sin embargo, que no puede ni debe vivir en una región etérea, sino que se descubre sumergiéndose en la existencia y vive en ella como luz interior de la misma".⁴⁵

45 VALLS PLANA, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Laia, 1971. p. 25-26.

PRAXIS FILOSÓFICA

Filosofía antigua

Universidad
del Valle

Escuela de Filosofía

ISSN 0121-4688 / Nueva serie, Nos. 8 / 9, Abril de 1999



Universidad
del Valle