



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“EI CONCEPTO DE IDEAL EN LA ESTÉTICA DE HEGEL”

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA**

PRESENTA:

LUIS EDUARDO PIÑA ARELLANO

DIRECTOR DE TESIS:

DOCTOR JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

MÉXICO, D.F.

CIUDAD UNIVERSITARIA



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis abuelos, por el Ejemplo, de vida y de fuerza

A mi madre, por la Paciencia y el apoyo incondicional

A Mara, Iván, Daniela, César y Liliana, por la Amistad y la Complicidad

Agradezco a mi asesor, Dr. Jorge Reyes: sin su disposición esto no habría sido posible. Agradecimientos, también, a la Dra. Rocío Priego, por sus observaciones y, sobre todo, por haberme introducido en el fascinante pensamiento de Hegel.

Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es...

Fichte.

Agradecimientos

Índice

Introducción.....	6
1.- La idea en el sistema.....	13
1.1.- La idea y la lógica.....	16
1.1.1.- El lugar de la <i>Ciencia de la Lógica</i>	18
1.1.2.- Los momentos de la <i>Lógica</i>	21
1.2.- La idea-problema.....	29
1.2.1.- Modos de considerar la idea.....	29
1.3.- La idea en sí.....	33
1.3.1.- El concepto de la idea.....	38
1.4.- La idea abstracta.....	40
1.4.1.- Las ideas de Platón en Hegel.....	40
1.4.2.- El diferenciarse de la idea.....	42
2.- Espíritu.....	46
2.1. El espíritu y la idea.....	46
2.2.- De la conciencia a la ciencia.....	48
2.3.- Espíritu como comunidad.....	51
2.4.- La substancia-sujeto.....	56
2.5.- Naturaleza y espíritu.....	59
2.5.1.- De la idea a la naturaleza.....	61

2.6.- La idea para sí.....	65
2.6.1- Arte y naturaleza.....	69
3.- El Ideal mismo.....	75
3.1.- El ideal en sí.....	77
3.1.1.- El <i>en sí</i> y el <i>para sí</i> del arte.....	79
3.2.- La apariencia.....	83
3.2.1.- La (in)finitud del arte.....	87
3.3.- El artesano de Dios.....	92
Conclusiones.....	95
Bibliografía.....	106

Introducción

Este escrito tiene como objetivo desarrollar el concepto de Ideal en la doctrina estética de Hegel con ayuda de tres conceptos fundamentales: Espíritu, Naturaleza e Idea. Aquí se propone una lectura del concepto de Ideal enclavada dentro de la totalidad del sistema, vale decir, en su conexión con el conjunto del desarrollo del sistema de Hegel. Dicho objetivo tiene las siguientes motivaciones.

En primer lugar, rescatar el papel de la estética de Hegel y su relevancia dentro de la arquitectura general del sistema. De ello se desprenderá, en segundo lugar, que la significación de este momento del sistema no es puramente uno de los muchos contenidos del sistema de Hegel, sino un elemento fundamental para comprender su metafísica y la relación que pone de manifiesto el engranaje de tres de los conceptos más caros de Hegel: espíritu, naturaleza e idea. Que el arte sea la vía de comprensión de la metafísica no es, pese a todo, algo nuevo. Las filosofías de la talla de Nietzsche, Ricoeur, Deleuze, Gadamer o Heidegger (con sus matices), por citar algunos, se arraigan en gran medida en seguir dicha vía. Los motivos por los cuales la estética sea el camino privilegiado del preguntar metafísico (u ontológico) son de interés para otro escrito. Sin embargo, en el caso de Hegel tiene ciertas ventajas para explicar el conjunto del sistema y, entre ellas, la posibilidad de comprender el método dialéctico y la proyección total del sistema.

En tercer lugar, este escrito propone abrir la discusión sobre el tema del arte en Hegel. Es cierto que hay bastantes estudios sobre “el fin del arte en Hegel” (A. Danto¹, J-L, Nancy, etc.) y sobre el concepto de “arte bello” en Hegel, pero me parece que hace falta echar luz sobre algunos conceptos que han sido muy poco atendidos para comprender el planteamiento estético de Hegel (pese a algunos estudios introductorios al sistema y pequeños artículos académicos). Como contrapunto, son más ricas las discusiones que tienen que ver con la relación entre *ser* y *esencia*, *fenómeno* y *aparición*, *concepto* y *manifestación*, que con el concepto de *Ideal*, cuando claramente es, cuando menos, uno de los conceptos paradigmáticos de dichas relaciones (véase la introducción de la traducción

¹ A. Danto. *Después del fin del arte: el arte contemporáneo y el linde de la historia*. Barcelona. Paidós. (2010)

de Annemarie Gethmann a la *Estética*²). Si esto es el caso, entonces para entender a cabalidad dichas relaciones habrá que interrogar el concepto de Ideal.

Dentro de las ventajas que ofrece la vía estética para la comprensión del sistema de Hegel, diremos lo siguiente:

La primera ventaja es que permite entender algunos de los pasajes más oscuros del sistema. Es decir: la transición de la naturaleza al espíritu; la transición del espíritu a la lógica y la transición de la lógica a la naturaleza.

Trataré de argumentar que el arte puede clarificar en gran medida dichos pasajes utilizando como estrategia de argumentación algunos recorridos muy generales sobre las tres esferas pero haciendo énfasis en los puntos de mediación. Por ese motivo es que cada apartado expone un recorrido somero sobre algunas de las obras de Hegel que nos permitan entender, al final, cómo el concepto de Ideal puede hilar los pasajes. El último capítulo, titulado “El ideal mismo”, echará mano de los anteriores como presupuestos necesarios para su comprensión.

La segunda ventaja es que permite entender, de manera plástica, el engranaje de la dialéctica hegeliana, es decir, el corazón de la filosofía de Hegel, ya que el sistema aspira a explicarse a sí mismo y sus manifestaciones concretas, pero ello incluye el método mismo por el cual se despliegan los momentos de éste. Esto quiere decir: si se logra una comprensión adecuada del concepto del Ideal en Hegel, se logrará *de facto* una comprensión más clara, aunque no exhaustiva, del concepto de Idea. ¿Por qué? Porque el concepto de Ideal tiene como presupuesto el concepto de Idea *inmediatamente*. Es decir, a diferencia del concepto de espíritu, por ejemplo, el Ideal, como manifestación de la Idea, es justamente la manifestación inmediata de la Idea, y no un camino que expone, a través de la sucesión de las figuras de la conciencia, el resultado del concepto (o el concepto como resultado), *i.e.*, la relación Idea-Ideal, remite necesariamente a la clarificación del concepto de Idea, y con ello, al conjunto del sistema, como se mostrará.

² Annemarie Gethmann. *Sobre los apuntes de Kehler*, en *Filosofía del arte o estética*, pág. 29

Ahora bien, a diferencia de la Naturaleza, por ejemplo, no se tiene que seguir un escalonamiento de las fases de “desmaterialización” de la materia hasta devenir espíritu, sino que se entra de lleno en la cosa misma. Para muestra tomemos el siguiente párrafo, introductorio a las *Lecciones sobre la estética* de Hegel:

Ahora bien, con esta expresión excluimos al punto lo bello natural. Tal delimitación de nuestro objeto puede por una parte aparecer como una determinación arbitraria, tal pues como cada ciencia tiene derecho a trazarse discrecionalmente su alcance. Pero no debemos tomar en este sentido la limitación de la estética a lo bello del arte. En la vida corriente se suele ciertamente hablar de un *bello* color, de un cielo *bello*, de un *bello* río y asimismo de *bellas* flores...pero, aunque no queremos entrar en la controversia sobre hasta qué punto se justifica la atribución de la cualidad de la belleza a tales objetos y hasta qué punto deben en general ubicarse en un mismo plano lo bello natural y lo bello artístico, puede sin embargo afirmarse ya de entrada que lo bello artístico es superior a la naturaleza. Pues la belleza artística es la *belleza* generada y regenerada por el espíritu...En efecto, formalmente considerada, cualquier ocurrencia, por desdichada que sea, que se le pase a un hombre por la cabeza será superior a cualquier producto natural, pues en tal ocurrencia siempre estarán presentes la espiritualidad y la libertad.³

En este párrafo encontramos de manera sumamente condensada tres nociones: libertad, espíritu y naturaleza. La libertad, según lo anterior, es el componente distintivo de la obra de arte bella respecto a la belleza natural, de lo que se sigue que el espíritu es libre y la naturaleza no. Esto es, la relación entre el espíritu y la belleza es que ambos son libres, mientras que la naturaleza no, pues se somete *ciegamente* a sus leyes. *Ciegamente*, porque el espíritu, en cambio, también sigue sus propias leyes, pero éstas son conscientes, sabidas y fundadas por y en el espíritu.

³ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*. Introducción, pp. 7-8.

Asimismo, Hegel afirma que la exclusión de la naturaleza del estudio no es circunstancial, es decir, es necesaria en sentido estricto, pues al arte compete exclusivamente la determinación de la belleza. La clave de interpretación del pasaje tiene que ver entonces con la clarificación del concepto de libertad y el entramado que delimita al objeto de estudio. Por un lado el sistema y por otro, la libertad. La libertad, en Hegel, ocupa un campo de aplicación mucho más vasto que la libertad individual. La libertad es, si recordamos, la verdad de la necesidad, es decir, la verdad de la naturaleza, y la verdad de la naturaleza es el espíritu.⁴ Y, la libertad remite así al proceso por el cual la Idea se pone o se engendra como naturaleza.

Tenemos, entonces, tres relaciones: idea, naturaleza y espíritu, estas tres nociones se encuentran a la base de la introducción del estudio estético y operan como un solo engranaje que se expresa precisamente en el estudio estético mismo. Así, pues, el pasaje supone que la relación de estas tres nociones alcanza su explicación dentro del campo de la estética. De ahí, por tanto, que la estética tenga un papel privilegiado en la comprensión del sistema pues pone en funcionamiento tanto histórico (las fases del desarrollo del arte como arte simbólico, arte clásico y arte romántico) como metodológico (la sucesión dialéctica) los conceptos de Hegel, es decir, expone concretamente el método mismo de Hegel. En una palabra, nos permite entender simultáneamente el desarrollo dialéctico del pensamiento y sus manifestaciones concretas.

En el último capítulo intentaré demostrar que la dialéctica de la forma y el contenido en el arte es la clave para entender la estética de Hegel. Esto es, que dicha dialéctica excede una narración sistemática de fenómenos y que, por lo tanto, la estética misma pende de la comprensión de la metafísica inherente al sistema del absoluto.

En síntesis, las proposiciones que pretende sustentar esta tesis son las siguientes:

- A) El concepto de Ideal en Hegel debe comprenderse en el entramado total del sistema, por lo tanto, hay que comprender tres conceptos fundamentales: espíritu, naturaleza e Idea.

⁴ Expresamente la oposición se da entre el Mecanismo y la Teleología. Cfr. G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. La doctrina del concepto. Segunda sección, *la objetividad*.

- B) La estética de Hegel opera sobre la base de la dialéctica de la forma y el contenido, por lo tanto hay que explicar dicha dialéctica (dentro de la estética), para sostener una versión que no se limite a entender la estética *sólo* como historia del arte.
- C) La estética de Hegel goza de un estatuto privilegiado dentro del sistema en tanto que la Idea alcanza su realidad en el Ideal.

La proposición A) será demostrada a partir la de la explicación de dichos conceptos y su relación con la Idea.

La proposición B) será verdadera si logramos articular una explicación satisfactoria de la estética con base en la dialéctica de la forma y el contenido en las fases concretas del arte.

Y la proposición C), será el caso si logramos mostrar que la Idea no tiene realidad hasta que se completa con la manifestación del Idea, o el ideal.

Estas tres proposiciones se engazarán al desarrollar el concepto de Ideal, pues ese concepto nos permitirá articular una comprensión de A) y B), es decir, como el enlace de la Naturaleza, el Espíritu y la Idea.

Lo anterior es relevante y constituye un tema filosófico en tanto que

- 1) Se refiere a un concepto que no puede ser explicado dentro de los límites de otras disciplinas, puesto que se apela al problema del arte como concepto.
- 2) Hace falta introducir en la discusión filosófica la fuerza de la argumentación hegeliana sobre el concepto de arte apelando a nociones fuertes del sistema.
- 3) Permite repensar el concepto de la obra de arte.

El punto 1) se refiere al cuestionamiento de un marco conceptual que intenta explicar el fenómeno del arte desde sus implicaciones metafísicas y que por ello escapan a la constatación de hechos y datos. Ciertamente los puntos de vista que aporta la estética de Hegel pueden ser y han sido fructíferamente utilizados en otras disciplinas, pero hay que retomar dichas concepciones en la medida en que puedan hacernos comprender el tan problemático concepto de arte dentro de la filosofía.

El punto 2) se refiere a la falta de estudios dedicados a las nociones centrales de la obra de Hegel en el campo estético. Si bien es cierto que en los últimos 10 años aproximadamente se ha retomado el estudio sobre Hegel en campos tan diversos como el feminismo, el psicoanálisis y la política, hace falta ver los límites y las respuestas que aún pueda ofrecernos Hegel, o quizá, por qué no, los caminos que abre.

Gran parte del olvido de la obra estética de Hegel se debe a la crítica materialista que aconteció en los años inmediatamente posteriores a la muerte del autor, y que dejaron de lado la obra de Hegel, ya sea para operar una inversión del idealismo (W. Benjamin⁵, G. Lukács, etc.), ya para distinguirse tajantemente del ambicioso proyecto de Hegel (el más claro sería sin duda el caso Deleuze⁶).

En cuanto a las obras utilizadas habrá que hacer ciertas precisiones.

Para las *Lecciones sobre la estética* de Hegel hemos recurrido a las dos fuentes más confiables de los manuscritos que se conservan, por un lado la traducción de los manuscritos de Hotho por parte de Alfredo Brotons y, por otro, la traducción de los escritos de Kehler de Annemarie Gethmann. Lejos de discutir cuál es “mejor” que otra, hemos intentado apoyarnos en ambas puesto que resultan mutuamente complementarias. Si bien es cierto que los escritos de Hotho son sospechosamente “sistemáticos”⁷ para ser precisamente unas *lecciones*, no podemos soslayar que muchos de sus puntos ayudan a comprender la estética como una obra que, pese a su fragmentariedad, conserva una lógica interna que Hegel nunca desarrolló de manera independiente.

Los escritos de Kehler ofrecen, por otro lado, la fragmentación propia de una clase universitaria, lo que puede arrojar un poco de luz sobre el laboratorio hegeliano para la elaboración de una versión sumamente sintética que terminaría vertiéndose en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Ahora bien, quizá el punto más delicado entre ambas versiones sea justamente la definición del arte en Hegel, como manifestación sensible de la Idea. En ambos escritos

⁵ W. Benjamin. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca. México. (2003)

⁶ G. Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama. Barcelona. (2008).

⁷ Annemarie Gethmann. *Sobre los apuntes de Kehler*, en *Filosofía del arte o estética*, pp., 8-10

podemos encontrar dicha declaración (que de primera instancia no puede sino inducir a encasillar el conjunto de la obra como meramente “idealista” en el más vacío de sus sentidos) y sin embargo, como dice el propio Hegel, la verdad no puede reducirse al esqueleto muerto, es decir, a la definición inmediata del arte. Por lo demás, en el caso de Hegel, no sobran las ambigüedades en la traducción, la compilación de textos o la organización de éstos⁸.

El otro punto concierne al controvertido carácter pretérito del arte, sin duda uno de los aportes más discutidos de la estética de Hegel y al cual se le ha prestado demasiada atención. Lo cierto es que, y en esto estoy completamente de acuerdo con Annmarie, el propio autor nunca le concedió una importancia tan grande como se le ha venido dando. Resulta casi imprescindible tocar dicho tema cuando se aborda el problema estético en Hegel. Sin embargo, y precisamente por ello, he intentado no centrarme en dicho problema puesto que me parece que hay otros puntos más fructíferos en la obra. De ahí la centralidad de la noción de Ideal en esta tesis.

Por último, me he centrado en gran medida en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como eje rector de la explicación general de los conceptos de Hegel, pero echando mano de los pasajes que así lo permitían dentro de la *Ciencia de la Lógica*. Me he basado, para ello, en el primer libro traducido por Félix Duque. En cuanto al segundo y tercer libro, me referido a la traducción, ya clásica, de Rodolfo y Augusta Mondolfo. Como se ha mencionado, son pocas las fuentes académicas de las cuales me he podido valer para sostener mis puntos respecto al concepto del Ideal, por ello me he remitido en su caso a varias tesis de esta misma casa de estudios para su complemento, siempre señalándolo cuando es el caso.

⁸ Un claro ejemplo es la discrepancia que existe en las traducciones de la *Ciencia de la lógica*, donde no sólo difieren los términos, sino la ordenación, la selección de párrafos a traducir y el orden de éstos. El ejemplo más claro se encuentra en las traducciones de Félix Duque y la canónica de Rodolfo y Augusta Mondolfo de la misma obra. La obra de Duque, pese a estar más completa y mejor ordenada, por momentos resulta difícil de leer por la interrupción constante del hilo del discurso. Pero, por su parte, la de Mondolfo se toma algunas libertades en la supresión de párrafos enteros que tienden a dificultar el ya de por sí complicado texto hegeliano. Véase el libro primero de la, la *Ciencia de la Lógica* Doctrina del ser, en el capítulo del ser-para-sí. Cfr. G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Félix Duque, pág. 271. Y la traducción de Mondolfo, pág. 201

1.- La idea en el sistema

Uno de los problemas medulares de la filosofía hegeliana, como heredera de los problemas abiertos por la modernidad desde Descartes, puede definirse como la duda sistemática de los dualismos abiertos, de una u otra forma, por todos los filósofos precedentes. Por ello, la empresa hegeliana se instaura como un esfuerzo ambicioso del pensamiento para llegar a un nivel de conceptualización más allá de las soluciones puramente problemáticas, perennemente postergadas, ya que, como dice O. Lee, “Si las oposiciones son originarias e independientes, no pueden superarse, y los términos no pueden ser relacionados...Hegel vio como primer principio de las cosas una energía o actividad, cuya naturaleza es diferenciarse en sus opuestos y – dado que es su primer principio— superar nuevamente las oposiciones”⁹.

No obstante, las antítesis trabajadas por Hegel no se mueven en el mismo territorio conceptual que las propuestas anteriores. Sencillamente éstas no se trabajan en un suelo común, sino que se localizan en función de una problemática bien distinta.

Esto no se debe a que Hegel no dialogue constantemente con la tradición, sino que su sistema se articula con base en problemas renovados, leídos desde la filosofía del propio autor. Y si bien el lugar más común de las exposiciones sobre la filosofía hegeliana versa sobre la superación o la reconciliación de los polos contradictorios o de las antítesis conceptuales, es más propio afirmar que la dialéctica de Hegel no parte de la oposición como una contradicción ya hecha y legítima de suyo, de ahí el tema de la desesperación o la duda en la *Fenomenología*,

Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad ... La duda es, aquí, más bien la penetración

⁹ O. Lee. *Method and System in Hegel*, p. 20. La traducción es mía.

consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [reellste] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado.¹⁰

Esto es, llevar la contradicción al punto en el cual los límites de la conciencia misma se ven asaltados por la negación; “la penetración consciente en la no verdad” es el atrevimiento de la conciencia a mirar lo falso y reconocerlo como tal, no para disolverlo sino para atravesar esa no-verdad, es decir, asumirla, porque la verdad para la conciencia es siempre “el concepto no realizado” o no-puesto, sino presupuesto, pero un presupuesto que aparece a la conciencia misma como su propio saber, con lo cual está ya más allá de él.

Es decir, Hegel no excluye de un lado lo falso y del otro lo verdadero, sino que busca reconocer la unidad de lo uno y lo otro en su sentido total, no aisladamente sino como parte de un proceso de conocimiento, como una *relación*. Por ese motivo es que las contradicciones no se diluyen, sino que se mantienen.

“Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados, que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es.”¹¹. En otras palabras, la verdad (que es el todo y no la parte aislada) se sustrae el régimen de los resultados dados y las fórmulas fijas, porque sencillamente la verdad no es un producto, sino un proceso, un camino continuo.

No podemos decir un buen día “ya está, he aquí la verdad”, sino que hay que procesar esa verdad, recorrer el fatigoso camino del saber. Por ese mismo motivo es que el sistema que Hegel desarrolla asume la verdad del saber filosófico en sus diferentes manifestaciones “Por consiguiente, tampoco el verdadero sistema puede tener con aquél la relación de ser sólo su opuesto; porque así este opuesto sería él mismo sólo un sistema unilateral. Más bien, como superior que es, debe contener en sí al subordinado.”¹².

¹⁰ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, Introducción, p. 54

¹¹ *Ibid.* Prólogo, p. 27.

¹² G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, p.,514

Al aceptar que Hegel trata de disolver las contradicciones postulando una especie de unidad fluyente que diluye toda determinación (el absoluto) lo captaríamos todo al revés, porque, precisamente, se trata de mantener en su determinación las oposiciones, pero asumirlas como momentos o en su no-verdad.

Hegel piensa, no obstante, una esfera en la cual todo termina por disolverse: la naturaleza. “La naturaleza confunde poco a poco los límites esenciales mediante configuraciones intermedias y defectuosas que proporcionan siempre argumentos contra cualquier distinción fija...”¹³. Pero ello no es más un aspecto del todo y generalizarlo constituye una deshonestidad filosófica. Por el contrario, Hegel avanza en la oposición, paradójicamente, regresando a los fundamentos por los cuales las oposiciones mismas surgen en el pensamiento y la realidad e incluso, y más radicalmente, entre lo ideal y lo real, el sujeto y el objeto, el ser y el pensar.

El problema, para Hegel, de una oposición como la que se mantiene entre la naturaleza y el espíritu, o entre lo que Kant llamaría la libertad y la necesidad; entre el reino de las leyes de la naturaleza y la voluntad, no radica en cómo conciliar armónicamente un lado con el otro, sino en cuestionar qué supone esa contradicción y en qué consiste su aparente incompatibilidad, cómo se relacionan y cómo se implican. De esta manera Hegel propone un concepto clave en toda su filosofía: la Idea absoluta.

El concepto de Idea en Hegel tiene sin duda una de las cargas históricas y filosóficas más significativas, por ello es que su sentido específico dentro del marco de la filosofía del absoluto no se puede sentar como inmediato.

La Idea es en Hegel el concepto que designa tanto el fin (como resultado del ejercicio del pensar) como el principio (como fundamento) de las determinaciones *desarrolladas* por el pensamiento. Es decir, la Idea constituye la unidad última a la que aspira el pensamiento a través de sus modos lógicos e históricos, los conceptos.

Ahora bien, en tanto que el pensamiento constituye la forma más elevada del saber como ciencia, y mientras que al pensar se muestra la Idea, podemos afirmar que este

¹³ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 310, §250

concepto articula y da origen a aquella forma de expresión filosófica que Hegel consideraba como la única forma de expresión de la verdad científica: el *sistema*. Puestas así las cosas, el sistema, como forma de expresión del pensamiento, tiene por contenido la Idea, y la Idea, como concepto, es la *totalidad* de las determinaciones del pensar. “Es, sin embargo, pensamiento defectuoso no ver que la unidad de determinaciones distintas no es sólo unidad puramente inmediata, es decir, unidad enteramente indeterminada y vacía, sino que con aquella [unidad de determinaciones distintas] ha quedado sentado precisamente que cada una de ellas tiene verdad tan sólo mediada por la otra, o (si se quiere), que cada una sólo está mediada con la verdad mediante la otra.”¹⁴.

Si lo anterior es el caso, entonces es comprensible de suyo por qué la filosofía de Hegel se reclama especulativa: porque la filosofía sería la expresión más nítida del contenido que es la Idea y no haría entonces sino reflejar lo que la Idea misma es, es decir, la unidad de los opuestos. El sistema filosófico es pues el reflejo pensante de su propio contenido o su objeto, la Idea, cuya naturaleza es la sucesión contradictoria de las formas necesarias del pensar o categorías —pensar que se piensa.

De la misma manera ocurre con las figuras históricas del absoluto, que no son ejemplos de él, ni casos, sino los elementos constitutivos del absoluto mismo, dicho en palabras del norteamericano Robert Pippin: “Las manifestaciones experimentadas no son “instancias” de un tal contenido, o ejemplos; dichas dimensiones componen [make up] el contenido del concepto.”¹⁵.

1.1.- La idea y la lógica

El concepto de *idea* está ubicado, dentro de la arquitectura sistemática, al final de la *Lógica*. Si tomamos la estructura global del sistema definido en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la Idea absoluta se encuentra como el último momento de la *Lógica*, es decir,

¹⁴ *Ibíd.*, p. 175, §70

¹⁵ R. Pippin. *The logic of experience as absolute knowledge in Hegel's Phenomenology of spirit*, p. 219. La traducción es mía.

como resultado y verdad de la Doctrina del ser, la Doctrina de la Esencia y la Doctrina del Concepto.

Simultáneamente, la Idea constituye el pasaje a la *Filosofía de la Naturaleza*, es decir, el comienzo de otra esfera o, mejor dicho, de la esfera absoluta en la forma de su otro, como exterior a sí (como ex-sistencia), o la materia y, primeramente, el espacio: “La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del ser-otro. Ya que la idea es así como lo negativo de sí misma o es exterior a sí, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la existencia subjetiva de ella misma, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación en que está la idea como naturaleza”¹⁶. Es decir, el seno de la materia es la exterioridad, el inconciliable estar fuera de sí; su forma, el ser exterior a sí, coincide con su contenido, la exterioridad. “En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente* y del *aislamiento* [mutuo]; por eso el concepto es como [algo] interior. Por consiguiente, la naturaleza no muestra en existencia libertad alguna, sino *necesidad y contingencia*.”¹⁷

El lugar de la Idea viene dado por la necesidad de los conceptos precedentes de no subsistir por sí mismos, es decir, de implicarse unos a otros en un movimiento lógico-especulativo que nos conduce hasta ese concepto. Por citar el ejemplo “más simple” tenemos el caso del ser y la nada. El ser, pensado en sí mismo no tiene ningún contenido o su contenido es, precisamente, la nada, el vacío; por ello, el ser es en sí mismo nada. Pero a su vez la nada o la negación del ser, se piensa ya como siendo, es decir como ser y, por tanto, la nada es ya ser, aunque precisamente indeterminado. Esto es, la nada pasa por sí al ser, es entonces ser. Y ser es nada.

No obstante, la proposición “el ser es la nada” o “la nada es el ser”, mantiene en una diferencia “sustancial” entre el sujeto y el predicado, es decir, los mantiene como diferentes, como si se tratara de dos que se hacen uno; pero justamente lo que quiere mostrar Hegel es que el ser es él mismo nada y la nada ella misma ser, es decir, sería más

¹⁶ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 305-306, §247

¹⁷ *Ibid.*, pp. 306, § 248

preciso decir, ser es nada, nada es ser; son lo mismo y, sin embargo, son distintos ¿por qué? Porque si no hubiera diferencia intrínseca en el ser y en la nada, no habría manera de relacionarlos, es decir, serían una unidad dada y el problema consistiría en explicar cómo se reparte la diferencia; pero la diferencia siempre se nos escapa al distinguir entre la nada y el ser abstractos, “ya han pasado” el uno a otro. Por eso es que su unidad es un *devenir*, el pasar, o más bien, el haber-pasado, el uno al otro; se construye así el concepto siguiente: *el devenir*.

Ello constituye el núcleo del concepto del devenir, la sucesión de la nada y el ser, donde se distinguen y no se distinguen.

De la misma manera (aunque cada concepto con su particularidad), se conduce el movimiento lógico hasta concluir con la idea.

1.1.1.- El lugar de la Lógica

Ahora bien la *Lógica* no es la verdad manifestada, concreta, o más exactamente, real. Esto es, la *Ciencia de la lógica* no se basta a sí misma para mostrar la realidad de la Idea. Desde nuestro punto de vista, la *Ciencia de la Lógica* es todo el sistema de la ciencia, pero lo es para el pensamiento y en tanto que pensamiento que deviene incluso históricamente. Sin embargo no sólo al espíritu le compete ser puro pensar, sino que la verdad tiene que ser mostrada para él, sentida, vivida. “Por tanto en la experiencia hay tres cosas: primero la realidad, segundo la negación de la realidad, tercero esta negación como afirmación, como alma, como el poder, la determinante, configurador, la forma infinita cuyo fenómeno y manifestación es la realidad.”¹⁸ La negación de la realidad es el momento por el cual la conciencia se eleva de la inmediatez a su interioridad contrapuesta a la inmediata, pero la negación de la negación no es la restitución de la inmediatez tal y como se ofrece, sino que es la inmediatez mediada, atravesada y conservada para el pensar.

¹⁸ G. W. F. Hegel. *Filosofía del arte o estética*, p., 121.

Por su parte, las interpretaciones norteamericanas que buscan ver en la *Lógica* un mero marco conceptual le confieren demasiada importancia a una parte del sistema, cuando lo cierto es que no podemos prescindir de la Filosofía de la Naturaleza, ni de la Filosofía del Espíritu porque sólo en ellas tiene sentido el “andamiaje” lógico de Hegel. Para llevar a cabo completamente la tarea de interpretar a Hegel sin metafísica tendría que examinarse la posibilidad de explorar todo el sistema en conjunto en dicha clave hermenéutica.

Como aquí ante todo es la lógica, y no la ciencia en general, aquélla de cuya relación con la verdad se habla, así hay que admitir además, que ella, por cuanto es la ciencia formal, no puede y no debe contener todavía aquella realidad, que es el contenido de ulteriores partes de la filosofía, es decir, de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Estas ciencias concretas alcanzan de todas maneras una forma más real de la Idea, que la lógica; pero al mismo tiempo no [lo hacen] como si volvieran hacia aquella realidad, que la conciencia, habiéndose levantado por encima de su apariencia hasta convertirse en ciencia, ha abandonado, o también como si volvieran al uso de formas, como son las categorías y las determinaciones reflexivas, cuya finitud y falta de verdad se ha demostrado en la lógica.¹⁹

Dicha manifestación o presentación se cumple en el Ideal. El Ideal sería así la Idea realizada, pero esta manifestación goza de un estatuto especial dentro del sistema. Por lo pronto veremos esquemáticamente el lado abstracto de la Idea o *la Lógica*, para destacar la fuerza del concepto del Ideal, así como el camino necesario por el cual adquiere sentido dentro del todo el concepto en cuestión.

La figura de este saber en cuanto inmediata (o sea, el momento de la finitud del arte) es por una parte un disgregarse en una obra [hecha] de existencia exterior común, en el sujeto que la produce y que la intuye y venera, y por otra parte es la intuición concreta y representación del espíritu en sí absoluto como intuición y representación de lo ideal, esto es, de la figura concreta, nacida del espíritu subjetivo, en la cual la inmediatez natural solamente es

¹⁹ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, *Del concepto en general*, p., 524

signo de la idea, y para cuya expresión aquella inmediatez de tal manera ha sido transfigurada por el espíritu imaginativo, que la figura ya no muestra en ella nada más [que la idea]: es la figura de la belleza.²⁰

La *Lógica* es el sistema de la razón pura, el concepto de la razón. “La idea puede ser entendida como la razón (éste es el significado propiamente filosófico de razón); también como el Objeto-Sujeto, como la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva, como aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente, etc., [y esto es así] porque en ella se contienen todas las relaciones del entendimiento pero en su retorno infinito e identidad [vuelta] hacia sí.”²¹

Es decir, la Idea es el concepto de la razón –o sea, el significado filosófico de razón. Esto es, el sistema de las relaciones necesarias y puramente conceptuales de la razón como aquello que ella misma es. El fundamento de distinción se encuentra no en que la Idea sea una recopilación de relaciones del entendimiento, sino en que éstas sean “en su retorno infinito e identidad [vuelta] hacia sí.”, es decir, en la Idea las relaciones del entendimiento no son agregados ni una compilación de conceptos, sino que estos vuelven a sí mismos en tanto que relaciones del entendimiento; son para sí, se piensan y se ponen a sí mismos.

Pero ¿cómo puede retornar a sí la unidad del entendimiento? Esto es posible porque el entendimiento se encuentra a sí mismo en la unidad de sus determinaciones. Es decir, el entendimiento se capta a sí mismo en el trayecto de sus determinaciones, por esto es que puede retornar hacia sí. Para llegar a la unidad de sus relaciones, el entendimiento *presu-*pone la unidad de sí, pero al examinarse llega a la unidad misma de sí, *pone* lo que presupone en su comienzo, y con ello se eleva a razón. El entendimiento separa y fija; la razón unifica en la distinción.²²

²⁰ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*, pág. 582 §556

²¹ *Ibíd.*, p. 284, §214

²² No está de más señalar que el entendimiento y la razón no son dos facultades distintas y separadas, dos lados y dos funciones de la conciencia. Esto es imposible porque separar la razón y el entendimiento es

Ello quiere decir que la razón no se comprende sólo en sentido subjetivo o únicamente como una facultad; por ello la *Lógica* se divide a su vez primeramente en dos: Lógica objetiva y Lógica subjetiva. La primera, que corresponde a la Doctrina del ser y la esencia, es el sistema de los conceptos predicables del ente o, como dice Hegel en un texto temprano “la lógica ontológica...es el sistema de los conceptos puros del ente”²³; se trataría entonces de la ontología en sentido “pre moderno”; la segunda, los conceptos formales del entendimiento, que inscribe la Doctrina del concepto, en la cual Kant había dados los primeros pasos. Por tanto ello no significa que sean sólo conceptos subjetivos, es decir, pertenecientes al sujeto y escindidos del objeto, sino que se refiere a la relación del sujeto y el objeto, es decir, al concepto.

1.1.2.- Los momentos de la Lógica

La relación entre los conceptos o categorías, como las formas más abstractas del pensar, tiene diferentes modos, tres principalmente. La primera, que corresponde a la Doctrina del ser, se da como *transición* o paso o traspaso de una a otra. Es decir, cada categoría se convierte por sí misma en la siguiente, formando una totalidad seriada por la (in) consistencia misma de los conceptos hasta llegar a la *Medida*. En ella, como unidad de la Cualidad y la Cantidad, se revela que el ser, como momento inmediato y a través de la sucesión de sus determinaciones, viene a ser Indiferencia. Indiferencia entendida como la coincidencia del ser consigo mismo a través de sus diferencias, es decir, como mediación de sí mismo en sí mismo; diferencia de la diferencia. “Esta unidad de lo cualitativo y cuantitativo, que es por lo pronto indiferencia frente al uno y frente al otro, no es esencialmente Indiferencia como [indistinción] frente al uno y frente al otro, sino

formar una división en la razón, y justamente el intento desde Fichte a Hegel es sostener la unidad de la conciencia; como Yo, en Fichte, y como Razón en Hegel. Cuando Hegel se refiere al entendimiento, se trata de la razón en el *modo* del entendimiento; es decir, el entendimiento es una especie de la razón, es un modo de ser de la razón, al igual que la imaginación, la memoria, etc., cada una cumpliendo diversas funciones de ella.

²³ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia filosófica para el curso superior.*, pp., 117-118. §15.

indiferencia frente a sí misma, un derrumbarse dentro de sí...El ser, en cuanto esto: ser [o estar] sencillamente interiorizado, es la esencia.”²⁴

Así pues, lo que sucede es que la cantidad no produce una ‘distinción’, sino una indistinción de lo cuantitativo, con ello se contrapone la indiferencia de la cantidad al ser determinado del ser (la cualidad); pero esta contraposición es interior al ser; es el ser cuya cuantitatividad se opone a su ser determinado (o determinidad, propiamente), la determinidad contra la Indiferencia. Pero esta oposición constituye una cualidad, es decir, (y en tanto que aquí se habla del ser) la cualitatividad del ser. Esta negación es interior al ser y con ello el ser se contrapone a sí mismo como cualidad, la referencia o la relación del ser consigo es negativa, ser como no ser, ser que se repele a sí mismo, y con ello estamos en la esfera de la esencia. En otros términos, una de las especies del ser niega la totalidad del ser como género (puesto que en Hegel la negación siempre es negación determinada²⁵), y al hacerlo produce otra categoría genérica, la esencia, cuyo movimiento se desprenderá como un referirse a sí mismo negativo.

Este sí mismo del ser produce un doblamiento al interior del ser, cuyo resultado o producto es la *esencia*, objeto de la Doctrina de la Esencia; en ella al ser el ser reconducido a su interioridad o su mismidad, deja propiamente de traspasar en series de determinaciones y comienza a reflejarse o relacionarse en sí mismo. “La forma abstracta del proceso es, en el ser, otro y pasar a otro; en la esencia, aparecer en lo contrapuesto; en el concepto, la distintividad del singular respecto de la universalidad que se continúa en lo distinto de ella y es como identidad con él.”²⁶ Por ello es que la relación de las determinaciones es una relación *reflexiva*, puesto que caen dentro de la esencia y aparecen o se muestran cada una en su opuesto, pero como *reflejo* en la esencia misma.

Los momentos de la esencia no son momentos extrínsecos o complementarios (puesto que la complementariedad deja en la indeterminación la naturaleza de lo complementado, *i.e.*, una relación extrínseca). Los momentos surgen ahí donde no deberían

²⁴ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, Sección Tercera –*La Medida*, C. Brotar de la esencia, pág. 425.

²⁵ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Introducción, pág. 59.

²⁶ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 297, §240

encontrarse por suponer una contradicción en los términos, como el caso de lo *esencial* y lo no esencial, *la identidad y la diferencia*, etc., surgiendo en cada uno su opuesto. Es decir, Hegel se instala de golpe en la contradicción, pero contradicción entendida siempre como contradicción inmanente, surgida desde sí. Con ello viene Hegel a redefinir los conceptos básicos de la filosofía, pues los amplía de tal modo que las oposiciones tradicionales quedan subsumidas bajo cada uno de los lados convirtiéndolos, así, en momentos de su concepto.

Pues bien, la esencia muestra cómo las determinaciones en las cuales aquello que parece exterior a ellas se transforman en una serie de relaciones reflejas internas. Este movimiento se detiene hasta que se asume la negatividad de la esencia como su constitución misma. Es decir, cuando se alcanza el concepto de sustancia y acción recíproca.

En este momento, capital para la comprensión de la lógica hegeliana, la acción recíproca, entendida como causalidad de las sustancias, se vuelve sobre sí misma, y de este modo lo que aparece como un actuar o una interacción entre sustancias, es fundado en sí mismo; es decir, la acción recíproca de la sustancia A sobre la sustancia B, es ella misma puesta por la causalidad o la causalidad se pone a sí misma como revirtiendo sobre sí para ser acción mutua de las sustancias. “Por consiguiente la acción recíproca es sólo la causalidad misma; la causa no sólo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo misma como causa”²⁷.

A influye sobre B, pero B influye de la misma manera sobre A; tal es el efecto recíproco, tanto A como B, son a su vez causa y efecto, y, por tanto, la distinción entre una causa y un efecto desaparece. Esta acción, como causalidad que revierte sobre sí misma es la manifestación de la identidad que se diferencia de sí misma en sí misma, y que sólo subsiste como este diferenciar. “la sustancia es, por consiguiente, activa, como causa sólo

²⁷ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro II. La relación absoluta, C. La acción recíproca, pág. 714.

sobre y en sí misma [nur auf und in sich selbst], y está sólo en efecto recíproco consigo, o ella es lo universal.”²⁸

Dado que la causalidad no es la causalidad de otra sustancia, sino de sí misma, entonces el mutuo determinarse de las sustancias es la manifestación de la identidad o la *necesidad*. “La necesidad, de esta manera, es la *identidad intrínseca*; la causalidad es su manifestación, en la que su apariencia del *ser otro sustancial* se ha eliminado, y la necesidad se ha elevado a *libertad*.”²⁹

La negatividad que fundamenta el hecho de la causalidad, como una pasividad que permite la efectuación de la causa, viene a ser la consistencia misma del ser de la causalidad, es decir, su positividad como causalidad. La causalidad se identifica como causalidad en la medida en que ella misma pone la pasividad que le permite constituirse como causalidad, es decir, se media a sí misma, y ella misma se pone por su propia actividad por negación de la negación. Pero justamente, la mediación transparente en sí misma, el pasar de una determinación a otra como la propia consistencia, es lo que define el surgimiento del concepto.

Preguntemos nuevamente, ¿qué es causa que actúa sobre sí y desde sí como pura negatividad? El Yo, o la forma del concepto. “Pero el Yo es esta unidad, que *ante todo* es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato, sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma.”³⁰

Otro tanto ocurre en la *Fenomenología del Espíritu*; la conciencia se enfrenta ante la dualidad que, en primera instancia, ella asume como movimiento meramente subjetivo, entre la esencia y la apariencia, entre el mundo sensible y el inteligible, pero como cayendo en una distinción que le concierne sólo a ella, que sólo es para sí. La *Doctrina de la Esencia* demuestra cómo este mismo movimiento que la conciencia experimenta es un movimiento inherente a las cosas mismas.³¹

²⁸ G. W. F. Hegel. Enciclopedia filosófica para el curso superior, pág. 39, § 53

²⁹ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica.*, pág. 715.

³⁰ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica.*, pág. 733.

³¹ *Ibid.* pp. 437-440.

La articulación de los conceptos reflejados conduce al concepto de *concepto* o al concepto en cuanto tal, como totalidad de los momentos anteriores, es decir, los momentos anteriores se resuelven en la captación de su sentido como conceptos determinados por el entendimiento. En otras palabras, “La razón por la cual la *Ciencia de la Lógica* de Hegel no termina con las secciones del ser y la esencia es que, una vez que se ha dado cuenta de las ‘cosas’, el anhelo hegeliano de una explicación exhaustiva exige dar cuenta de la cuenta misma [an account of the account]: la conceptualidad misma tiene que ser comprendida. Si la lógica de los conceptos de los objetos se ha dado, entonces la teoría exige completar la explicación a través de una lógica de la lógica, una metalógica, por así decirlo.”³² En una palabra, se llega a la relación bajo la cual las categorías siguientes se relacionan según la forma del concepto determinado: Doctrina del concepto.

La esencia se ha generado a partir del ser, y el concepto a partir de la esencia, y, por ende, también del ser. Sin embargo, este devenir tiene también el significado del contragolpe de sí mismo, de modo que *lo generado es más bien lo incondicional y originario*. El ser, en su traspaso a la esencia, se ha convertido en una apariencia o ser-puesto, y el devenir, o sea el traspasar a otro se ha convertido en un poner; viceversa, el poner, o sea la reflexión de la esencia, se ha eliminado, y se ha convertido de nuevo en algo no puesto, es decir, en un ser originario.³³

En la *Doctrina del concepto*, la relación viene a ser una relación diversificada en las clases de conceptos que la lógica clásica sostiene. Universal, Particular, Singular. Ahora bien, lo que se muestra es que los conceptos, en tanto que conceptos, se relacionan entre sí de diferente manera según su propia naturaleza, surge así el Juicio (Ur-Teil) o la partición originaria del concepto en sí mismo en universalidad, particularidad y singularidad, su ponerse a sí mismo.

³² T. Pinkard. *Hegel's idealism and Hegel's Logic*. p. 8. La traducción es mía.

³³ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, *El concepto universal*, p.532. Tr. R. Mondolfo. El subrayado es mío.

El concepto, considerado como esta relación entre sus determinaciones independientes, se ha perdido; en efecto, así ya no es la unidad de aquéllas, puestas, y ellas ya no se hallan como momentos, como la apariencia del concepto, sino como subsistentes en sí y por sí. –Como individualidad, el concepto vuelve a sí en la determinación; con eso lo determinado mismo se ha convertido en totalidad. Su retorno a sí, por consiguiente, en su propia, absoluta, *originaria división*, o sea el concepto como individualidad se ha puesto como juicio.³⁴

Sin embargo, no hay que entender que el concepto se hace finito por la reflexión externa del sujeto, sino que la particularidad del concepto lo llena y le da un contenido concreto. La doctrina del concepto intenta demostrar cómo es que se forman y se concatenan según una lógica precisa los juicios y los silogismos, y cómo es que esta contradicción se da no sólo subjetivamente, sino objetivamente y, por tanto, que la contradicción de aquellas determinaciones viene a ser una contradicción de las cosas mismas o de la objetividad en general.

La intención de la *Lógica* de Hegel adquiere pleno sentido si tomamos como presupuesto la demostración que Kant dejó incompleta en la *Dialéctica trascendental*, a saber, las formas lógicas mismas. Porque si bien es cierto que Kant logra demostrar cómo surgen las tres ideas trascendentales (Dios, alma y mundo) de los silogismos o de las relaciones deductivas entre los juicios, no queda clara la deducción de los silogismos y los juicios mismos. En una palabra, el “defecto” de la demostración trascendental es que deja en la indeterminación su punto de partida, porque considera, justamente, que las condiciones de la experiencia son necesarias y suficientes para explicar el ordenamiento de los fenómenos. “Ahora bien, habrá tantas clases de conceptos puros de la razón, cuantas especies de relación haya, que el entendimiento se represente por medio de las categorías; y por consiguiente, habrá que buscar primero un incondicionado de la síntesis categórica en

³⁴ *Ibid.*, p. 529.

un sujeto; segundo, [un incondicionado] de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; tercero, de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema.”³⁵.

Ahora bien, el argumento de Kant, es *grosso modo* el siguiente: ¿qué son los conceptos? Los conceptos se basan en *funciones*, funciones que el entendimiento opera sobre los datos de la intuición para ordenarlos en conjuntos que designan y sintetizan aquello que se nos da en ésta o en la representación; “Entiendo por función la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común”³⁶, estos conceptos, así formados (por intuiciones o representaciones de representaciones), subsumen una serie de cosas dadas que, en última instancia, se refieren a una serie particular de objetos, a una intuición en el espacio-tiempo.

Pues bien, las relaciones posibles de los conceptos son entonces los modos por los cuales el entendimiento puede pensar y enlazar los conceptos espontáneamente. Si esto es así, entonces los juicios, como formas de relación entre los conceptos, son el hilo conductor del desvelamiento trascendental de las categorías, es decir, de los conceptos puros que el entendimiento utiliza para producir conocimiento discursivo.

Sobre esa base, Hegel radicaliza la función de los juicios, no la deshecha, sino que la asume con todo el peso de sus letras³⁷. El paso siguiente, para Hegel, es encontrar cómo

³⁵ I. Kant. *Crítica de la razón pura*, Analítica Trascendental, *De los conceptos de la razón pura*, p. 336,<A323>

³⁶ *Ibid.*, Analítica Trascendental, *Del hilo conductor de los conceptos puros*, p. 112. [B93]

³⁷ Un momento fundamental es Fichte, quien logró demostrar, con la autopoición del Yo, cómo todo lo que acontece en el Yo debe y puede ser demostrado a partir del Yo mismo (no así su origen) y sus tres principios, identidad, oposición y reciprocación. Sin embargo, si Fichte logró demostrar que las categorías podían ser demostradas por el Yo, ¿qué innovación introduce Hegel? Pues bien, esa pregunta por sí sola requiere un desarrollo pormenorizado, pero cabe destacar que Hegel se eleva sobre la deducción de las categorías a partir del Yo para llegar al concepto como aquello desde lo cual pueden ser deducidas éstas. La lógica subjetiva trata de exponer cómo se supera el punto de vista del Yo y la contradicción ente el Yo y el No-Yo. Ciertamente, Fichte no tenía la intención de superar el antagonismo a favor ni del Yo ni del No-Yo, sino de suspender indefinidamente la contradicción como una tendencia del Yo de adecuar el No-Yo a sí mismo, de determinar el No-Yo por el Yo. Sólo el Yo absoluto sería todo en todo, y para él no habría No-Yo, pero Fichte quería conservar el compromiso práctico de la razón, evidentemente heredado de Kant, y fundado por él en la tendencia originaria y espontánea del Yo como reflexión y como exteriorización, como la serie de lo real y lo ideal, como la naturaleza finita de todo Yo inteligente y práctico. Como bien notó Fichte, no es posible superar la contradicción ni en un término ni en el otro; sin No-Yo, no hay Yo que revierta sobre sí como reflexión ni como obstáculo práctico, es decir, no hay Yo en absoluto. Hegel superará la contradicción en el concepto, ni en el Yo ni en el No-Yo. Pero será injusta su crítica de una contradicción insuperable en la filosofía fichteana en la medida en que el objetivo de Fichte es, precisamente, conservar la contradicción. “Así

pasa cada concepto al otro, cada categoría a otra, pero ese movimiento no puede captarse por el entendimiento porque su trabajo es separar, distinguir, inmovilizar. Ello le compete a la razón dialéctica que justamente encuentra la unidad presupuesta de la diversidad, que sólo surge después de su división y sólo así logra unir lo contradictorio. Por ese motivo es que las categorías se multiplican vertiginosamente en la obra de Hegel, puesto que la sucesión de las categorías exige un análisis finísimo de las transiciones de una a otra.

Volviendo a la lógica diríamos pues, que el resultado de ambas esferas (el concepto subjetivo y el concepto objetivo), viene a concluir en la Idea como tal.

Esa concatenación sigue el movimiento anterior según el cual cada determinación pasa a su opuesta y se identifica con ella hasta llegar a la forma de unidad negativa que las contiene y se desarrolla en cada uno de esos momentos. En este contexto, podemos comprender que la Idea, en el orden del sistema, viene a ser el resultado como unidad y verdad de todas las determinaciones posibles del pensar y del ser.

El hecho de que la idea no pertenezca al concepto subjetivo quiere decir que no se trata de un elemento del raciocinio formal y, al no pertenecer al momento de la objetividad, tampoco puede afirmarse que sea “un algo” en el sentido de un objeto (Gegenstand) que se le opone al sujeto. La relación más próxima de la identidad entre concepto y objeto, viene a ser la *Teleología*, la cual expone cómo el concepto determina al objeto, pero de manera extrínseca, “Las cosas finitas son finitas precisamente porque no tienen totalmente en sí mismas la realidad de su concepto, sino que necesitan para esto de otras –o viceversa, porque son presupuestas como objetos y tienen ahí el concepto en ellas como una

pues, el resultado de las investigaciones que hemos realizado hasta ahora es el siguiente: en relación con un objeto posible, la pura actividad del yo, que revierte sobre sí misma, es una tendencia e incluso, según la prueba precedente, una tendencia infinita. En su proyección al infinito esta tendencia infinita es la condición de posibilidad de todo objeto, si no hay tendencia, no hay objeto.” J. G. Fichte. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, pág. 180. Lo que sí será cuestionable, es el papel de la imaginación creadora del Yo, la cual produce todo aquello que es intuitivo (todo aquello a lo cual se dirige la conciencia), porque en ella estará la unidad última del Yo y del No-Yo, lo cual inevitablemente y pese a la renuencia de Fichte, hará pasar la realidad por *ilusión*, la realidad será así un producto de la imaginación creadora (anterior y posibilitadora de la imaginación reproductora, y por ello inconsciente y no reflexionada en el acto inteligente del Yo). En el fondo, sostener que hay una objetividad en Fichte, de hecho, será sumamente problemático, pero esto será cuestionado por Hegel, curiosamente, en la introducción a la estética bajo la forma de la *ironía*, como el Yo que aparece siempre detrás del objeto, como la verdad de éste. No es casual pues, que el movimiento romántico se haya sentido naturalmente inclinado a la filosofía de Fichte.

determinación extrínseca. Lo máximo que ellas pueden lograr, respecto a este lado de la finitud, es la finalidad exterior.”³⁸

1.2.- La idea-problema

Ahora bien, según lo precedente podemos afirmar de manera negativa las siguientes observaciones: la primera, la Idea para Hegel no debe comprenderse como una entidad transmundana ni como una idea en el sentido de una mera ocurrencia o una especie de entidad mental. Aunque el uso común del concepto gire en torno a una especie de producción mental sin referente ni concreción en el mundo, Hegel se aparta inmediatamente de este uso. O, más bien, lo considera en su unilateralidad.

1.2.1.- Modos de considerar la idea

La suposición de que la Idea es una ocurrencia del pensamiento o incluso un concepto indeterminado, se basa en la perspectiva que Hegel denomina como *entendimiento común*, para el cual la idea permanece como lo abstracto, idéntico y totalmente superfluo. “La idea misma no hay que tomarla como idea de algo, del mismo modo que el concepto tampoco debe tomarse meramente como concepto determinado. Lo absoluto es la idea única y universal que, juzgándose a sí misma, se particulariza en sistema de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad.”³⁹ Y es inevitable aquí ver la resonancia netamente kantiana del término.

Si recordamos, Kant, en cuanto a la *Critica de la Razón Pura* respecta, había definido justamente a las ideas como conceptos sin ningún referente empírico pero no por ello, menos reales y efectivos. Antes, y más importante que el devenir-regulativo de las ideas, ellas habían sido definidas como las condiciones últimas de lo condicionado y serían, por tanto, incondicionadas. Y ahí Kant plantó la consigna de la razón hegeliana.

³⁸ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, *la Idea.*, p. 667.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La doctrina del concepto, p283 - 284. §213 y nota.

Ciertamente, las ideas, si recordamos, son un producto inevitable de la razón, pero son también lo incondicionado, la unidad total de lo condicionado. Asimismo, la razón es también razón humana, es una sola razón, de lo cual se sigue que lo incondicionado mismo no está más allá de la razón sino en ella misma, inevitablemente, es decir, necesariamente.

“Ahora bien, puesto que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones, e inversamente, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada; por tanto, un concepto racional puro se puede definir, en general, mediante el concepto de lo incondicionado, en la medida en que él contiene el fundamento de la síntesis de lo condicionado.”⁴⁰. Sin embargo, Kant traslada las ideas al ámbito de la realización práctica y no al del conocimiento⁴¹.

De esta manera Hegel radicaliza la tesis de Kant en el sentido de que lo incondicionado, por su naturaleza misma, no puede no presentarse en la serie de lo condicionado, ya que lo opuesto implicaría que lo condicionado y lo incondicionado serían de naturalezas radicalmente diferentes y, por tanto, quedaría en el enigma cómo puede lo incondicionado fundar lo condicionado si son radicalmente opuestos. Por ello para Hegel es imposible pensar el absoluto o lo incondicionado fuera de lo condicionado, lo incondicionado aparece dentro de la serie misma de lo que condiciona.

Ahora bien Kant, se apartó de ello y colocó las ideas en el ámbito de una infinita realización práctico-regulativa de la humanidad, es decir, les devolvió con una mano lo que con la otra les había quitado. La trascendencia especulativa de las ideas se cayó bajo la artillería kantiana, pero a condición de su permanencia irrealizable, distante y nunca visible en este mundo. En eso consiste la naturaleza de la idea kantiana, en un devenir problemático que se instala como un horizonte de perfección irrealizable. Con ello se viene a mistificar la relación entre la idea y la irrealidad y desde entonces la Idea será encadenada a la existencia separada del mundo, porque la idea será entendida justamente como un

⁴⁰ I. Kant. *Crítica de la razón pura*. Dialéctica trascendental, p. 336, <B379>

⁴¹ Mención aparte son las ideas estéticas, producto del genio, y desarrolladas en la *Crítica del Juicio*. Sobre ello no me enfocaré, aunque hay que reconocer el precedente que sentó el filósofo de Königsberg para el desarrollo del concepto de Idea en Hegel.

modelo, un centro que atrae hacia sí los esfuerzos de la razón práctica, pero como un centro trascendente.

Según Hegel, la Idea es, por el contrario, lo más determinado y concreto en sí mismo y por sí mismo. Y esto por la razón de que la Idea no es algo fijo, sino que al ser la unidad de las contradicciones permanece, simultáneamente, como unidad y como flujo. Por este motivo puede Hegel afirmar que la Idea es absoluta, es identidad y diferencia de sí, en sí misma. No en tanto que disolución de toda diferencia e individualidad, sino como la unidad total de las diferencias, la relación necesaria de las partes. "...la idea es la unidad del concepto y la objetividad, es decir, lo verdadero, no puede considerársela sólo como una meta, a la que hay que acercarse, pero que quede en sí misma siempre como una especie de más allá; más bien hay que considerar que todo real existe, sólo mientras tiene en sí la idea y la expresa."⁴².

O bien, cuando dice:

La vida, el espíritu, Dios, tal como el puro concepto, la abstracción no es capaz de comprenderlos, porque tiene alejada de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y personalidad, y no alcanza así sino a universalidades carentes de vida y de espíritu, sin color ni sustancia.⁴³.

Como contra hipótesis pensemos qué implica separar la individualidad de la universalidad, o lo condicionado de lo incondicionado. Si ese fuera el caso, caemos entonces en ese conocido reproche de Hegel al sistema de Spinoza o al de Schelling, a saber, que el absoluto sea la unidad en la cual nada subsiste para sí y todo se disuelve en la indistinción⁴⁴. En otras palabras, que la diferencia en la unidad o la sustancia, es una diferencia extrínseca, que no concierne a su propia naturaleza y, por tanto, es contingente, lo que implica que no es posible el conocimiento de lo verdadero.

⁴² G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, *La idea.*, p. 666.

⁴³ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, *El concepto.*, p. 547

⁴⁴ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, *Lo verdadero como principio, y su despliegue*, pp.12-15.

El segundo problema con ambas formas de concebir la idea es que hacen de la diferencia (dejando de lado la justeza de la crítica hegeliana) en realidad una indiferencia. Y, con ello, hacen de lo absoluto un absoluto parcial, separado de lo finito y, por tanto, limitado por ello. Lo cual es absurdo pues el absoluto es precisamente infinito⁴⁵. En un pequeño artículo, Anselm Min lo expresa correctamente: “De un lado, conocer lo finito como finito es ya haber trascendido el límite de la finitud, y es sólo a través de esta trascendencia que el hombre puede conocer lo finito en tanto que finito”⁴⁶. Pero la brillantez de la lógica hegeliana consiste en afirmar la unidad de la contradicción, no su simple disolución: lo finito, en su pura referencia a sí, es infinito; lo infinito, en su unilateralidad, en su radical separación de lo finito, es la unidad precisamente con lo finito, vale decir, lleva en sí lo finito. Por tanto, sólo en su diferencia son uno, o más exactamente, siempre han sido uno, el infinito no pasa a lo finito y lo finito a lo infinito, sino que ya siempre lo infinito es finito e infinito.

⁴⁵ En realidad esta dialéctica es bastante más compleja (aunque Hegel expone la misma simplificación en la nota dedicada a la “Contraposición habitual de lo infinito y lo finito” de la Lógica) y no es tan “lógica” como lo argüí: los tres conceptos claves aquí utilizados (límite, finitud e infinitud) son expuestos detalladamente por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, en el Libro primero, el Ser, sección de la Determinidad, apartado c) Negación, y secciones siguientes. En primer lugar, lo finito es el resultado de la asunción/superación/negación del deber ser que, por ello, constituye el núcleo (el ser en sí) de la determinidad del estar (del algo), por lo cual, el estar se muestra como finito en la medida en que, al mismo tiempo, está ya en él mismo y por su propia naturaleza, más allá de sí, i.e., el ser otro, como negación, es la consistencia (la naturaleza) del algo, es decir, el límite es interior al algo. Al ser el límite, límite inmanente o asumido, ello implica que el no ser es constitutivo del algo y, por ello, no es externo sino su propio producto, por lo cual, ya está rebasado. El deber ser es precisamente la asunción del límite como límite inmanente (que no interno, puesto que esa categoría corresponde a la reflexión de la esencia). Así, el deber es la unidad de dos aspectos; primero, del límite como límite del algo (su determinación o núcleo o en sí) y, segundo, del límite como no ser. Al ser asumido el no ser como núcleo del ser del algo, el deber ser es con ello negación de la negación, negación del no ser. Y es negación porque opera un movimiento que transforma el ser del algo como simplemente limitado, a ser un algo limitado por sí, es decir, el primer momento del algo (su primera forma de ser) consiste en ser limitado, pero el segundo momento del algo es pasar de ser limitado a ser limitado por sí, es decir, se niega el primer momento. Con ello se abre paso a la infinitud en el sentido más primario del concepto (infinitud cualitativa). Curiosamente un ejemplo puede extraerse de una reciente cinta comercial, “Her” de Spike Jones. Básicamente muestra cómo la consistencia misma del amor se disuelve cuando uno de los términos de la relación se vuelve infinito o absoluto (en sentido meramente progresivo). Es decir, cuando Theodore se da cuenta de que el SO se relaciona de la misma manera con otros sujetos, la relación misma se vuelve trivial y, por ende, vacía. “Al tratar de la realidad se ha indicado que la omnitud de todas las realidades viene a ser, cuando éstas son pensadas sin límite, la nada vacía.”. *Ciencia de la Lógica*, Libro I, Determinidad, Observación a c) Negación. Lo que, en términos dialécticos, podría expresarse así, el límite como no ser, es inherente al ser del algo, su contradicción en sí mismo le da subsistencia y ser para sí. De ahí que la absoluta fijación de las oposiciones termine por hacerlas inconsistentes, insolubles en último término.

⁴⁶ Anselm K. Min, *Hegel's Absolute: Transcendent or Immanent?* p. 10.

Hegel toma con todas las letras la sentencia kantiana de que lo incondicionado es inherente a la razón, es inevitable. Por tanto, no se ve motivo por el cual, si la razón se piensa desde la razón misma, no sea posible una indagación radical de lo incondicionado que, en definitiva, sería presente en este mundo. Por eso Hegel puede afirmar triunfantemente que la indagación de la *Lógica* es la indagación de la mente de Dios, puesto que ya es siempre presente en la razón, no separado de ella, porque son una y la misma. A este nivel se juega la relación de lo infinito y lo finito, y de hecho, la explicación por la cual necesariamente la Idea se manifiesta en el arte, es decir, como Ideal.

1.3.- La idea en sí

Más explícitamente, para determinar el movimiento de la Idea, tenemos el caso del argumento ontológico, en el cual, en efecto, se procede deductivamente del concepto de Dios como *causa de sí*, es decir, se sigue un procedimiento lógico-formal por el cual se deduce que un ser perfecto no puede ser pensado, sin contradicción, como no existente. El problema, para Hegel, no es si hay o no una prueba, si es válida lógicamente o no, sino que se produce un concepto unilateral de Dios. Es decir, un concepto tal que no se muestra en sí mismo concreto, mediado, no únicamente abstracto. Y es que esto, según la doctrina de Hegel, no puede hacerse sino a través de un proceso, de una mediación y de un anclaje que parte de lo inmediato y que se conduce hasta la unidad que es el absoluto.

“Sin embargo, el defecto de la argumentación de Anselmo, que por lo demás también padecen Descartes, Spinoza y el principio de la creencia inmediata [Jacobi], consiste en que esta unidad que viene expresada como <lo más perfecto> o también subjetivamente como el verdadero saber, se *presupone*, es decir, se toma meramente en tanto es en sí. A esta identidad de tal manera abstracta se le opone en seguida la diversidad de ambas determinaciones y por ello sucedió que desde antiguo se sostuvo contra Anselmo la representación y existencia de lo finito efectivamente contrapuesto a la infinito, pues como antes hemos observado, lo finito es una objetividad tal que al mismo tiempo no es

adecuada al fin, a su esencia y su concepto, sino que es distinta de éste; dicho de otro modo: [la representación de lo finito] es una representación o algo subjetivo tal que no implica la Existencia. Este reproche y objeción se supera únicamente de este modo, a saber, que lo finito se haga patente como algo no verdadero, que estas determinaciones se muestren como nulas y unilaterales de por sí y para sí y que la identidad por consiguiente, se vea como una identidad a la que pasan esas mismas determinaciones y en la cual están reconciliadas.”⁴⁷.

Efectivamente, el error principal del argumento es sostener una identidad entre el ser o la existencia, y el concepto, que no ha sido demostrada en ellas mismas, es decir, no se ha mostrado el paso de una determinación a otra por su propia consistencia; el movimiento por el cual una, por su forma y contenido, “pasa” a su opuesta (que, por otro lado, es también la razón por la cual Hegel no define sus objetos en principio, como el concepto mismo de ciencia, por ejemplo⁴⁸).

Por ello es que denunciar la incompatibilidad entre un concepto y otro resulta, por un lado, evidente y, por otra, trivial. Evidente, puesto que no se ha desarrollado el movimiento de la existencia al concepto. Trivial, porque aquella identidad hace abstracción de la naturaleza del objeto, en este caso Dios o lo infinito, en el cual deben ser captadas las determinaciones finitas como momentos de su concepto. Por esa razón es que Hegel procede a afirmar que la única solución viable es hacer surgir la unidad de la existencia y Dios de la negación inmanente a lo finito y lo infinito, es decir, mostrar la unilateralidad de lo finito y lo infinito como un no-tener-su-fin-en-sí-mismos y tener su consistencia metafísica el uno en el otro, donde no se disuelven sino que se conservan y se asumen como momentos de una totalidad.

Si la razón tiene que ser aquel conocimiento que sabe algo acerca de Dios, de la libertad, del derecho y el deber, de lo infinito, lo incondicional, lo suprasensible, o bien que da aún sólo representaciones y sentimientos acerca de

⁴⁷ *Ibid.*, p. 271, nota al §193

⁴⁸ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Introducción, pág. 198.

ellos, entonces por un lado estos últimos son sólo objetos negativos, por el otro queda, en general, la primera pregunta, es decir, ¿qué hay en todos aquellos objetos, por cuya causa ellos son racionales? —Hay lo siguiente: que su infinitud no es la vacía abstracción de lo finito ni la universalidad carente de contenido y de determinación, sino la universalidad plena, el concepto, que está determinado y tiene su determinación en sí de esta manera verdadera, que él se diferencia en sí y es como la unidad de estas diferencias suyas, intelectuales y determinadas. Solamente así la razón se eleva sobre lo finito, lo condicionado, lo sensible, o de cualquier otra manera que se quiera determinar, y en esta negatividad es esencialmente llena de contenido; porque es la unidad como unidad de extremos determinados.⁴⁹

De ello se sigue que el absoluto es tanto fundamento como resultado, tanto sustancia como sujeto⁵⁰, y sabemos, desde Kant, que el sujeto no es sólo pasividad, sino actividad, espontaneidad.

Pero a su vez, la idea: “Es para sí contenido en tanto ella es el distinguir ideal de sí misma respecto de sí y uno de los distintos es la identidad consigo, en la cual está contenida la totalidad de la forma como el sistema de las determinaciones de contenido. Este contenido es el sistema de lo lógico.”⁵¹. Es decir, uno de los momentos de la Idea en cuanto tal, es ella misma bajo la forma de la identidad, la sedimentación de sus momentos, i.e., *el sistema*, cuyo desarrollo expresa formalmente; pero a pesar de ser fijo no por ello deja de expresar a la Idea en constante producción, sino que se sabe como momento fijo de ella. Si con ello afirmáramos que el sistema produce un corte epistemológico arbitrario sobre el flujo perpetuo de la Idea lo entenderíamos equivocadamente, no saldríamos de un progreso infinito en el cual la Idea en su completud sería un absoluto inaprehensible para nosotros, pues ya se nos habría escapado.

⁴⁹ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, El silogismo., p. 586. Tr. R. Mondolfo.

⁵⁰ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, p. 15.

⁵¹ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 296, §237.

En una palabra, si tomamos al pie de la letra que, según Hegel, todo es contradictorio en sí mismo⁵² y no contradictorio a otro (como externo), entonces lo mismo tiene que aplicarse a la Idea, lo que resulta precisamente en la formación sedimentada de ésta, el sistema en cuanto momento del desdoblamiento de la Idea. Por ello es que siempre partimos de un punto de vista unilateral, “pues el desdoblamiento se ha producido ya”⁵³ y el trabajo es concebir la unidad negativa desde la cual se produce el desdoblamiento, pero siempre al final de un proceso.

Habría que entender que aquello que subsiste en el sistema no son tanto los contenidos que cada esfera del sistema expresa, como la Mecánica o la Química o la Frenología, etc. “El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura.”⁵⁴. Lo que a Hegel le interesa es precisamente la lógica entendida como el movimiento y la construcción de nuestros conceptos, sean cuales sean. Por ello es que el método como forma, no es sino el contenido desplegado, es autorreferencial. “De este modo el método no es forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido, del cual la forma solamente se distingue en tanto los momentos del concepto, incluso en ellos mismos, en su determinidad, llegan a aparecer como la totalidad del concepto”⁵⁵. Y es por ello que lo que hay que aprehender de la propuesta de Hegel es cómo es que operan nuestros conceptos cuando pensamos, es decir, no se trata de una taxonomía de los conceptos, sino que se trata de mostrar cómo es que al nivel de las relaciones más elementales del pensamiento, ya está operando un sistema de conceptos que normalmente no examinamos pero que va implícito en nuestro discurso sobre el mundo y en el mundo mismo.

Como aquí ante todo es la lógica, y no la ciencia en general, aquélla de cuya relación con la verdad se habla, así hay que admitir además, que ella, por cuanto es la ciencia formal, no puede y no debe contener todavía aquella

⁵² “Hay que pensar el cambio puro o la contraposición en sí misma, la contradicción. En efecto, en la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es solamente uno de dos –pues, de otro modo, sería un algo que es, y no un opuesto–, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo.” G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, III. Fuerza y entendimiento, 3. *La infinitud*, p. 100.

⁵³ *Ibid.*, p. 101, 102.

⁵⁴ *Ibid.*, Prólogo, p. 32.

⁵⁵ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 298, §243.

realidad, que es el contenido de ulteriores partes de la filosofía, es decir, de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Estas ciencias concretas alcanzan de todas maneras una forma más real de la Idea, que la lógica; pero al mismo tiempo no [lo hacen] como si volvieran hacia aquella realidad, que la conciencia, habiéndose levantado por encima de su apariencia hasta convertirse en ciencia, ha abandonado, o también como si volvieran al uso de formas, como son las categorías y las determinaciones reflexivas, cuya finitud y falta de verdad se ha demostrado en la lógica. Más bien, la lógica muestra la elevación de la idea hasta el grado a partir del cual se convierte en creadora de la naturaleza, y traspasa a la forma de una intermediación concreta, cuyo concepto, empero, quiebra de nuevo también esta forma, para convertirse a sí mismo en espíritu concreto. Frente a estas ciencias concretas, que empero, tienen y conservan el elemento lógico o sea el concepto como creador interno, la lógica misma es, de todas maneras, la ciencia formal; pero es la ciencia de la forma absoluta, que en sí es totalidad, y contiene la pura idea de la verdad misma.⁵⁶

Pero lo que sucede es que no podemos adelantar las consecuencias o los acontecimientos puesto que es desde ellos mismos y su posición con otros como podemos ubicarlos en un plano lógico. Por ello es que lo finito no es comprensible para Hegel sino dentro de su relación con lo finito, como queda demostrado en la *Lógica* misma. Para su comprensión es necesaria la articulación de los fenómenos finitos e insubstanciales en sí⁵⁷ como parte de su concepto.

⁵⁶ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto, *Del concepto en general*, p., 524.

⁵⁷ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 283, §213. “El ser singular es un cierto aspecto de la Idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia mutua está realizado el concepto.”. En este punto, a pesar del ingenioso intento de autores como Terry Pinkard o R. Pippin de ofrecer un Hegel más “modesto” en cuanto los compromisos metafísicos del autor, debo apartarme de ellos en ese asunto. El problema es, *grosso modo*, el siguiente: Si la *Lógica* expone todas las determinaciones de las cosas (“del mundo”) en su concepto puro, entonces es posible deducir todos los acontecimientos pasados, presentes o futuros a través de la pura abstracción categorial. Lo que implica, por un lado, contradecir aquél *dictum* hegeliano de la *Filosofía del Derecho* según el cual no es posible ni legítimo una deducción tal. Pero si la *Lógica* no sólo es, por así decirlo, órgano, sino al mismo tiempo canon, de ello

1.3.1.- El concepto de la idea

Si la Idea no es entonces una Idea *de algo*, ni una Idea abstracta, ¿qué es entonces la Idea? La definición más precisa es: la Idea es la *totalidad* de las determinaciones del pensamiento, la consistencia que el pensamiento se da a sí mismo como concepto, consistencia que ya no es opuestas a la realidad, sino como contemplada en su unidad con lo real; ya no se trata de pensamientos como entidades abstractas y unilaterales, sino como el alma, la interioridad misma que se resuelve y se concreta en la realidad de múltiples modos necesarios, lógicos pero unificados a través de la negatividad.

Esta unidad del pensar es además diferenciada y diferenciante, móvil, viva. Y viva en un sentido más bien literal puesto que la Idea, así concebida, como unidad fluctuante pero racional, se pone como objeto (en tanto que sustancia) a sí misma (como subjetividad), es decir, como ente vivo y expresamente como conciencia. “Así, en primer lugar, la idea es la

se sigue que todo cuanto puede ser, y en tanto que es, puede ser deducido dialécticamente. “Se declara como un abuso que la lógica, que debería ser puramente un canon del juzgar, sea considerada como un órgano para la producción de visiones objetivas. Los conceptos de la razón, en que habría que sospecharse un poder más elevado y un contenido más hondo, ya no tienen nada constitutivo, como tampoco lo tienen las categorías; son puras ideas... ¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?”. G. F. W. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto. *Del concepto en general*, p. 522. Hay que reconocer que Hegel alimenta el mismo problema cuando se expresa de la siguiente manera: “Este reino es el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad *misma*, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.” (G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, Introducción, pág. 198). Me opongo a ese intento rotundamente. La razón es simple; la *Lógica* constituye, sí, las determinaciones de todo cuanto puede ser, sin embargo, la *Lógica* es simplemente un aspecto del todo y es, por ello, unilateral. Es decir, el puro concepto es solamente concepto, pero requiere de su concreción (y por ello puesto en relación con la totalidad de los fenómenos dados) para poder descubrir su necesidad lógica y metafísica. Ahora bien, no hay que pensar aquí en términos temporales. El fenómeno es concepto que se manifiesta, pero son estrictamente simultáneos (lo manifestado y la manifestación). No hay, por tanto, un “antes” histórico donde se ubicaría el plano lógico. Sin embargo, y esto es quizá lo más extraño para el pensamiento, todo cuando acontece sí tiene su lugar en la lógica, debe tenerlo si la lógica es, como Hegel quiere, el sistema de la razón pura, pero el cual *se sigue manifestando*. No sabemos qué puede acontecer, pero sabemos que debe ser comprendido dentro de la red conceptual de lo lógico sí lo lógico es el fundamento del ser y del pensar como unidad. Si el mundo fuera absolutamente todo concepto y el fenómeno un aspecto ilusorio, no saldríamos de un platonismo demasiado escueto y de la típica objeción a otra frase incendiaria de Hegel, la de que lo real es racional y racional lo real. Me parece que tanto la tentativa de la *Lógica* como la identidad de ser y pensar, no pueden separarse del conjunto del sistema y es a la luz de él como podrá echarse un poco de luz sobre tan espinoso asunto. No puedo ni es mi objetivo esclarecer el problema del estatuto de lo lógico en relación al tiempo. Por otro lado, requiere cuando menos un tratado dedicado a ello. Acerca del estatuto de lo lógico puede verse el artículo de Anselm K. Min, *Hegel's Absolute: Transcendent or Immanent?* y el esclarecedor comentario de Félix Duque a su traducción de la *Ciencia de la lógica*, que, aunque breves, son suficientemente claros al respecto.

vida, el concepto que, diferente de su objetividad y, como fin en sí mismo, halla en ella su medio, y la pone como su medio, aunque es inmanente a este medio, y constituye en él el fin realizado idéntico consigo mismo.”⁵⁸. La idea es entonces la unidad presupuesta de la realidad y el concepto⁵⁹.

Por lo tanto, la Idea no tiene su fin fuera de ella, sino que sus determinaciones son su producto y su ser, y cada una no hace sino reflejar un aspecto del todo (en analogía con lo vivo). Y esto no implica, claro está, una armonía universal o la disolución de las

⁵⁸ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto. *La idea.*, p 669.

⁵⁹ Por este motivo es que no puedo estar de acuerdo con el argumento que expone el Aldo Guarneros en su tesis sobre la unidad del concepto, específicamente sobre la unidad de la idea y la unidad del concepto. Así, cito, “la idea depende de la unidad del concepto en tanto que la idea es concepto...La idea es, en pocas palabras, la fórmula de la que se sirve Hegel para mentar la unidad del concepto y de la historia, o del concepto y de la realidad, y así en otros casos que desplieguen la unidad del todo en aparentes antinomias, y en otras ocasiones se sirve de la idea para mentar simplemente lo real en sí mismo, como si la idea fuese la unidad más concreta que no requiere ese desdoblamiento.”. A. Guarneros. *La unidad del concepto en Hegel*, Capítulo II. El concepto como principio de unidad p.48. § 3. Me opongo a ello en este sentido, a saber, que el concepto es designado por Hegel como la pura interioridad, “el alma”. En palabras del profesor de Berlín “Sin embargo, al comienzo, la idea es también sólo inmediata, o sea está solamente en su concepto, la realidad objetiva es, sin duda, adecuada al concepto; pero no se ha liberado todavía hasta alcanzar al concepto, y éste no existe por sí como concepto. De este modo el concepto sin duda es alma; pero el alma está a la manera de un inmediato, es decir, su determinación no existe como ella misma, ella no se ha concebido como alma, no ha captado en sí misma su realidad objetiva; el concepto es como un alma, que todavía no está animada.”. G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto., *La idea.*, p. 669. Esto es, el concepto es una parte de la unidad, no la unidad misma. Ciertamente es que el concepto está en sí en el objeto, pero la fuente última de la unidad es la idea, por lo tanto, la unidad de la idea no depende del concepto, sino al contrario, la unidad del concepto depende de la idea. Ciertamente se puede afirmar lo contrario, nuevamente, es decir, que la unidad del concepto pone la base de la unidad de la idea, en tanto que la lógica es el camino y el despliegue del concepto. El problema de fondo, es decir el problema real (más que oposiciones de citas) es que si suponemos que el concepto es la base de la unidad, sería totalmente incomprensible el aspecto estético de la Idea. No sería jamás lo mismo afirmar que el arte es la “manifestación sensible del concepto”, porque justamente el concepto se manifiesta *como concepto* en la historia del pensamiento, no en la historia del arte. La historia del arte se funda sobre la manifestación de la idea como ideal, es decir, como el proceso de desmaterialización del arte en el tiempo.

Por otro lado, también es preciso rechazar la mixtificación deleuziana entre la Idea y la esencia. “Desde ese punto de vista, Hegel es la culminación de una larga tradición que tomó en serio la pregunta ¿qué es?, y que se sirvió de ella para determinar la Idea como esencia, pero que, de ese modo, substituyó con lo negativo la naturaleza de lo problemático”. G. Deleuze. *Diferencia y repetición*, p. 285. Sobre todo la Idea jamás es la esencia y esto por un motivo muy especial, a saber: además de que la esencia es un momento de la Idea (y no toda ella), la Idea es resultado del despliegue de la negatividad que se relaciona consigo como negativa, es decir, que se transforma en su otro negándose, y ese otro es, en lenguaje deleuziano, la instancia de solución de un problema que la idea se presenta a ella misma. Por eso, puede decirse, en este sentido, que los momentos de materialización de la Idea como Ideal, (las tres formas del arte: simbólico, clásico y romántico) son soluciones que la Idea se plantea como problema ante lo que ella misma es y de sus formas de adecuación entre forma y contenido. Por ello, decir que la negatividad substituye, en Hegel, a lo problemático, es por lo menos inexacto, porque lo negativo es la vía del planteamiento del problema, su base genética. Así, la Idea y el problema no son lo mismo, pero se relacionan a través de lo negativo y la Idea no resuelve la pregunta por la esencia, sino por la unidad de la esencia y la existencia.

oposiciones sino la contemplación de ellas *en su verdad*, es decir, en su aspecto momentáneo y finito, pero a través de lo cual lo absoluto se muestra y se concreta. De este modo la Idea es entendida como la forma más elevada de lo negativo.

1.4.- La idea abstracta

De la misma manera Hegel interpreta la teoría platónica de las Ideas. Y no podemos pasarlas por alto, pues ahí coloca en parte los resultados de su propio pensamiento. En primer lugar, según Hegel, las mayores incomprensiones del concepto de la Idea en Platón surgen cuando se sitúan las Ideas en un plano ontológicamente distinto del mundo y cuando se les considera como meros entes de razón.

1.4.1.- Las ideas de Platón en Hegel

La tergiversación de las ideas platónicas se proyecta en dos direcciones, una de las cuales pertenece al pensamiento, que es algo formal y sólo considera como verdadera realidad lo sensorial o lo representado por los sentidos...El segundo error con que nos encontramos, en lo tocante a las ideas, consiste, no en situarlas fuera de nuestra conciencia, sino en considerarlas como ideales necesarios para nuestra razón, pero cuyos productos no tiene realidad ahora, ni pueden llegar a adquirirla nunca.⁶⁰

Es decir, el error está en pensar las Formas o las Ideas como sustancialmente distintas, separadas de la realidad o, si exageramos la interpretación, cuando se las concibe desde una perspectiva kantiana (como Ideal regulativo). De este modo se incurre en la división entre un mundo inteligible y un mundo sensible cuya relación es, por lo menos, muy discutible. Y lo mismo puede decirse de otras oposiciones, como el sueño y la vigilia, el ser y el pensar, el sujeto y el objeto, etc. Hegel expresamente dice “cuando se considera a lo sensible como

⁶⁰G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Platón y Aristóteles, pp. 160 y siguientes.

lo único verdadero”, es decir, como si la idea no interviniera en el mundo y no tuviera efectos por ser ideal.

A lo que Platón denomina Idea, según Hegel, no son sólo conceptos universales entendidos como conjuntos simplificados que designan una cadena finita de elementos según una cualidad común. Es decir, conceptos derivados de una multiplicidad sensible, simples medios de designación. Las Ideas son propiamente los géneros de las cosas, que determinan lo que las cosas en sí mismas son y cómo las comprendemos. Pero ello no quiere decir que sea sustancialmente distintas, sino que son concebidas por el pensamiento.

En esa medida, son lo verdadero de las cosas, en tanto que su fundamento racional, aquello en lo cual conocemos las determinaciones de las cosas. Por esa misma razón es que las cosas deben ser conocidas según su determinación inmanente, según su concepto. La contradicción de las cosas mismas es la que las lleva a ser superadas en lo general, en la Idea, y es sólo así como ella se muestran como fundamento de lo particular⁶¹. Por tanto tampoco se trata de una simple derivación formal a partir de un concepto producido arbitrariamente por la conciencia.

“Platón expresa, así, que lo otro, en cuanto lo negativo, lo no idéntico en general, es al mismo tiempo, en uno y el mismo sentido, lo idéntico consigo mismo”⁶². De este modo, ya en Platón, según Hegel, la consistencia de la idea es manifiestamente la necesidad del propio desenvolvimiento (y conservación) del despliegue de la idea. Sólo a partir de la rectificación de la esencia de la idea podrá Hegel desplegar el potencial lógico-metafísico de su concepto, introduciendo en ella la negatividad y la totalidad.

⁶¹ La referencia inmediata y más simple sería, por supuesto, la dialéctica de la certeza sensible desarrollada en la *Fenomenología*, en la cual, se muestra que la cosa está escindida entre su generalidad y su particularidad inaprensible por la conciencia. Aunque claro, esto no es experiencia inmediata de la conciencia inmersa en su aprehensión de la cosa, sino resultado. Es fundamental no perder de vista esto. Se parte de lo inmediato para derivar de ello su contradicción, no de un concepto general que se divide arbitrariamente en sus determinaciones.

⁶² G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Platón, pág. 189

1.4.2.- El diferenciarse de la idea

La idea como absoluta es, entonces, la unidad inquieta de sí, la totalidad. No se trata sólo de un conjunto, un agregado o un contenedor. La diferencia entre un conjunto y una totalidad, radica en el hecho de que la totalidad da cuenta de la relación de sus elementos, de su lógica interna y el conjunto no lo implica. Es incorrecto decir que Hegel piensa una totalidad, porque en realidad, hay varias totalidades; la totalidad es una relación, no un todo. La idea es así el confluir de las particularizaciones y momentos del sistema en su integridad que, a su vez, incluye dentro de sí la posición misma del sistema, es decir, asume su carácter momentáneo. “Esta vida que desde la diferencia y finitud del conocimiento regresa a sí, y mediante la actividad del concepto ha devenido idéntica con él, es la *idea especulativa o absoluta*.”⁶³. Esto quiere decir que la Idea es pues la unidad concebida como la identidad de todas las contradicciones. Esta identidad producida debe ser inmediatamente distinguida de la identidad formal del tipo $a = a$, $yo = yo$, etc., en la medida en que esa identidad es una identidad fijada por el entendimiento, sin relación intrínseca con la diferencia. La idea es la totalidad de las formas del pensar en su identidad con el ser.

El elemento de la identidad al cual se refiere la Idea es, por el contrario, la identidad comprendida como un proceso mediante el cual la Idea se determina progresivamente en una multiplicidad de diferencias y modos que no hacen sino contradecirse en su finitud y hacer patente la potencia de la Idea misma. Y es que la Idea es la forma más alta de la negatividad, esto es, la negatividad que se niega a sí misma y, en esas sus negaciones como formas de autodeterminación, se concreta y se manifiesta. Es a partir de esas particularidades como la Idea puede demostrarse en un sentido lógico, es decir, darse un contenido que por sí mismo lleva hasta ese resultado. De ahí la crítica de Hegel al argumento ontológico en tanto que presupone su concepto. Para corregirlo, habrá, entonces, que demostrar que el absoluto no sólo es *en sí* o como presupuesto la unidad de la

⁶³ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 295. §235.

existencia y el concepto, sino *para sí* o como resultado de un proceso de autodeterminación⁶⁴.

Si la Idea o el absoluto fuera la unidad simple, no saldríamos de la unidad que se diferencia extrínsecamente, por otro y no por sí. Lo que implica un concepto contradictorio por naturaleza y que, fijado en la oposición, no podría producir nada.

Quizá podría preguntarse, entonces, ¿por qué Hegel no se queda con la tesis de Schelling de que sólo en la medida en que los polos son opuestos, puede uno implicar al otro?: lo infinito (o ilimitado) deviene finito sólo en la medida en que es, precisamente, infinito (es decir, limitable)⁶⁵. Lo finito sólo deviene infinito por ser en primer lugar finito (ilimitable). ¿Pero por qué Hegel no se contenta con esa clase de unidad?, ¿no es acaso también la implicación del concepto lo que lo une con su otro? El problema con esa clase de síntesis es que igualmente presuponen algo: la diversidad de los opuestos. En efecto, lo que ese argumento ignora y se da como ya hecho, es la dualidad de los polos, es decir, forma su presupuesto y, por tanto, queda indemostrado.

“La respuesta a la pregunta de cómo lo infinito viene a ser finito es, con ello, la de que no se da un infinito que primeramente sea infinito y sólo después tenga necesidad de venir a ser finito, de llegar a la finitud, sino que ya para sí mismo es, precisamente en la misma medida, tan finito como infinito.”⁶⁶. Por eso es que la unidad de la Idea tampoco debe entenderse simplemente como una consecuencia, en sentido formal, de la finitud de las ideas o conceptos particulares, sino que la naturaleza de la Idea es esa autonegación de lo finito. Lo cual explica por qué la Idea es y debe ser entendida como una unidad negativa y esto significa que lo finito y lo infinito son estrictamente simultáneos, forman una unidad que sólo la abstracción y el entendimiento pueden y deben separar.

⁶⁴ De ahí que sea tan importante el concepto de autonomía kantiano para Hegel, puesto que lo eleva a un nuevo nivel.

⁶⁵ Esto se refiere en Schelling a la actividad del Yo entendido como una duplicidad de actividades, la objetiva o real como limitada pero ilimitable y la ideal o subjetiva como ilimitada pero limitable. *Cfr.* F. W. J. Schelling. *Sistema del Idealismo Trascendental*, p. 204 y ss.

⁶⁶ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, Libro I, El ser, Determinidad, Observación: Contraposición habitual de lo finito y lo infinito, p. 267.

Lo que hay que captar con la Idea es precisamente esa lógica inmanente de los conceptos y las cosas en la cual ellas exhiben su finitud y su contradictoriedad, en tanto que no se sostienen a sí mismas. Bien puede pensarse que con ello Hegel mienta una especie de unidad armónica, en la cual las oposiciones se disuelven y todo regresa a un fundamento indiferenciado. Pero, precisamente si el énfasis que Hegel hace está en la asunción de la contradicción y el proceso, no es por la reducción de la diferencia a la identidad, sino porque la identidad y la diferencia se muestran en su unilateralidad. Y es que los procesos dialécticos que Hegel muestra no caminan hacia la disolución de las contradicciones, sino al trueque que hace una determinación en otra, a eso se refiere su identidad. En la mutación de los opuestos y en su superación en un nivel más alto. Nivel al cual corresponde la Idea en última instancia. Y ella es precisamente esa *unidad negativa*: “Pero dentro de la unidad *negativa* de la idea, lo infinito abarca lo finito, el pensar abarca el ser, la subjetividad abarca la objetividad. La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y por ello debe distinguirse esencialmente la idea en cuanto *sustancia*, del mismo modo que esta *abarcante* subjetividad, pensamiento o infinitud, debe distinguirse de la subjetividad unilateral; en las que la idea, juzgándose y determinándose, se depone.”⁶⁷

Ahora bien, esto no quiere decir tampoco que la Idea sea concebida simplemente como la sustancia o como la unidad en la cual acontecen todas las modificaciones. A ello hay que agregar el momento del doblamiento sobre sí, la subjetividad. Es decir el momento en el cual la Idea se hace consciente de sí y, además, el momento en el cual la Idea permanece como pura exterioridad o Naturaleza.

Para hacer visible la radicalidad del planteamiento hegeliano es necesario demostrar que es la Idea misma la que se fija, pero de manera que el corte o ruptura surge desde ella misma y en ella misma como su propia naturaleza. Tenemos, entonces, que recurrir a la noción de *Espíritu* y demostrar con ello que la Idea aparece *para ella misma*; si la conciencia es el momento del doblamiento de la Idea sobre sí, la conclusión es que la Idea aparece para sí, y concretamente como arte. “Igualmente errónea es representación de que la idea sea solamente lo abstracto. Lo es desde luego en tanto dentro de ella queda triturado todo lo

⁶⁷ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 286-287, §215 y nota.

que no es verdadero; pero en sí misma es esencialmente concreta, porque ella es el concepto libre que se determina a sí mismo y así se determina a ser realidad. Sería lo abstracto formal sólo si el concepto que es su principio se tomara como unidad abstracta y no tal como es, a saber, como el regreso negativo de sí hacia sí y como la subjetividad [misma].”⁶⁸.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 283-284, §213 y nota.

2. Espíritu

Si ya se ha afirmado que la Idea es la unidad negativa de todas las determinaciones, ¿qué lugar ocupa la noción de espíritu?, ¿qué papel funge en el mundo del arte, es decir, con el Ideal? Si atendemos a la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel elabora de la manera más acabada el concepto de espíritu, encontraremos, fundamentalmente tres problemas a los cuales responde. En primer lugar, el espíritu como el conjunto de la actividad autoconsciente o propiamente humana. En segundo lugar, su enraizamiento en un problema estrictamente epistemológico, concerniente a la naturaleza en general del conocimiento. Y en tercer lugar, su relación con la Idea o el absoluto.

Estos tres problemas están sin embargo entrelazados. La idea, como hemos visto, se despliega en tanto que negatividad, como auto movimiento negativo a partir de la contradicción de todas las singularidades para elevarse a universales. Concebida así, pareciera que la Idea se queda en un movimiento abstracto de nociones. Lo siguiente es preguntar cómo se da realidad la idea en sí misma. ¿Cómo explicar que la idea adquiera realidad en el sentido no sólo de un darse existencia material y concreta, sino de hacerse patente para sí, de mostrarse ante ella como lo que ella es? Y esto es un problema si no queremos caer, como hemos dicho, en la opción que sugiere un corte en el flujo de la idea que no sobreviene desde ella misma, sino como algo externo y, por ende, separado de su propia naturaleza. Planteada así la cuestión, debemos entonces definir el papel del espíritu en esa mediación de la Idea consigo misma. “Como *ciencia*, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de *sí mismo*, es decir que lo *existente en sí y por sí es concepto consciente*, pero que *el concepto como tal es lo existente en sí y para sí.*”⁶⁹

2.1- El espíritu y la idea

En este último sentido, para Hegel, el autoconocimiento de la Idea se da a partir de la actividad de la conciencia; es decir, cuando la conciencia conoce, la Idea se conoce. Y esto es así porque la conciencia, a diferencia de cualquier otro ente, sabe de sí y la conciencia no

⁶⁹ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, Introducción., pág. 64. Tr. R. Mondolfo

es algo externo a la Idea, puesto que entonces sería límite de la Idea. Pero la Idea es infinita, luego, incluye dentro de sí al elemento de la finitud, *i.e.*, los seres finitos son constitutivos de la idea, pero, entre el conjunto dado de los seres finitos, hay un ser señalado por la Idea: la conciencia. Pero la conciencia es distintivamente el ente de la realización de la Idea porque la conciencia no sólo sabe o se comporta utilitariamente con los entes que lo rodean, sino que la conciencia tiene la facultad de doblarse sobre sí misma. Es decir, de saber de sí y, en esa medida, es conciencia de su finitud. Toda conciencia de algo es, simultáneamente conciencia de sí.

En una palabra, la conciencia, en cuanto se refiere a algo, puede distinguir entre lo que ella es y lo que no es ella. Por tanto, sabe de sí⁷⁰. Al saber de sí, es decir, de saberse como ser finito, puede, por la contradicción que genera su finitud (de ser finito y, al mismo tiempo, de ser en esa su finitud parte del flujo infinito o como trascendiendo la esfera de su finitud) incluirse o saberse como momento de la realización de lo infinito o de la Idea. “El concepto, cuando ha logrado una tal existencia, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el yo, o sea la pura conciencia de sí mismo. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es el puro concepto mismo, que, como concepto, ha alcanzado la existencia.”⁷¹.

Pero al ser parte de la Idea, entonces hay que inscribir ese doblamiento sobre sí como un movimiento de la Idea en cuanto tal. Ese es el camino propiamente que despliega la *Fenomenología del espíritu* para la conciencia. Camino por el cual la conciencia descubre que sus determinaciones no son sólo determinaciones unilaterales sino determinaciones objetivas, que son determinaciones de las cosas mismas, que sus contradicciones son inherentes a la substancia.

⁷⁰ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Introducción, p. 58.

⁷¹ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, Libro III: La doctrina del concepto. *Del concepto en general.*, p. 516. Tr. R. Mondolfo.

2.2.- De la conciencia a la ciencia

Lo anterior se puede justificar de la siguiente manera. La conciencia, como conciencia inmediata, segura de que conoce adecuadamente las cosas, se enfrenta ante el problema de que su saber inmediato contiene en sí mismo una serie de presupuestos que minan su inmediatez. Los minan, porque la conciencia, al distinguir lo que es el objeto para ella y el objeto en sí mismo, dentro de ella misma, va más allá del primer momento o de la inmediatez. Estos presupuestos no son, en el acto mismo del conocer, transparentes a ella misma. Y esto es así porque la conciencia está inmersa en su actividad, no puede salir inmediatamente de ese acto puesto que ya no conocería inmediatamente, sino mediatamente, y lo que quiere es conocer las cosas, no a sí misma, o sea, le surgiría un nuevo objeto.

En la pura inmediatez del experimentar, yo no soy expresamente o primariamente consciente de mí como teniendo esa experiencia, sino que me encuentro absorto en la presencia del objeto en su aquí y ahora. Después puedo reflexionar sobre mí como habiendo tenido esta experiencia, pero la forma inmediata de la experiencia necesariamente implica un desvío de mí mismo [a turning away from one self], y un ser-arrojado [being-thrown] en lo otro.⁷²

Pero a la conciencia misma, es decir, para sí, al ver que no puede aprehender lo inmediato sino a través de los conceptos que ella utiliza para referirse a las cosas, se gira sobre es su nuevo objeto, lo universal de sus determinaciones que filtran lo singular. Ellas, en tanto que su objeto, caen asimismo sobre la contradicción de que lo singular puede determinarse de maneras contradictorias, por ejemplo, al ser determinadas como unas y, al mismo tiempo, como múltiples. La conciencia natural trata de salvar a la realidad de la contradicción, separando lo que ella percibe de lo que las cosas en sí mismas son. De esta manera el objeto se le duplica; por un lado en lo que el objeto es para ella según ella lo percibe y, por otro, en lo que lo objeto es en sí mismo. Pero vuelve la conciencia a la contradicción en la medida en que las determinaciones por las cuales una cosa es para sí misma, son las mismas que la ponen en relación con otras, pero las otras son innecesarias para la

⁷² D. Caviatta, *Hegel on Desire's knowledge*, p. 7. La traducción es mía

constitución de la cosa y, sin embargo le son necesarias en tanto que su determinación misma la relaciona con otras.

Puesto así, el objeto se ha transformado de ser una inmediatez a ser una mediación de la conciencia. Pero una mediación con la significación de ser algo meramente externo a ella, en lo cual ella no participa, sino que se limita entonces a observar cómo es que las determinaciones del objeto se truecan alternativamente de un lado a otro, entre su exterioridad y su interioridad, sin detenerse a pensar que esas determinaciones son suyas y su unidad son su concepto⁷³. En esta duplicidad la conciencia no se ha hecho consciente aún del movimiento de sus determinaciones (o del concepto en tanto que concepto) y por ello las sigue experimentando como algo meramente unilateral.

Ciertamente la conciencia ahora maneja pensamientos pero no los concibe como sus determinaciones, sino meramente como momentos de la realización del objeto, con lo cual son sí, universales no condicionados por lo perceptible, pero universales meramente objetivos. Asimismo el objeto se ha transmutado y la conciencia sólo se limita, según ella, a contemplar cómo se mueve el objeto.

Ahora bien, las determinaciones que han surgido como resultado de la percepción pura del objeto, contienen en ellas el momento que pone al objeto en la significación de ser una unidad contrapuesta. Así, pues, de la exterioridad del objeto surge para la conciencia el momento contrapuesto a ella: la interioridad. Pero como la exterioridad pertenece a la universalidad (y por tanto a lo imperceptible), tenemos entonces que referir esta exterioridad como exterioridad de una interioridad. Una vez que la conciencia se sabe como aquella que, a través de sus conceptos, forma la unidad de las cosas en tanto que escindidas en una exterioridad y una interioridad, llega a saberse como conciencia conceptual.

A través de todo el movimiento que la conciencia experimenta, llega a saber el movimiento por el cual las oposiciones no son simplemente momentos yuxtapuestos, sino oposiciones en sí mismas y, con ello, a lo que ella misma es: el diferenciarse de sí como otro y tener su unidad en ello: la autoconciencia. En ella la conciencia es otro que

⁷³G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu.*, p. 82.

inmediatamente es sí mismo: yo me pongo como opuesto a mí, desde mí, es decir, me diferencio en la medida misma en que me identifico y por ello la diferencia es interna o absoluta.

Este movimiento repite aquél que vimos en la idea como unidad negativa, en tanto que autonegación y coincidencia consigo en esa negación. De esta manera, la conciencia es espíritu, es decir, realización de la Idea como cumplimentación de su negatividad. Y, por tanto, las determinaciones de la conciencia coinciden con el movimiento de las determinaciones de la Idea, puesto que se realizan en ella o ella las lleva a cabo. Sin embargo, la realización de la Idea que la conciencia hace, se cumple en todos los modos de la actividad humana. Desde la inmediatez de la sensibilidad hasta el pensamiento puro en el cual la idea retorna a sí misma, pasando por el estado, la religión, la naturaleza y sus ciencias.

En este sentido la conciencia (finita), como realización en diversas esferas y en el tiempo, deviene espíritu en el segundo sentido indicado arriba, es decir, como conciencia que no sólo se comporta teóricamente con sus objetos, sino que los transforma y se plasma en ellos. Claro es que, si la conciencia es inherente a la Idea y la conciencia plasma lo que ella misma es, no hace entonces sino plasmar a la Idea misma.

En una palabra, la conciencia al transformar el mundo que le aparece como dado, lo hace objeto suyo, éste pierde su extrañeza y deviene objeto suyo, en tanto que objeto. Es decir, no porque ella haya transformado el objeto deja de experimentarlo como objeto, como algo que no es conciencia en el mismo sentido aunque tenga su forma. Ello implicaría la disolución del objeto en la yoidad y, por tanto, recaer en el aspecto unilateral de la oposición, lo que contradice el postulado de la negatividad de la Idea, es decir de la relación misma de la oposición. Oposición que, en el caso de la *Fenomenología*, se expresa fundamentalmente como saber.

2.3.- *Espíritu como comunidad*

El espíritu también se expresa como comunidad de autoconciencias, en el reconocimiento del resto de los sujetos como seres libres, que se pueden elevar sobre su inmediatez. El reconocimiento de las autoconciencias sin embargo tampoco es un movimiento pacífico y que garantiza una armonía de las partes, sino que implica el enfrentamiento y la sujeción de una por otra, el amo y el esclavo. Así, se reparten dos momentos que dan vida a la creación de las comunidades. Ahora bien habría que poner el acento de la oposición en que ese enfrentamiento designa un problema que teje la relación entre el saber (entendido como certeza) y el poder (entendido como dominación). Y es que, en términos de Hegel, el enfrentamiento se da por la necesidad *estructural* de la conciencia de alcanzar la certeza de sí, de asegurarse para sí no sólo la subsistencia, sino el saber de sí. “La aproximación de Hegel a la esclavitud es única en los anales del pensamiento en su intento por derivarla no de la naturaleza, ni de la providencia o el azar, sino de la estructura misma de la autoconciencia (Selbst-bewusstsein).”⁷⁴.

Esto quiere decir, pues, que las relaciones de poder, según se desprende de la *Fenomenología*, responden a un problema que es inherente a las conciencias, a su funcionamiento y forma de comprender el mundo. De esta manera, la certeza como el saberse a sí mismo en el otro, pasa para Hegel necesariamente por el proceso del enfrentamiento o de la lucha. “Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo.”⁷⁵

Así pues, en vez de concebir que Hegel simplemente está conceptualizando en un vocabulario heredado de la modernidad un problema que responde a otras categorías, podríamos pensar que de hecho esas categorías eminentemente epistémicas son la relación misma del saber y el poder, o que el poder es inherente como momento al saber en tanto

⁷⁴ S. B. Smith. *Hegel on slavery and domination*, p. 5. Para una confrontación con la lectura sociológica de la dialéctica del amo y el esclavo, véase el mismo artículo.

⁷⁵ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, p. 115.

que forma de la autoconciencia. Momento, ya que ahí no concluye el proceso del saber, sino hasta el momento en el cual la conciencia deja de enfrentarse a su otro como algo completamente exterior a ella y tiene la certeza de sí más allá de la dominación o el poder, tal como ocurre con la naturaleza.

Además, recordemos que para Hegel el conflicto de las autoconciencias, qua conflicto, aunque pueda ser el inicio fundador de los Estados, no por ello constituye su principio racional. Por lo cual, habría que restar, en el marco de la *Fenomenología*, importancia interpretativa el papel sociológico de la dominación y la servidumbre y extrapolarlo al ámbito del saber. Se trata del paso de la autoconciencia que satisface su deseo a la autoconciencia universal. “La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal”.⁷⁶

Cierto es que el conflicto de las autoconciencias devela un aspecto meramente formal de la conciencia y que, de hecho, como leemos al inicio de la sección del *Espíritu* en la *Fenomenología*, los momentos anteriores (incluidos el amo y el esclavo) suponen una situación y circunstancia histórica concreta. “Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como supuesto y subsistencia, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia.”⁷⁷. Pero ello mismo refuerza que la dialéctica del amo y el esclavo representa un momento estructural de la conciencia y no sólo una circunstancia histórica o sujetos meramente individuales.

El conflicto de las autoconciencias se resuelve en el momento en el cual las conciencias se reconocen como autoconciencias contrapuestas y al mismo tiempo como las

⁷⁶G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. p. 479. §433.

⁷⁷ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. p 260. Para un análisis de la estructura subyacente en los capítulos de la Fenomenología así como de los resultados de dicha estructura para el sistema, véase el artículo de Jon Stewart titulado “The Architectonic of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”. De ahí mismo extraigo las siguientes consideraciones.

mismas. Es decir, cuando se reconocen como sujetos particulares en sí mismos universales y, por tanto, iguales, pero que no dejan de ser diferentes o de subsistir para sí. Por ello es que no le basta a la autoconciencia con la satisfacción de su deseo, puesto que ello anula al objeto, lo consume para su propia certeza, pero en esa misma medida, pierde al objeto y con ello su certeza.

Para mantener su certeza o su saber de sí en lo otro, lo otro deberá reconocerle en la misma medida, deberá otorgarle, paradójicamente, lo que es suyo: su mismidad. Al mantenerse en esa relación de reconocimiento como ambas siendo autoconciencias, pueden trascender el ámbito de la dominación directa, pues son universales cada una para la otra. Pero, como es sabido, lo que sucede realmente es que la conciencia sierva se repliega sobre sí misma en el pensamiento, donde halla su libertad. Si no hubiera un nexo epistemológico entre la lucha de las conciencias, por un lado, y la conciencia que se interioriza y resuelve en sí la conciencia de la libertad, sería por lo menos hacer del concepto de reconocimiento en Hegel un concepto meramente histórico o sociológico y, por ello, contingente. Cuando de lo que se trata es, precisamente, de dar cuenta de la necesidad del saber, de la filosofía como ciencia en sentido hegeliano⁷⁸.

Es sólo hasta que se concibe la unidad de las autoconciencias como comunidad donde surge el concepto social de espíritu. De esta manera la comunidad de autoconciencias que se reconocen como libres o universales forman un pueblo, con costumbres, religión, saberes y arte que moldean su percepción del absoluto.

Surge así una diversidad de modos de plasmación o de realización de la Idea. En el aspecto subjetivo surgen para la conciencia las facultades o potencias del espíritu como espíritu autoconsciente, es decir, los modos bajos los cuales la conciencia puede experimentarse a sí misma: el deseo, la sensación, la memoria, el lenguaje, etc. Propiamente hablando, la esfera del espíritu subjetivo expone las relaciones que van desde

⁷⁸Dado que aquí no puedo ni es mi objetivo demostrar este punto, lo daré por sentado para futuras discusiones. Basta señalar, para el caso, los momentos que Hegel concibe como posibilidades de relación del saber. En este caso, pues, como relación de dominación, que, aunque deducida de la estructura de la conciencia no por eso Hegel se detiene en ese punto, sino que juzga en las posibilidades que la dominación misma abre para su superación.

la forma más indiferenciada de conciencia hasta las formas más compleja de ésta, teniéndose a sí misma por objeto.

Del lado objetivo o del lado en el cual el espíritu se enfrenta a sí mismo como objeto están las instituciones, prácticas y pueblos que la comunidad de autoconciencias constituyen, siendo el Estado la objetividad que formalmente se acerca más a la relación de la Idea consigo misma. Pero hay que insistir en esto: el Estado no es la manifestación más adecuada de la Idea, sino que, dentro del aspecto objetivo, es la forma más compleja de esta objetividad y, por ello, en tanto que objetividad, la conciencia no alcanza en él su plena intuición de lo absoluto. Sólo en la cultura griega puede hablarse, para Hegel, de una unidad continua entre el ciudadano y el Estado.

Los individuos de la sociedad moderna, por el contrario, no logran ya intuirse en continuidad con el Estado, sino que se le oponen como individuos autónomos. “Además, la circunstancia histórica de los tiempos antiguos, a diferencia de un [tiempo] civilizado, es de tal naturaleza que el individuo en cuanto tal todavía no está enfrentado a lo sustancial, ético o jurídico como una necesidad legal de instituciones exteriores, con lo que al arte le es adecuado como exposición del ideal, es decir, de la idea real.”⁷⁹.

Sólo es, según Hegel, hasta la esfera de la religión donde la conciencia puede concebirse como agente realizador de la Idea, concretamente en la religión cristiana, que ha pasado por la presencia del absoluto como inmanencia, finitud y contingencia en la figura de Cristo. Es decir, no se trata sólo de que el absoluto se muestre en el mundo de los intereses humanos, como la instantánea presentación de lo inefable o lo absoluto, sino que la figura de Cristo viene a mostrar que la finitud es constitutiva del absoluto, lo integra, es una con el infinito, y lo infinito es en sí mismo finitud. “En la religión Cristiana, que Hegel llama la religión “revelada” [manifested religion] en este sentido, Dios mismo se manifiesta y deviene revelado [offenbar], y esta automanifestación de Dios para mí es al mismo

⁷⁹ G. W. F. Hegel. *Filosofía del arte o estética*, pág. 143.

tiempo mi propia automanifestación para mí mismo, en donde mi verdadera esencia [Wesen] deviene revelada [offenbar] para mí.”⁸⁰.

Según esto, la diferencia esencial entre la concepción religiosa de los griegos frente a la determinación cristiana, acontece al nivel *desde el cual* se muestra lo divino. Con los griegos, la religión es una con el arte; la representación de los dioses es humana, pero esta representación ha nacido de la conciencia, ha sido puesta por la intuición artística. El cristianismo, según Hegel, opera inversamente: es dios quien se hace hombre, dios es hombre y sobre él no hay nada más. “Al antropomorfismo de los griegos le falta por tanto el ser-ahí humano efectivamente real, tanto el corpóreo como el espiritual. Esta realidad efectiva en la carne y el espíritu sólo la introduce el cristianismo como ser-ahí, vida y obra de Cristo.”⁸¹

La captación conceptual de esa unidad, de dios y el hombre, sin embargo, pertenece a la filosofía, como el momento más acabado de la captación de la unidad negativa o la Idea. La plasmación sensible corresponde al arte y el sentimiento a la religión.

Tanto la religión como el arte están limitados por el recurso formal al que apelan, es decir, sus medios son sus límites. Para la religión, el sentimiento; para el arte, la obra en cuanto tal. Y sin embargo, en aquellas esferas resplandece o se muestra ya en sí su alternancia hacia el pensamiento o su declinación al concepto, el cual garantiza y le da un aspecto adecuado al absoluto. No como un absoluto fijo y simplemente copiado por el arte y la religión de manera imperfecta, sino que lo constituyen en su inmediatez o en su ser para la conciencia finita.

Es decir, el espíritu se conoce mientras se forma en el tiempo y en la multitud de seres finitos como arte o como religión. Ese mismo movimiento es el que lo define, por ello es que es un error afirmar, como el caso de Platón, que el proceso de despliegue de la Idea se una mimesis de sí misma. Ello derribaría una noción nodal en la filosofía hegeliana como lo es la formación y el proceso.

⁸⁰Anselm K. Min. *Hegel's Absolute: transcendent or Immanent?* p. 25. La traducción es mía. Corchetes en alemán en el original.

⁸¹G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, pág. 371.

2.4.- La substancia-sujeto

Y esto se relaciona precisamente con la Idea en tanto que el espíritu, a través de los aspectos que hemos visto, se concreta en el mundo. Pero esto quiere decir, para la Idea, que ella alcanza su saber de sí o es para sí, sólo y en la medida en que es espíritu, en sentido amplio, tanto conjunto de autoconciencias como actividad humana, el mundo de la cultura.

El mundo ético es el espíritu en su verdad; tan pronto como el espíritu llega al saber abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho. El espíritu, de ahora desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, el reino de la cultura, y frente a él, en el elemento del pensamiento, el mundo de la fe, el reino de la esencia.⁸²

De esta manera, la Idea sobrepasa el nivel de la pura sustancialidad y deviene subjetividad, en la misma media, puesto que, como hemos visto, la Idea es unidad negativa, y el espíritu no es más que la forma desarrollada y real de esa unidad para la cual es. Con esto, Hegel intenta subsumir la concepción meramente substancialista de Spinoza, pero también un mero subjetivismo en el sentido de que el espíritu sea una forma ajena que se encuentra a la substancia como enfrentada a ella y que, por tanto, la determinara desde otro plano, de forma extrínseca. Lo fundamental es captar que la subjetividad no es ajena a la substancia y, por ello, puede excluir de sí todo rastro de trascendencia incognoscible.

La inmediatez de la Idea, o su forma meramente exterior es la Naturaleza, en la cual la Idea se relaciona consigo misma como exterioridad y, por ello, sus determinaciones caen en la relación meramente exterior, sin captar la interioridad por la cual la Idea se presenta a sí misma. Ese trabajo corresponde al espíritu y el espíritu, en este sentido, es decir, en relación a la idea, surge como negación de la negación o superación de la exterioridad de la Naturaleza, desde la propia Naturaleza. Lo que quiere decir, en una palabra, que el espíritu es negatividad inmanente a la necesidad de las leyes de la naturaleza, es decir, libertad. Se eleva sobre las determinaciones meramente naturales, se dobla sobre sí mismo y en esa

⁸² G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. El espíritu., pág. 261.

media es conciencia y autodeterminación, puesto que la Idea se relaciona con ella misma en el espíritu de manera interior, ya no simplemente como cayendo fuera de sí.

Lo que hay que retener es que el espíritu sólo surge como resultado de esa exterioridad de la Idea, pues sólo así puede elevarse sobre sí, devenir universal, “puede abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el dolor infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí.”⁸³. Si no nos dejamos llevar por el arrebató poético del autor, podemos ver que el espíritu no es la negación de la naturaleza como aniquilación de ella, sino como la conservación de su presencia. Pero simultáneamente es su superación en cuanto que ella misma deviene universal a partir de su particularidad; es la contradicción de sí misma y esa contradicción, como negación determinada, produce su auto negación en el espíritu. Y es que, como hemos visto, el espíritu es verdaderamente universal o universal concreto en la medida en que su propia particularidad remite a su opuesto como verdad suya y se mantiene en ello. El dolor infinito es nunca permanecer como es de inmediato, sino elevarse por sí, sobre sí, asumiendo su finitud.

La naturaleza subjetiva de la Idea en tanto que espíritu hay que diferenciarla al punto de la subjetividad inmediata, es decir, de los sujetos particulares con intereses y puntos de vista unilaterales. No se trata, simplemente, de una oposición injustificada, puesto que, como hemos visto, son las autoconciencia particulares las que constituyen al espíritu. Lo que hay que descartar es más bien que la subjetividad de la Idea sea entendida como una identidad abstracta entre lo particular y lo universal. Lo mismo sucede con otras oposiciones como lo finito y lo infinito en las cuales se tiende a abstraer la diferencia de la identidad. La subjetividad, en sentido especulativo, designa la diferencia que se produce al interior de la unidad como negación de sí misma para ella misma. El sujeto es el doblamiento de la Idea como saber, es decir, como diferencia de sí que se sabe a sí misma, puesto que el sujeto designa esa actividad por la cual la idea se manifiesta para sí misma.

⁸³G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. p. 436. §382

El momento del saber es necesario porque si bien el espíritu se realiza en prácticas e instituciones concretas y también como sujeto con ciertas facultades y potencias, hace falta además la captación de sí como concepto: espíritu absoluto. ¿Por qué? Porque en esa esfera el espíritu deja atrás las posiciones unilaterales que acontecían en las esferas anteriores y no es hasta que se vuelve objeto de sí como este sí mismo que no sólo se sabe como sujeto o como objeto, sino que se sabe a sí mismo como objeto de sí o que el objeto coincide con lo que él es⁸⁴. De esta forma se plasma de diferentes maneras para sí: como materia configurada (arte), como sentimiento sin concepto o fe (religión) y como concepto puro (filosofía). Y es que si la Idea no se captara a sí misma, no sería para nadie en absoluto.

No sólo nos enfrentamos a la contradicción de un infinito limitado exteriormente por lo finito, sino que si no pareciera o se presentara dentro de sí a sí misma la Idea no sería lo que es para ella misma de manera determinada y concreta, sino una mera abstracción carente de contenido. Esta es la razón precisa de por qué, finalmente, la lógica es metafísica; el ser y el pensar coinciden, por tanto, develar la constitución del pensar es revelar la naturaleza del ser. E inversamente, el ser que se entrega al pensar es la propia naturaleza del pensar.

Pero además, Hegel entiende que la consistencia del espíritu no es tal o cual forma determinada, tal o cual modo de ser de la sustancia, sino el manifestar mismo lo particular. Es decir la naturaleza del espíritu, lo que él es, es el proceso mismo por el cual llegan a existir las determinaciones particulares, de ahí que el espíritu no sea lo manifestado, sino la manifestación misma, la actividad, el proceso, el camino mismo, no lo expresado, ni lo que actúa, ni lo que sigue el proceso, sino aquello en lo cual y por lo cual surge lo manifestado, lo expresado, etc. No porque se le oponga, sino porque es la verdad de aquellos. “La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad.”⁸⁵

Claro es que no habría manifestación o expresión sin contenido y por ello es que son inseparables tanto las autoconciencias o sujetos particulares de la subjetividad misma o del

⁸⁴ *Ibíd.* p. 580. §553

⁸⁵ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, Prólogo. p. 32.

espíritu. Pero justamente, el espíritu no es la finitud pura y llana de la conciencia, sino su universalidad, por tanto no tiene intereses particulares, fines más allá de la pura auto-realización. Es por ello también que si bien no hay un dualismo ontológico en la filosofía de Hegel, su pensamiento concibe más bien la realidad como una, pero diferenciada y diferenciante. Resta observar cómo es que la auto-realización del espíritu se da concretamente en el caso del arte; es decir, en el ámbito del Ideal que, al punto, debe ser distinguido de la idea en sentido lógico.

2.5. Naturaleza y Espíritu

Para aproximarnos al concepto de arte en Hegel hay que esbozar primariamente el concepto de naturaleza que subyace a la esfera del arte, así como el concepto de apariencia. Esto, por el siguiente motivo. Según la definición trazada por Hegel en sus *Lecciones sobre la Estética* o, al menos la más común, reza “Lo bello se determina por tanto como la apariencia sensible de la Idea.”⁸⁶. De inmediato y en abstracto, esto se presta a los más grandes mal entendidos; en primer lugar porque sugiere que el arte no hace sino una plasmación degradada de la Idea en la materia, es decir, una copia de un modelo abstracto. En segundo lugar, porque obvia el sentido de la apariencia, es decir, queda sin decirse aquello que resulta de decisivo: el estatuto de la apariencia.

De lo anterior se sigue que es imprescindible una determinación precisa del contenido de aquellos conceptos. La idea ha tenido ya su lugar. Desde la perspectiva arriba trazada, es decir, desde el punto de vista del espíritu como actividad humana, podemos enfocar el arte en el sentido de la oposición entre el espíritu y la naturaleza.

Esta última oposición tiene su fundamento en las dos modalidades bajo las cuales la Idea se determina. La naturaleza, en relación a la Idea, surge como el punto en el cual la Idea se “libera” a ella misma y se deja ser bajo la forma de la exterioridad; esto es: cuando la Idea se intuye a sí misma en su completud, en ese momento ya ha pasado el tránsito del concepto en su interioridad a ser pura exterioridad.

⁸⁶ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 85.

Es decir, al ir hacia dentro de sí el concepto ha ganado todas las determinaciones lógicas posibles en su interior y se ha revelado como la unidad negativa que es. Pero, como casi siempre ocurre en Hegel, ese estado “absoluto” no puede permanecer, puesto que implica ya otra esfera u otra determinación. La Idea sólo es Idea en cuanto está siendo concepto puro, pero, al superar esa condición, es decir, al asumirla, ya ha pasado a otra esfera.

Lo mismo ocurre con otras fases del sistema; por ejemplo, cuando la religión llega a saber su contenido como contenido plenamente racional, ha dejado ya de ser religión y ha devenido filosofía; el ser, en sentido lógico, ya siempre ha pasado a la nada, no *pasa a*, sino que ya ha pasado, elude su posición fija por su propia determinación, y no es lo que es, es decir, el ser, sino en la medida en que ya ha sido nada, es decir, ha devenido. “Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada, y la nada a ser.”⁸⁷

Por ese motivo, por ser siempre lo que ya ha sido, el ser y la nada nunca son comprensibles sino dentro del devenir, es decir, como momentos determinados y concretos. Por eso es que no hay propiamente experiencia del ser o la nada pura, sino como momentos lógicamente necesarios para la explicación de las determinaciones que de hecho son. No a causa de una deficiencia en el sujeto, sino porque el ser y la nada misma son puro devenir. Con ello sea hace también énfasis en el aspecto central de la *Lógica*: la transición, el movimiento de los conceptos y no tanto tal o cual concepto, sino precisamente la lógica de esos conceptos, la ley que los rige, fija y permite su mutación. Terry Pinkard plasma lo anterior de la siguiente manera:

El objeto de tal reconstrucción (una redescipción sistemática) no es “de las cosas [Dinge]”, sino de “objetos, del concepto de las cosas” (“die Sache, der Begriff der Dinge”). La Ciencia de la Lógica es, de hecho, “el desarrollo del pensamiento”. Sin embargo, el pensamiento, en sus “determinaciones inmanentes” tiene “el mismo contenido” que “la verdadera naturaleza de las cosas (Dinge)”. Las “cosas en sí mismas” [Sachen ansichselbst] son, más bien,

⁸⁷ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 226.

puros pensamientos [Gedanken]. Si el método es “el decurso de las cosas [Sachen] mismas” [“der Gang der Sache selbst”], entonces se sigue lógicamente de las propias palabras de Hegel, que la Ciencia de la Lógica es una reconstrucción no del movimiento de las cosas en el cosmos sino tan sólo de conceptos.⁸⁸

2.5.1.- De la Idea a la Naturaleza

Ahora bien, pues la transición de la Idea a la Naturaleza, comprendida plásticamente, se llama creación, pero lógicamente comprendida esa transición es el momento en el cual la idea se determina a sí misma como inmediatez. Se ha determinado y concretado en la unidad negativa y esa negatividad se ha vuelto su principio y fundamento, por ello es que no hace sino, precisamente, negarse como Idea pura. La negación de esa Idea como Idea pura no es nuevamente la Nada indiferente, sino la negación de la interioridad pura de la Idea cuyo resultado es, por tanto, la exterioridad de la Idea misma en ella misma, puesto que ella es autonegación. Esa negación en su forma más inmediata y elemental es la intuición, ella es por tanto la primera diferenciación de la Idea en tanto que unidad negativa que ha atravesado la serie de sus conceptos. Esta intuición de sí de la idea es por tanto, la negación en tanto que negación inmediata y tiene y debe tener la forma de la más abstracta de las negaciones, la negación como un otro o como externa, es decir, como espacio: la sucesión externa de puntos. “La idea que es para sí, considerada esta unidad consigo, es intuir; y la idea que intuye, naturaleza. En cuanto intuir empero, la idea está puesta bajo la determinación unilateral de la inmediatez o de la negación mediante reflexión extrínseca.”⁸⁹.

Pero ahí no concluye el verdadero movimiento de la Idea hacia la Naturaleza, sino propiamente en lo que Hegel llama “la libertad absoluta de la Idea”. Su consistencia es no tanto un “dejar ir”, sino que esa liberación es señaladamente el modo como la Idea se relaciona con los elementos particulares que le dan vida a los conceptos, es decir, se

⁸⁸ T. Pinkard. *Hegel's Idealism and Hegel's Logic*. p. 4

⁸⁹ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. p. 299. §244.

relaciona con sus momentos como autodeterminaciones de ella, por eso es que es libre, es decir, auto determinada por los elementos particulares a los cuales, en un primer momento, tienen que aparecer, necesariamente, como exteriores a la Idea misma, pues sólo en el absoluto desgarramiento puede la Idea concebirse y surgir como resultado y fundamento de lo finito. Hegel entiende que la libertad absoluta sólo puede conducir y ser autoliberación, aunque ésta sea sólo perteneciente a la idea absoluta.

“Pero la *libertad* absoluta de la Idea está en que ella no meramente *pasa a la vida*, ni en que como conocimiento finito la hace *parecer* dentro de sí, sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se *resuelve* a *despedir* libremente *de sí*, como naturaleza, al primer momento de su particularidad o del primer determinar o ser-otro, la idea inmediata como su propio reflejo.”⁹⁰. Leyendo el pasaje detenidamente podemos observar lo siguiente: Hegel anula dos movimientos expuestos previamente en la Lógica; uno, el *pasaje*, correspondiente al ser y, segundo, el presentarse o *parecer*, propio de la esencia, lo que quiere decir, si seguimos el esquema lógico, que el tercer momento es la conclusión del silogismo, la resolución, “sichentschließ...frei aus zu entlassen”⁹¹.

En una palabra, el paso de la Idea a la Naturaleza, contrario a lo que pudiera parecer, es absolutamente *lógico* y pertenece por entero al movimiento lógico. Ahora bien, la libertad aquí es comprendida como un “dar paso a”, un despedir o dejar ir necesario, *i.e.*, como la trabazón dialéctica entre la necesidad y la contingencia. “El traspaso aquí, por consiguiente, tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea se liberta a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también la forma de su determinación es libre en absoluto –es la exterioridad del espacio y el tiempo existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad.”⁹²

Uno de los términos poco usados y atendidos en Hegel es precisamente ese que se llama *Libre Amor*, que condensa el movimiento de lo lógico a lo natural: “Por consiguiente lo universal es la libre potencia; es él mismo e invade su otro; pero *no como algo que*

⁹⁰ Id.

⁹¹ Nota y transcripción del traductor Valls Plana al mismo parágrafo.

⁹² G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, *La Idea Absoluta*, p. 741.

violenta, sino que más bien se halla tranquilo en aquél y en sí mismo. Como ha sido denominado libre potencia, el universal podría también ser denominado *libre amor* e ilimitada beatitud, porque es un referirse de sí a lo distinto sólo como a sí mismo; en lo distinto ha vuelto a sí mismo.”⁹³ El concepto no necesita destruir la materialidad para mantener su verdad. “El concepto es la potencia absoluta precisamente porque puede dejar su diferencia libre en la forma de una diversidad independiente, de una necesidad extrínseca, de una accidentalidad, de un albedrío, de una opinión, cuyo lado empero, no tiene que ser considerado por nada más que el lado abstracto de la nulidad.”⁹⁴.

En otras palabras, el tránsito de la forma lógica a la forma natural se da simultáneamente como conclusión y como apertura. La libertad juega, entonces, el papel de la condición bajo la cual la necesidad del plano lógico se constituye⁹⁵. Pero, a su vez, la clausura no es sino la apertura a lo otro. El punto final no es sino el elemento del inicio. Como en la música el silencio remite al término y, al mismo tiempo, al inicio. Y el final no aparece como final, por tanto, sino en la continuación. En su forma más plástica puede expresarse esto como la naturaleza misma del punto. “Según esta diversidad existente entre algo y su límite, la línea nos aparece como línea sólo fuera de su límite, el punto; la superficie, como superficie fuera de la línea; el cuerpo, sólo como cuerpo fuera de su superficie delimitante.- Éste es el respecto por el que cae por lo pronto el límite dentro de la representación: el ser-fuera-de-sí del concepto...”⁹⁶. Parafraseando al autor, la idea aparece como idea fuera de ella. La Idea, pues, como Idea lógica sólo se completa al cerrarse, pero, para cerrarse, para “verse” cerrada, tiene que caer fuera de sí, ser exterior a sí. Así, pues, abrirse.

“La ciencia termina de este modo la comprensión del concepto de ella como concepto de la idea pura, *para la cual la idea es.*”⁹⁷. La idea es para la ciencia y la ciencia conoce lo

⁹³ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro II. La doctrina del concepto, A. *El concepto universal.*, p. 533-534. Tr. R. Mondolfo. El énfasis es mío.

⁹⁴ Id.

⁹⁵ Habría que explorar y ver las consecuencias de la elevación del plano ético al plano lógico del concepto de libertad. Es decir, dicha revisión tendría que revelar que la libertad es un elemento fundante de la realidad y no sólo una actitud, una acción o, peor aún, un derecho.

⁹⁶ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, Libro I, el ser, B. *Determinidad*, p. 251

⁹⁷ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. §243., pp. 298-299. El énfasis es mío.

universal en lo particular (el concepto) y lo particular en lo universal (la particularidad de cada concepto). Por ello la idea absoluta se libera de su sofocamiento categorial, para darse la forma de lo natural como exterioridad.

Esa exterioridad, al ser exterioridad de la Idea, hace que la naturaleza (en tanto que momento de ella) sea exterior por tanto a sí misma y, por ese motivo, es que las relaciones entre los momentos de la naturaleza permanecen así, en la pura relación externa. La exterioridad es pues el medio y simultáneamente la determinación de la naturaleza. Medio, en tanto elemento en el cual se despliega la Idea como negación de sí misma (así como la línea es el elemento del punto). Determinación, en tanto que negación o la forma del ser-otro de la idea.

Que la naturaleza sea formalmente distinta de la Idea no quiere decir, por tanto, que esa forma sea simplemente una manera de captar la Idea en sí misma una. Sino que, como hemos visto, esa forma es el resultado inmanente de la autonegación de la Idea, por lo cual, la forma es, al mismo tiempo, contenido. Y esto es así justamente en la medida en que la forma es producida por la determinación progresiva y negativa de la Idea. Por ello es que la naturaleza, al tener la forma de lo otro de la Idea, es ella misma otro referido a sí mismo, y ése es su contenido. “La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del ser-otro. Ya que la idea es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza es no sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la EXISTENCIA subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la idea como naturaleza.”⁹⁸.

Como aquel pasaje pone de manifiesto, la exterioridad de la idea no sólo se muestra como exterior a la idea, sino que también se muestra como exterior para el espíritu. Como ya hemos señalado, el espíritu como el momento del saber o del ser para sí de la idea, constituye el lado autoconsciente de la idea como resultado de la negación de la naturaleza. Pero esa negación de la negación, o negación de la exterioridad de la Idea, es experimentada por el espíritu inmediato y finito en diferentes niveles en tanto que su opuesto.

⁹⁸ Ibíd. §247. pp. 305-306. Los agregados pertenecen al traductor.

2.6.- La idea para sí

Distinguimos aquí por lo menos tres estancias o formas de la experiencia del espíritu. La primera corresponde a la apropiación inmediata de los objetos naturales: *el deseo o la apetencia*. El segundo al conocimiento experimental del objeto: *la razón*. Y el tercero la espiritualización de la naturaleza o la formación del significado: *el arte*.

El primer nivel, la relación desiderativa es el punto en el cual la autoconciencia experimenta a la naturaleza como objeto a su disposición y consumo. Es decir, en la pura autosatisfacción de sus instintos. Y es así porque, como hemos mencionado, la conciencia busca la certeza de sí en lo otro, y esto otro inmediato es la naturaleza y sus productos. Al darse cuenta (o reflexionar) la conciencia que de esta manera logra lo contrario de lo que busca, es decir, adquirir su certeza y negar la independencia de lo otro, puesto que el objeto siempre es destruido para su consumo y por tanto más bien afirma su propia dependencia hacia el objeto⁹⁹, entonces es que se mira en otra autoconciencia, que debiera garantizar su certeza sobre la destrucción inmediata del objeto.

La relación de la apetencia, por tanto, constituye el momento en el cual la naturaleza es simplemente lo opuesto de la conciencia y no encuentra en ella ningún reconocimiento para sí. En un segundo momento la autoconciencia, que ha pasado por la lucha a muerte y se ha esclavizado en virtud de su derrota, se transforma en conciencia trabajadora. El trabajo es ahora la relación entre sí y la naturaleza, entre su certeza y el objeto. Este trabajo es ante todo comprendido en este nivel por Hegel como un trabajo manual, es decir, un trabajo en el cual la conciencia se enfrenta cuerpo a cuerpo a la naturaleza. En ese enfrentamiento la conciencia no lo nota de inmediato (o no es para sí sino sólo en sí), pero plasma lo que ella misma es, su propia forma que aparece como externa al objeto. Y es así porque precisamente nos encontramos al nivel de la pura corporalidad, es decir, de la exterioridad. La diferencia, claro está, es que la conciencia, por saber de sí, se encuentra más allá de su límite y, por tanto, sabe su forma plasmada en lo otro. Es decir, trasciende el ámbito de la corporalidad.

⁹⁹ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, p. 112.

El dar forma a la naturaleza constituye el elemento en el cual la conciencia se comporta con el objeto como un objeto que deja en subsistencia, es decir, no lo consume para sí, sino que se plasma en él y lo deja ser. “La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia”¹⁰⁰

El siguiente nivel puede definirse como la estancia en la cual la conciencia se ha elevado sobre su inmediatez y corporalidad, que ha dejado de enfrentarse al objeto como objeto inmediato y contrapuesto a sus determinaciones, *i.e.*, la conciencia no se relaciona con el objeto de manera que deba plasmarse en él para tener la certeza de sí. Es decir su comportamiento se repliega sobre las determinaciones de la conciencia y no sobre el consumo y el trabajo manual del objeto. Lo que sucede en este nivel que Hegel denomina como la Razón, según el desarrollo de la *Fenomenología*, es que la conciencia se sabe, en tanto que universal, como cierta de sí misma en la objetividad en general. Toda vez que la conciencia se enfrente al mundo (o a lo objetivo en general) simplemente se tiene que limitar a contemplarse en él, a concebir lo que el mundo es según su posición.

De esta manera es como Hegel anuncia este pasaje

Para ella, al captarse así, es como si el mundo deviniese por vez primera; antes, no lo comprendía; lo apetecía y lo elaboraba, se replegaba de él sobre sí misma, lo cancelaba para sí misma y se cancelaba a sí misma como conciencia, como conciencia del mundo en tanto que conciencia de la esencia, lo mismo que como conciencia de su nulidad. Solamente ahora, después de haber perdido el sepulcro de su verdad, después de haber cancelado la cancelación misma de su realidad y cuando ya la singularidad de la conciencia es para ella en sí la esencia absoluta, descubre la conciencia el mundo como su nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente su desaparición; pues su subsistencia se convierte para ella en su propia verdad y

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 120.

en su propia presencia; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él.¹⁰¹

Con el camino de la razón Hegel pretende corregir o, más bien, dotar de contenido la fórmula de la igualdad del Yo. Es decir, probar que el concepto del Yo no es un concepto referido sólo a sí mismo, en abstracto, sino que el Yo para determinarse como Yo, debe pasar por la otredad en general. En una palabra, que el yo es yo en tanto que regresa de lo otro (o se refleja), y lo otro mismo produce la certeza del Yo mismo. De esta manera el Yo no permanece como referido externamente a otro en general, sobre el cual pesara su propia determinación como ajena, sino que el yo es resultado de un proceso por el cual se determina como toda realidad en la medida en que la realidad misma le arroja al Yo su verdad y no sólo su certeza¹⁰².

En último lugar está el nivel en el cual el espíritu en tanto que significación de la naturaleza o, propiamente, la espiritualización de la naturaleza. Ya hemos visto dos actitudes de la conciencia frente a la naturaleza; una, en la cual simplemente la desea para afirmar su certeza destruyendo al objeto: la apetencia. La segunda, como razón que se concibe en la naturaleza, que le interesa en su presencia para ella, pues sólo así ella se reconoce en lo otro y deviene toda realidad. Pero en esa media, ¿qué otro espacio de relación queda entre el espíritu y la naturaleza? De modo preciso: ¿qué otra alternativa propone Hegel entre la naturaleza como objeto de satisfacción, por un lado y, por otro, la naturaleza como objeto de reflexión racional?

La relación artística del espíritu con la naturaleza es el tercer nivel en el cual la naturaleza y el espíritu aparecen como opuestos. Esta oposición es radicalmente distinta de aquellas anteriores. La esfera del absoluto, en general, responde a la necesidad de que la Idea se conozca a sí misma como unidad negativa. Todos los momentos anteriores, según

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰² Aquí la referencia es en general el principio de Fichte. Me tomaría mucho tiempo destacar las diferencias, pero puede resumirse el asunto si tomamos en cuenta que el Yo fichteano es, en principio, un hecho absoluto de la conciencia, el cual funciona como principio genético. Sin embargo el Yo hegeliano está también mediado en su formalidad abstracta, es decir, sí, el Yo es la intuición intelectual pero esa intuición no es tan inmediata como parece, desde Hegel. Más afinidades se encuentran en el concepto de Idea, y sería productivo ver la diferenciación de la Idea en ambos autores. Fichte no deshecha la progresión infinita de Kant. Hegel, a su modo, tampoco pero tiene un matiz que también nos impide hablar de un mero progreso indefinido.

Hegel, prueban tener en sí la forma de la unidad negativa, lo cual es pues el motor de su desarrollo. Sin embargo ésta no se ha hecho patente o presente a sí misma como la verdad de todos aquellos momentos. En el espíritu subjetivo se trata del diálogo del espíritu consigo mismo en su interioridad, en la cual se suceden sus facultades y estancias negándose y surgiendo unas de otras; en el espíritu objetivo el espíritu se plasma en formas concretas y determinadas que, sin embargo, sigue experimentando como objetivas, formalmente opuestas a sí. “El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está-siendo sólo en sí; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto de aparecer exterior”¹⁰³.

Ahora bien, sería una excesiva simplificación retomar aquellas frases en las cuales se hace de la esfera del absoluto una mera combinación de ambos aspectos. Como si simplemente se mezclara lo objetivo y lo subjetivo y de ello resultara lo absoluto.

En la sección titulada “Religión”, de la *Fenomenología*, Hegel afirma que la esfera del absoluto se trata, propiamente, no tanto de la experiencia que hace la conciencia frente al espíritu como una alienación suprasensible, sino que más bien se trata de que el espíritu “devenga real y objeto de su conciencia”¹⁰⁴, es decir, tiene que duplicarse dentro de sí; por un lado a sí mismo como conciencia y, por otro, a sí mismo como objeto, pero teniéndolos a ambos como objeto suyo; su objeto es pues su autoconciencia o su saber de sí, la propia conciencia que de sí tiene el espíritu en formas determinadas. Lo que significa que el espíritu objetiva su propia autoconciencia y, en esa objetivación coincide consigo, puesto que se trata del saber de sí. Se trata pues del sí mismo como objeto de sí.

Esta esfera en general define el proceso necesario por el cual el espíritu se adecúa a sí mismo en tanto que saber de sí. No obstante, también hay maneras más o menos adecuadas a ese saber. El arte se ubica en la escala más inferior de este saber. En términos sintéticos, la tarea de la estética, tal como la concibe Hegel, consiste en gran medida en la conceptualización de la brecha que divide, por un lado, el comportamiento del sujeto respecto de la materialidad como deseo y, por otro, la referencia puramente teórica del

¹⁰³ G. W. F. Hegel enciclopedia de las ciencias filosóficas, El espíritu objetivo, pág. 522. §483

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, p.397.

sujeto que conoce y el objeto conocido. Y esto es más que una síntesis abstracta de lo subjetivo y lo objetivo, porque justamente la naturaleza, a través del arte, deviene el elemento en el cual lo absoluto se concibe a sí mismo, se plasma sensiblemente. Esto es perfectamente compatible con la dialéctica hegeliana de la forma y el contenido, en la cual, la forma es constitutiva del contenido. Es decir, no hay un elemento precedente que se limite a ser formado por la autoconciencia y que permanezca como algo fijo e intemporal; por el contrario, al ser la forma, forma de un contenido, hay que remitir la forma como momento del contenido, el cual, en esta esfera, es la Idea en cuanto tal en el elemento de lo sensible.

2.6.1.-. Arte y naturaleza

Así pues el comportamiento o la relación artística asume la carencia de ser para sí de la naturaleza y le devuelve al elemento fundamental de su ser, la idea. Pero esa relación justamente no es una relación de dominación ni de teorización, sino una relación en la cual lo absoluto se con-figura en lo sensible. De esta manera es que Hegel habla de la asignación de significado a la naturaleza, puesto que así es como ella muestra lo que de suyo y por su determinación es incapaz de lograr por sí misma, el saber de sí de la Idea en lo material. Llamamos a Hegel en extenso:

En la naturaleza se hallan, por cierto, en un género más de dos especies, y además estas muchas especies no pueden tener entre ellas la relación indicada. Ésta es la impotencia de la naturaleza, el no poder mantener firme y representar la severidad del concepto, y el perderse en esta ciega multiplicidad carente de concepto. Podemos admirar la naturaleza en la multiplicidad de sus géneros y especies, y en la infinita diversidad de sus formas, pues la admiración carece de concepto y su objeto es lo irracional. A la naturaleza, puesto que es el ser-fuera-de-sí del concepto, le está concedido libremente esparcirse en esta diversidad, tal como el espíritu, a pesar de tener de inmediato el concepto en la forma de concepto, se deja ir también hacia la representación, y se enreda en

una infinita multiplicidad de representaciones. Los múltiples géneros y especies de la naturaleza no tienen que ser estimados como algo superior a las caprichosas fantasías del espíritu en sus representaciones. Ambos demuestran sin duda por todos lados huellas y presentimientos del concepto; pero no lo presentan en una representación fiel, porque ellos son el lado de su libre ser-fuera-de-sí. El concepto es la potencia absoluta precisamente porque puede dejar su diferencia libre en la forma de una diversidad independiente, de una necesidad extrínseca, de una accidentalidad, de un albedrío, de una opinión, cuyo lado empero, no tiene que ser considerado por nada más que el lado abstracto de la nulidad.¹⁰⁵

Esta multitud indiferente que constituye la esfera de la Naturaleza muestra que ella es incapaz de mantenerse firme, se disgrega en la diferencia infinitamente pequeña (o grande, según se le mire), pero si la Naturaleza es Idea y el espíritu es Idea, la transformación de la naturaleza por el espíritu, no puede ser sino la propia auto transformación de la naturaleza misma o de la Idea misma, según el lugar que ocupemos en el sistema. Por ese motivo es que “la verdad” de la naturaleza es el espíritu, en ella se concluye como naturaleza.

A diferencia de la apetencia, la espiritualización de la naturaleza no destruye al objeto ni lo consume para su certeza. Lo que, por cierto, remite a la tesis kantiana del juicio desinteresado sobre el objeto bello y también a la preeminencia de los sentidos “teóricos” en la apreciación de la obra de arte, es decir, el oído y la vista, puesto que el tacto, el olfato y el gusto consumen al objeto y por ello son remitidos a la forma más inferior de relación con el objeto¹⁰⁶.

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, B. *El concepto particular.*, p. 537.

¹⁰⁶ Una pregunta interesante a la estética hegeliana sería el estatuto de las prácticas contemporáneas cuyo sentido es la fugacidad de la obra o incluso su autodestrucción como momento de su realización estética (performances, arte situacional, la “anarquitectura”, arte efímero, etc.). Lo mismo sucede con las prácticas que reclaman el estatuto de “artísticas” (como se dice el arte culinario) que si bien consumen al objeto, sin embargo éste es susceptible de su reproducción. En ese caso, habría que integrar al escalonamiento dialéctico la fase en la cual el sentido de la obra ya no recae plenamente en el objeto fijo, sino en el proceso mismo por el cual se forma el objeto. Me parece que no es imposible ni se peca de anacronismo si expandimos la mediación dialéctica hasta las prácticas contemporáneas. Asimismo debemos pensar los casos en los cuales el cuerpo humano mismo (paradigmáticamente la figura más privilegiada a la expresión espiritual, como en el

De la misma manera, la relación puramente teórica queda excluida de la relación artística puesto que no es concepto propiamente hablando. ¿Cuál es entonces la especificidad de la relación artística? Ya hemos puesto de relieve algunos aspectos negativos de la relación, pero su expresión positiva se refiere a que la relación artística es la relación en la cual la Idea se produce a sí misma en un objeto sensible cuyo ser remite al espíritu mismo.

En comparación con el trabajo manual, en el cual la conciencia se plasma y plasma sus determinaciones, el arte transforma lo sensible para hacerlo trascender su inmediatez sensible y hacer que en eso particular muestre en sí mismo una significación universal o espiritual. En una palabra, la relación artística es la relación en la cual en el medio de lo sensible surge lo absoluto como absoluto para la conciencia, es decir, la relación misma de lo subjetivo y lo objetivo, según el esquema del sistema. Pero esto implica pues que la conciencia, como el momento del desdoblamiento del absoluto, se hace consciente del absoluto en tanto que unidad negativa pero de manera inmediata o puramente intuitiva, sensible.

Esta relación se puede constatar bajo el concepto de *originalidad*. Según las Lecciones de Hotho, la originalidad responde al lado subjetivo de la producción artística, esto es, el artista que produce en concordancia con aquello que es expresado por él. A diferencia del concepto de *manera* y el concepto de *estilo*, la *originalidad* consiste en la expresión del pathos humano (entendido no como pasividad o padecimiento sino como actividad de la sensibilidad humana, es decir, de la realización de la Idea por la conciencia, “El pathos alude a la peculiar configuración de lo humano como figura viviente de la idea que en tanto espíritu se despliega realizándose”¹⁰⁷) en concordancia con el género al cual pertenece la expresión artística.

arte griego) se vuelve objeto de intervención artística, puesto que, como ya ha sido una figura precedente de la manifestación de la Idea, éste viene a ser elevado (asumido, superado) a una nueva determinación y, por ello, susceptible de un ejercicio conceptual. Un esbozo de acercamiento a esto es el artículo de Gary Shapiro *Hegel's Dialectic of artistic meaning*.

¹⁰⁷ C. Grave. *El conflicto trágico en la Estética de Hegel*, p. 76. En, C. Oliva (comp.) *Estética y fenomenología en Hegel*.

Ahora bien, la *manera* es simplemente el modo según el cual el artista se expresa particularmente, su singular forma de expresión y manipulación del material, que incluso puede hablarse de un hábito de la expresión, un aspecto meramente mecánico. Por el otro lado se encuentra el *estilo* que, según Hegel, es el modo de adecuación de la expresión a un género artístico determinado y, por ello, la parte más “objetiva” de la expresión, en tanto que pura adecuación formal. Bien, el tercer elemento lo constituye la *originalidad*. Si partimos de la oposición entre la manera (subjetiva) y el estilo (objetivo) no nos encontraremos que este concepto venga a abarcar sintéticamente ambos aspectos, es decir, la originalidad no designa la identidad simple de dos lados opuestos, o incluso la preeminencia del lado subjetivo. Tampoco señala la complementariedad de los opuestos, como suele decirse. Indica, específicamente, el punto en el cual ambos lados no subsisten para sí, sino como referidos a su otro, i.e., cada uno, en sí mismo y por su propia consistencia, remite desde sí al otro.

La originalidad es entonces la asunción de la subjetividad, el asumir el lado subjetivo que desde sí y por sí se entrega a la objetividad del material y las reglas de composición de los géneros. En otros términos, la originalidad es el ser consciente de las reglas, lo cual es, al mismo tiempo hacer valer por sí las reglas, que no es, en ningún modo, seguirlas ciegamente, pues sólo asumiendo las reglas es posible “dar un paso más”, y ello es el núcleo de la originalidad.

Análogamente, A. Oquendo señala que el concepto del libertad para Hegel no es la asunción acrítica de los preceptos del Estado, como sucedía en la polis griega, sino la asunción crítica (autoconsciente) de las normas establecidas lo que caracteriza el desarrollo de la libertad en la sociedad moderna, y es justamente ese nivel autoconsciente el que Hegel señala en el concepto de originalidad respecto de las normas de composición. “Los antiguos griegos, según la perspectiva de Hegel, nunca se dieron cuenta de que lo individual debe ser captado como sujeto, esto es, por medio de una apropiación crítica”¹⁰⁸

Por lo tanto, siguiendo la analogía, podemos concluir que la relación artística es la presentación sensible de la unidad del espíritu y la naturaleza, pero en tanto que

¹⁰⁸ A. Oquendo. *Hegel's account of ancient slavery*, p. 8.

diferenciada en y por el trabajo del artista. Es decir, las leyes no se le imponen al sujeto como fundamento de su obra, sino que esas leyes son asumidas por el artista y desde sí configura el material según su propia subjetividad, dejando subsistir, asimismo, a la obra; ella no es el pretexto de la expresión del sujeto, en la cual la obra sería reducida a un material contingente y de todo punto irrelevante¹⁰⁹. Por el contrario, la obra muestra en sí misma la necesidad de su configuración y su adecuación a los géneros en tanto que producidos por el artista, pero, al partir de la interioridad del artista, estas leyes no se muestran ya como la restricción de su creatividad sino la universalidad de su creatividad, de su manera o, en otros términos, que las leyes y reglas subsisten por la actividad misma del sujeto-artista.

Únicamente cuando ha hecho enteramente suya esta razón objetiva, sin mezclarla ni contaminarla, desde dentro o desde fuera, con particularidades extrañas, se da también el artista en el objeto configurado a sí mismo en su subjetividad más verdadera, que no quiere ser sino el punto de paso vivo a la obra de arte en sí misma conclusa. Pues en todo verdadero poetizar, pensar y obrar, la auténtica libertad permite el predominio en sí de lo sustancial como una potencia que al mismo tiempo es hasta tal punto la potencia más propia del pensar y el querer subjetivos mismos, que en la perfecta reconciliación de ambos no puede quedar ya ninguna grieta.¹¹⁰

Así pues el arte y la naturaleza están relacionadas de manera que el espíritu se dota de sentido en ella, pero como sentido sensible, significado inmediatamente unido a un material o, si nos apuramos, a un significante.

La unidad del espíritu y la naturaleza que se da en el arte es por tanto una figura que corresponde al infinito negativo, es decir, a un infinito que por no corresponder al concepto no llega a asumir la identidad plena de lo finito y lo infinito. Y eso es así porque lo sensible, como hemos visto, permanece bajo la determinación de la exterioridad de la Idea.

¹⁰⁹ Confróntese con todas las anotación y ataques de Hegel al modelo irónico del arte, que remite siempre al sujeto creador y, por ello, a la subjetividad unilateral, que disuelve (ese sí) la consistencia del objeto a una mera modificación del sujeto.

¹¹⁰ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética.*, p. 217.

Al ser la exterioridad su determinación y no poder superarla en ella misma, sino por otro (o sea, el espíritu), queda siempre en la tensión de ser transformada por lo otro. “El contenido es solamente como el Dios abstracto del puro pensar o un tender hacia él que sin descanso y sin reconciliación se revuelve por todas las figuras en tanto no puede alcanzar su meta.”¹¹¹.

Si esto parece el linde del arte, su límite, sin embargo habrá que concebir este límite en su positividad, es decir, ese límite es de hecho el fundamento de su ilimitación, como veremos. Esa significación de la naturaleza por el espíritu corresponde al concepto del ideal. Es decir, es el concepto que designa la unidad del espíritu y la naturaleza como significación o dotación de sentido. Objeto de nuestro siguiente capítulo.

¹¹¹ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p., 584. §561

3. El Ideal mismo

En primer lugar, el Ideal debe ser distinguido de la Idea. Ya hemos visto en líneas generales la consistencia de ésta. Ahora bien, lo que define al Ideal, en primer lugar, es su lugar en el sistema. Hemos visto que la Idea pertenece a la esfera lógica, a las determinaciones conceptuales del pensar/ser. El Ideal se encuentra en la esfera del espíritu absoluto, es decir, en la fase de la captación autoconsciente del Espíritu que se manifiesta como absoluto. “El fin de todo el arte es la identidad producida por el espíritu, en la que se le revela a nuestra intuición externa, al ánimo y a la representación lo eterno, divino en y para sí verdadero en apariencia y figuras reales.”¹¹². Es decir, que es irreductible a lo manifestado pero que no es comprensible sin esa su manifestación. Es por ello que las formas en las cuales se manifiesta el absoluto no pueden reducirse a ser metáforas de lo absoluto, alusiones o incluso copias.

El ideal, desde la perspectiva del sistema, es el concepto que se desarrolla bajo la esfera del arte bello. Es decir constituye el elemento rector de las determinaciones del arte, de su circulación y construcción histórica y metafísica. El error, sin embargo, sería pensar que el contenido del Ideal sea anterior a su existencia fáctica, que la multiplicidad de objetos artísticos fuera un agregado externo al Ideal o que desde el punto de vista del absoluto las particularidades fueran indiferentes al Ideal mismo. “El arte es una forma alcanzada de autoconocimiento; conocimiento que no tendríamos ni podríamos tener si no fuera por esta realización; así como las intenciones o las promesas pueden ser meras fantasías de compromiso, es sólo en su realización o en su prueba (realized or tested), que ellas devienen lo que realmente son, sólo en su evidencia (only “in the deed”).”¹¹³.

Desde un punto de vista materialista, es evidente que el Ideal sería resultado de las determinaciones social concretas e históricas dadas. “Entonces, es evidente que la estética hegeliana constituye un legado progresivo en la historia del pensamiento humano, empero un legado que ha de ser tomado de manera sumamente crítica y reorientado en un sentido

¹¹²G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 883

¹¹³ R. Pippin. *The absence of Aesthetics in Hegel's Aesthetic*, p. 19.

plenamente materialista, de manera que nunca se pierda de vista la legalidad objetiva del mundo material con independencia de la conciencia pensante, y así se puedan concebir los resultados conceptuales de dicha conciencia como reflejo de la realidad material, social e histórica, y no como momentos “evanescentes”.¹¹⁴ Obviamente ese no es el punto de vista de Hegel. Pero lo contrario tampoco es el punto de vista hegeliano, es decir, no es que el filósofo afirme que el Ideal sea una entidad ultramundana que se limite a copiarse en lo sensible¹¹⁵, sino que lo sensible artístico le da su contenido a un concepto que de otra manera sería una abstracción indeterminada, carente de realidad.

Así pues, la tesis del arte de Hegel puede definirse como la realización del Ideal, en el sentido de que el Ideal deviene real efectivo en su ser para la conciencia: adquiere realidad al tiempo que acontece en el tiempo histórico. Lo cual confirma por qué el arte está para Hegel unido a la esfera de la religión, puesto que se trata de la presencia sensible del absoluto en cuanto tal. En otras palabras, si el absoluto se manifiesta como absoluto en la materialidad, no por ello deja de ser absoluto, sino que la perspectiva de contemplación de éste es distinta; a la religión le compete la perspectiva de la creencia en el absoluto.

Es precisamente por ello que “En relación con eso, ha de señalarse de antemano lo que sólo más adelante podrá ser evidenciado, que la deficiencia de la obra de arte no siempre ha de ser considerada sólo digamos como torpeza subjetiva, sino que la *deficiencia de la forma* resulta también de la *deficiencia del contenido*.”¹¹⁶

¹¹⁴ F. Huesca Ramón. *Georg Lukács: Hacia una crítica materialista de la estética de Hegel*, p. 57. Tesis UNAM.

¹¹⁵ Cfr. J.L. Nancy. *El vestigio del arte*. Recurso en línea [<http://elprestamoslaley.blogspot.mx>]

¹¹⁶ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 56. Confrontar también con la traducción de los escritos de Kehler, donde se apunta de manera más precisa: “...debe señalarse que la deficiencia de la exposición es también deficiencia de la idea.” [..., dass die Mangelhaftigkeit der Darstellung auch Mangel der Idee ist.]. Ahí podemos ver claramente que al referirse el defecto o la falta a la representación, en el sentido de la Darstellung y no de la Vorstellung, Hegel está pensando de manera determinada en la figura concreta de la obra y no sólo en la representación subjetiva que se hace la conciencia frente a ella. Eso significa que de ningún modo puede hablarse de una especie de perfección pre-sensible de la obra. Por lo que el Ideal justamente no es la representación perfecta según un modelo predeterminado, sino la presentación misma de lo absoluto que llega hasta lo imperfecto, es decir, no es necesario que la obra se adecúe a un concepto general para ser obra de arte, sino que se trata de que lo presentado es presenciado como absoluto, se vive y se experimenta como absoluto. Es precisamente por esa razón por la cual la categoría de lo bello en Hegel no vale como la exactitud en la figuración, ni como precepto o regla artística, sino como categoría metafísica, estrechamente unida a la verdad, sí, como en Platón. Pero las diferencias son muchas para abordar aquí. Una

3.1.- El ideal en sí

La definición inmediata del Ideal, según Hegel, es la unidad de la naturaleza y el espíritu o “La idea para sí es lo verdadero como tal en su universalidad; el ideal es la verdad en su realidad efectiva, al mismo tiempo en la determinación esencial de la subjetividad...la idea configurada es el ideal”¹¹⁷. Esto es, la idea que tiene una figura es el Ideal, una figura concreta y determinada, pero que, por tanto, no es sólo materialidad, sino una manifestación que se escinde entre lo manifestado y la forma de la manifestación, *i.e.*, un contenido y una forma. La razón es la siguiente: lo que se configura es la Idea en la materia, pero esa figuración debe ser referida a la Idea, puesto que es ella la que se da forma o a lo cual se da forma en el elemento de lo sensible. Elemento, porque no se trata sencillamente de hacer de lo material un medio de expresión, sino el mundo, el lugar, el espacio en el cual la Idea se da realidad como Ideal. “La idea lógica es la idea misma en su pura esencia, así como se halla incluida en la simple identidad en su concepto cuando todavía no ha penetrado, en el aparecer, en una determinada forma.”¹¹⁸. Así pues lo expresado de la expresión o lo manifestado de la manifestación es la Idea y es así, configurada, Ideal. De ello se desprende que la esfera del arte no está excluida del absoluto, de lo verdadero en y para sí, sino que es una prolongación sensible de ésta.

Karsten Harries afirma, “Mientras que Hegel ata el arte a la verdad, su concepción de la verdad es tal que entra en conflicto con la esencia del arte: el arte demanda misterio; la verdad, transparencia. Esta incompatibilidad no lleva a Hegel a excluir al arte de la verdad, sino que lo comprende como no siendo la verdad absoluta. El arte es necesario sólo en tanto que el hombre es incapaz de conocer el absoluto de un modo más adecuado.”¹¹⁹

disquisición sobre la identidad de la belleza, la verdad y la bondad en Hegel sería imprescindible para la diferenciación de su filosofía frente a la teoría platónica o mejor dicho frente al “platonismo” (en sentido Nietzscheano-Deleuziano). *Filosofía del arte o Estética*, p.101. Coincido en este último punto con María Antonia González Valerio, véase su escrito: *El arte la muerte y la historia. El problema del tiempo y la historia en las reflexiones estéticas hegelianas*. Versión en línea: [<http://www.magonzalezvalerio.com/arteymuerte.pdf>]

¹¹⁷ G. W. F. Hegel. *Filosofía del arte o Estética*, pp. 100-101.

¹¹⁸ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto. *La idea absoluta*, p. 726.

¹¹⁹ K. Harries, *Hegel on the future of art.*, p. 4.

Lo anterior ilustra ejemplarmente la manera usual de entender la relación entre el absoluto y el arte. Es decir se le concede “verdad” al arte, pero después se le retira o se le priva de modo velado, como si el arte tomara la verdad de prestado de manera imperfecta al absoluto. En una palabra, se le juzga jerárquicamente en función de un absoluto transparente a sí mismo, pero se olvida que el arte es el absoluto mismo en forma sensible y que la forma es en cada caso adecuada al contenido y, por tanto, su imperfección es, bien vista, la única forma posible según el caso, es decir, según el momento histórico del despliegue de la Idea.

Por lo anterior, es que “Ideal” no mienta en Hegel una generalidad abstracta ni un arquetipo estético perenne, sino justamente lo contrario, una particularidad que lleva en sí un contenido o un significado universal pero sensible, que expresa la totalidad de lo humano. Ahora bien, la forma más simplificada de esta dialéctica consistiría en limitar el espectro de la oposición a un desequilibrio entre la forma y el contenido que, como implicación del sistema de Hegel, coincidiría perfectamente con la primacía del concepto como concepto o la filosofía, o de la manifestación del absoluto cuyo contenido sería la adecuación o la armonía entre la forma y el contenido. Si la Idea es idea racional, entonces no puede haber otra expresión más adecuada que la forma de la razón: el concepto. Y entonces no restaría otra argumentación que la división que se sigue del desequilibrio de la forma y el contenido, es decir, las formas artísticas como sistema de clasificación y verificación de la oposición, tal como formalmente se estructura la ciencia del arte.

Sin embargo existe la opción de centrarnos en la identidad de la forma y el contenido como tesis fuerte del sistema del arte. Mucho se ha dicho sobre la intervención de los escritos de Hegel en tanto que apuntes de clase. No seguiremos esa discusión para la atribución de esa tesis al maestro. Basta recordar que la misma tesis aparece en los dos escritos que hasta ahora existen en español y, por si fuera poco, la enunciación de dicha tesis en la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas que, recordemos, se elaboraba en el mismo periodo de la impartición de los cursos de arte¹²⁰. Lo que basta para suponer

¹²⁰ “La exterioridad sensible en lo bello, la forma de la inmediatez como tal, es al mismo tiempo determinación de contenido, y el dios tiene cabe sí aún, a la vez que su determinación espiritual, la determinación de un

acertadamente que dicha tesis constituye un elemento imprescindible para la comprensión del concepto del arte y no sencillamente un tecnicismo adyacente al sistema. Desde esta perspectiva no se pierde, sin embargo, el sistema de las artes, sino que su dialéctica immanente se muestra como fundada en un principio irreductible a una propuesta idealista tradicional.

Si suponemos por un momento que es cierta la proposición que hemos formulado: “la forma es adecuada, en cada caso histórico, a su contenido”, entonces hay que preguntar: ¿No acaso Hegel acepta que hay modos más adecuados entre la forma y el contenido?, ¿no es el arte griego, el arte por excelencia, en el sentido de una plena adecuación entre forma y contenido? Aquí hay distinguir dos niveles de lectura, por un lado, la trama histórica del desenvolvimiento del arte y, por otro, el punto en el cual se piensa el devenir histórico del arte. Es decir, tenemos que separar el *en sí* del arte del *para sí* del arte.

3.1.1.- El en sí y el para sí del arte

En sí, o para nosotros que estamos pensando el arte, existe una inadecuación entre la forma y el contenido, que se expresa de diferente manera en las obras concretas del arte, y esto es así porque sabemos que la verdad del absoluto es captarse a sí mismo como concepto, y que el despliegue de la Idea tiende a la pura autorrealización, el cual culmina en la filosofía como la forma más elevada de autoconocimiento de la Idea. En este sentido sí, hay una permanente inadecuación entre la Idea y el Ideal; sin embargo, *para sí*, o para la captación de un pueblo (el espíritu) de sus productos artísticos en el tiempo, esta inadecuación no es patente al espíritu mismo porque el espíritu se está desplegando y formando, y en ese proceso no se vuelve sobre sí mismo hasta que se piensa en sus concreciones, es decir, hasta que se capta conceptualmente, y no sólo sensiblemente.

Justamente, Hegel caracteriza a la filosofía del arte como el momento de la contemplación del arte que no pretende producir más arte, sino pensarlo, captarlo científica

elemento natural o existencia, contiene la llamada unidad de la naturaleza y del espíritu, es decir, la unidad inmediata, la forma de la intuición,..”. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p., 582. §557.

o conceptualmente, en su verdad puramente racional, y en este sentido hay que orientar la tesis del fin del arte.

Lo que ahora sucintan en nosotros las obras de arte es, además del goce inmediato, también nuestro juicio, pues lo que sometemos a nuestra consideración pensante es el contenido, los medios de representación de la obra de arte y la adecuación o inadecuación entre ambos aspectos. La ciencia del arte es por eso en nuestro tiempo todavía más necesaria que para aquellas épocas en que el arte, ya para sí como arte, procuraba satisfacción plena. El arte nos invita a la consideración pensante, y no por cierto con el fin de provocar arte de nuevo, sino de conocer científicamente qué es el arte.¹²¹

Así pues, la relación de la forma y el contenido, o la expresión y lo expresado, es en principio meramente inmediata, el espíritu aún no se ha captado a sí mismo como espíritu, el significado no se ha aprehendido por éste como por él producido para él mismo,

Pues también aquí [en el arte simbólico] faltaba todavía la libertad y autonomía del contenido, la cual sólo aparece cuando lo interno [o sea el espíritu] se hace consiente como en sí mismo total y por tanto como trascendente más allá de la exterioridad en principio distinta y extraña a él. Esta autonomía en y para sí como el libre significado absoluto es la autoconsciencia, que tiene como su contenido lo absoluto, como su forma la subjetividad espiritual.¹²²

Ahora bien, el punto de vista de la oposición de la forma y el contenido puede esbozarse ya en el concepto de fenómeno que Hegel elabora en el capítulo III de la *Fenomenología, Fuerza y entendimiento*. Vale decir, “Pero lo interior o el más allá suprasensible ha nacido, proviene de la manifestación y ésta es su mediación; en otros términos, *la manifestación es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido,

¹²¹ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 14.

¹²² *Ibíd.*, pág. 316

puestos como en verdad lo son; y la verdad de lo sensible y lo percibido es, empero, ser fenómeno. Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*.”¹²³.

Es decir, lo interior o lo no perceptible surge a partir de lo sensible y perceptible como momentos constituyentes de lo que la interioridad es, son lo que niega o media lo imperceptible o suprasensible en el sentido no sólo de que se le oponga extrínsecamente o de que la apariencia sea un obstáculo de la esencia. Nuevamente, no se trata de un enunciado materialista en la medida en que Hegel afirma, no que la verdad de lo imperceptible sea lo perceptible, sino que la verdad de lo sensible es lo interior o imperceptible. Pero tampoco es que lo sensible nazca de lo imperceptible, entonces ¿qué significa que la verdad de lo sensible sea lo imperceptible?, ¿qué significa que el fenómeno sea la verdad de lo percibido sin ser ello mismo lo percibido? Quiere decir que si bien lo imperceptible o lo interior se produce desde lo sensible, ello no implica que lo imperceptible sea reductible a lo sensible o que lo interior sea una apariencia de lo sensible (un espejismo epistemológico), sino que lo sensible es el despliegue de la verdad que surge únicamente a través del proceso o de la sensibilidad, la mediación.

En una palabra, Hegel inscribe la sensibilidad a su concepto como su verdadera realidad o determinación, pero que no surge (lo interior), sino a partir de lo exterior o, con otras palabras, que el fundamento no surge sino a partir de lo fundado, sin confundirse con él. “Esto es algo que, al contrario de lo que ellos creen de Hegel, a los deductivistas no les entra en la cabeza (lo cual es muy natural y nada lógico), a saber: que el fundamento se dé dialécticamente como resultado, en lugar de hallarse bien sentado y asentado al inicio.”¹²⁴ Este punto es esencial si no queremos perder de vista la innovación dialéctica de Hegel, porque ello logra superar un punto de vista esencialista respecto a la obra de arte en particular. Si quisiéramos un ejemplo sumamente plástico, tendríamos que afirmar que la obra de arte no es un modelo preexistente en el artífice de la obra, sino que se constituye en el proceso mismo de su producción.

¹²³ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, p. 91.

¹²⁴ F. Duque. *Ciencia de la Lógica*, Estudio preliminar, p 111.

Lo que implica, por tanto, en un contexto kantiano, la superación del método trascendental entendido como la enunciación de las condiciones de *toda* experiencia posible, por las condiciones reales de la experiencia dadas por la cosa misma. Lo que explica el sentido general de la *Fenomenología*, o por qué es necesaria una fenomenología como ciencia de la experiencia de la conciencia. Es decir, la cosa y el pensamiento revelan su propia génesis trascendental sin que lo condicionante se confunda con lo condicionado o, en lenguaje hegeliano, que lo manifestado se reduzca a la manifestación.

Lo interior es la manifestación en tanto que acción o actividad, el manifestar mismo es lo que es la verdad o el fundamento de lo manifestado y se conoce en esa su actividad. “Dios, como Dios viviente y aún más como *espíritu absoluto*, puede ser conocido solamente en su actuación. Ya desde la antigüedad se enseñó al hombre a reconocerlo en sus obras; solamente de éstas pueden surgir las determinaciones que se llaman sus propiedades (o atributos), como también su ser está contenido en tales determinaciones.”¹²⁵ Lo sensible es así fenómeno, revelación de su fondo, posición de su presupuesto, ya que el presupuesto surge como presupuesto en la posición del fenómeno¹²⁶. Esto conduce a la ampliación del concepto de fenómeno, en tanto que no se reduce a lo que es para la conciencia como contrapuesto a lo que en sí mismo es, sino que fenómeno es lo que aparece como aparición de lo interior o la esencia.

En suma, si la apariencia en Hegel siempre es apariencia de una esencia, perteneciente a ella, entonces la apariencia es ella misma esencial. O en sus palabras exotéricas y polémicas: “Pero en la medida en que, por otra parte, este conocimiento [el del entendimiento] se sabe limitado a lo aparente, admite desde luego su carácter insatisfactorio, sólo que al mismo tiempo presupone que sí, ciertamente, no conoce las cosas en sí, en cambio sí que conocería correctamente en el interior de la esfera de la

¹²⁵ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, A. *El silogismo de existencia*., p. 622. El subrayado es mío.

¹²⁶ Esto es más claro en la sección dedicada a la relación química o el “quimismo”, como lo llama Hegel; ahí podemos constatar que la posición del presupuesto consiste en la creación de las condiciones, en este caso químicas, que permiten el enlace de las sustancias que, por su concepto, refieren necesariamente a la combinación de elementos químicos. Toda vez que el presupuesto surge como presupuesto en la posición o en la creación de las condiciones mismas del enlace. *Cfr.* G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. La doctrina del concepto. *El quimismo*, pp. 644-645.

aparición [del fenómeno]; como si sólo la especie de los objetos conocidos fuera diversa, y una de estas especies –las apariciones- cayera en el conocimiento, y la otra en cambio –las cosas en sí- no.”¹²⁷

Volviendo al punto inicial, diríamos que la distinción entre el en sí y el para sí del arte, es lo que fundamenta que, de hecho, las reavivaciones intencionadas de las formas de arte antiguas se nos presenten como “absurdas”; a nadie se le ocurre ya volver a la escultura griega o la pintura religiosa, sencillamente porque dicho contenido ya no es lo sustancial nuestro. Dichos momentos del arte fueron concebidos como el para sí de la época, que ya no es la nuestra. “todos los materiales, sean de la época y nación que sean, reciben su verdad artística sólo como esta viva actualidad en que aquélla llena el pecho del hombre, el reflejo de sí, y nos aporta verdad al sentimiento y la representación.”¹²⁸

3.2.- La apariencia

Lo anterior, asimismo nos lleva a preguntarnos por la naturaleza de la apariencia en relación a la Idea. Y esto es rescatable de la dialéctica de la esencia y la apariencia, en la cual Hegel explica la génesis del concepto de apariencia como inherente al concepto mismo de esencia. Al llevar el ser la negación en él mismo, surge la apariencia como la asunción de esa negatividad como su auto-constitución, es decir, como su propia consistencia. La esencia es entonces negación del ser en él mismo. Se divide así el ser en lo esencial y lo no esencial, puestos cada uno como indiferentes ante el otro, cada uno en relación consigo mismo o para sí. Pero, al ser lo no esencial lo nulo o negativo de la esencia, entonces no subsiste para sí misma sino en la medida en que mantiene su referencia a su otro, la esencia. Y, por ello, es que es apariencia, un ser que no tiene su subsistencia en sí, sino en otro, la esencia. A ese momento corresponde la negación reflexionada, asumida en la constitución de la apariencia. Y es por ese motivo por el cual la apariencia queda asumida en la esencia, porque la apariencia misma se determina como teniendo su ser en otro, en la esencia.

¹²⁷ Hegel. *Ciencia de la lógica*, Introducción, pág. 196. El primer corchete es mío.

¹²⁸ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 445

De este modo, a la esencia le es sustancial la apariencia puesto que sólo así es esencia efectivamente y no sólo un lado puesto como indiferente. Es decir, sólo con el momento de la negación la esencia surge como esencia completa porque la esencia es negación del ser y sólo a través de su propia negación o de la asunción de su propio carácter negativo la esencia es en verdad la negatividad absoluta. De ahí, por cierto, que la esencia sea el movimiento de “nada a nada en la nada”¹²⁹.

Pues bien, ese movimiento es exactamente el mismo que está en juego en el Ideal. En efecto, si el Ideal es la realización efectiva de la Idea, ello quiere decir que es sólo a través de la presencia sensible de la Idea como ella adquiere realidad, consistencia, contenido. Y, justamente, si, como hemos dicho, el fundamento se revela a partir de lo fundado, la esencia en la apariencia, etc., como verdad de aquello que lo revela, funda, pone, entonces no es difícil comprender cómo es posible o bajo qué condiciones Hegel piensa que la forma es forma de contenido.

Por esa razón es que Hegel puede afirmar que si la forma exterior como obra de arte se nos muestra como deficiente, no es debido a una imperfección en el modo de su producción, sino que esa imperfección es imperfección de la Idea misma. “La fantasía del pueblo no es superstición de algo, sino el propio espíritu.”¹³⁰.

Al comentar la Idea platónica, Hegel se refiere a este punto de la siguiente manera:

En efecto, cuando un ideal encierra de suyo verdad por medio del concepto, no puede ser una quimera, precisamente por ser verdadero, pues la verdad no es nunca una quimera. Por eso, semejante ideal no puede ser considerado tampoco como algo ocioso y carente de fuerza, sino más bien como lo real. Claro está que es perfectamente lícito abrigar y formular deseos, pero resulta algo intolerable y hasta impío limitarse a abrigar piadosos deseos, cuando se trata de lo grande y lo verdadero de suyo, lo mismo que cuando no se puede nada por ser todo sagrado e inviolable y no se quiere ser nada determinado y concreto, alegando que todo lo determinado y concreto tiene sus faltas. El verdadero ideal no aspira a realizarse,

¹²⁹ Hegel. *Ciencia de la lógica, La reflexión*, p. 447.

¹³⁰ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia filosófica para el curso superior*. §203, p. 119.

sino que es real, y además lo único real; si una idea fuese demasiado buena para existir, esto sólo revelaría una falta del ideal mismo, para el que la realidad es demasiado buena.¹³¹

De manera precisa, si el contenido de la obra expresa el saber de sí del espíritu en un objeto concreto y sensible, entonces su configuración es también expresión del espíritu mismo. O en otras palabras, el espíritu aparece para sí mismo como espíritu, pero aparece como figura producida por él mismo para él mismo. Y hay que entender el sentido de la configuración en una doble dirección: configuración de la Idea y configuración de la materialidad. Por un lado configuración de la materia como elemento de la Idea, figuración, formación de lo sensible según un principio; y por otro, configuración de la Idea en tanto que revelación del fundamento como fundamento. ”Por lo tanto, por una parte la vida como tal es un medio para el espíritu y así éste la contrapone a sí mismo; por otra parte el espíritu es individuo viviente, y la vida es su cuerpo; en fin, por otra parte esta unidad del espíritu con su corporalidad viviente se ha generado del espíritu mismo, para formar el ideal.¹³²”.

Lo que encontramos en este nivel es pues una relación que constituye en simultaneidad la expresión y lo expresado y cuyo ser no es más que esto, pura actividad que se forma formándose.

Ahora bien, la Idea se tiene, necesariamente, que disgregar en una multitud de apariencias por la siguiente razón: sabemos que para Hegel en el autoconocimiento de la Idea lo que tiene primacía es el saber conceptual, porque en el elemento del pensamiento la Idea no se enfrenta a una exterioridad que le opone resistencia, sino que el pensamiento no tiene que nada más que ver que con sus propias determinaciones. Dando esto por supuesto, es decir, que la materia opone su resistencia al espíritu y puesto que el ser de la materia, como hemos visto, es ser pura exterioridad, entonces el espíritu no puede sino permanecer en esta oposición indefinidamente. Es decir, al no encontrarse la Idea en su propio elemento y tener que hacerlo, es decir, crearlo para aparecer como Ideal, no puede sino multiplicar los modos de configuración para llegar a su adecuación consigo, es decir, “fantasear” su

¹³¹ G W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, p. 218.

¹³² G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto. *La vida*, p. 672.

unidad. Visto desde el punto de vista del saber conceptual eso no resulta sino en una progresión indefinida porque el saber de la Idea se ve limitado por los medios que ocupa: materia, cuerpo, artistas, etc. Es por esa razón por la cual existe el arte en una indefinida manera de manifestaciones.

En un punto es posible emprender el análisis de las formas artísticas como una narración de la búsqueda de autoconocimiento de la Idea que lucha por configurar la materia de la manera más adecuada a su ser. De ahí la forma de arte simbólico, que tiene como problema fundamental adecuar la materia al absoluto. Pero, más radical que esa progresión indefinida de lo mismo, es ver que, para ese momento histórico, según Hegel, no había de hecho otra forma de configurar la Idea que como oposición pura, porque la Idea no era otra cosa que esa tensión irresuelta, su contenido no era pues otro que el expresado por su forma. Y eso implica que la Idea o lo absoluto no es sinónimo de perfección incondicionada, sino proceso mismo de constitución, es decir, la Idea es la inadecuación misma que crea su propia unidad.

Desde esta perspectiva, la dialéctica de las formas artísticas no es una dialéctica que trate de imponer un esquema de oposición externo a las concreciones históricas y sensibles de la idea, sino más bien la historia de los errores mismos de la Idea, de sus fallas¹³³.

Pero es precisamente hasta cierto punto de la historia del arte que es concebible en una narración de este tipo. Con ello se mienta el carácter pretérito del arte. Y es que, para la última fase de la dialéctica del arte, la forma romántica o lo que aparecía como una lucha irresuelta en el arte simbólico, se convierte en la fuente de su liberación y producción¹³⁴. Como dice el profesor Escalante, “Esta etapa de equilibrio se rompe con el

¹³³ Esto rebate asimismo un alegato análogo, a saber, que Hegel impone sobre la realidad el concepto, fuerza el hecho al pensamiento. Pero, en realidad, no puede haber ampliación del concepto sin que haya o se de una ampliación de la experiencia. Por ello, en una versión temprana de la Enciclopedia, dice claramente, “Las ciencias, conforme a su modo de conocimiento, son empíricas o puramente racionales. Ambas consideradas de manera absoluta, deben tener el mismo contenido. La meta del anhelo científico es elevar lo sabido de manera meramente empírica a lo siempre verdadero, asumirlo en el concepto, convertirlo en algo racional y, de esta manera, incorporarlo a la ciencia racional.” G. W. F. Hegel. *Enciclopedia filosófica para el curso superior*. §8

¹³⁴ Una constatación más de este movimiento puede decirse de la teoría hegeliana del signo, que justamente muestra cómo el signo se libera de su soporte material para encarnar una significación autónoma. Por apasionante que sea el tema no puedo detenerme en ello, pero son estimulantes las sugerencias del Dr.

advenimiento del arte romántico, el cual representa una eclosión de libertad en la que el espíritu, roto el apego a las formas sensibles y al patrón de la personalidad individual que dominó en el arte griego, se despliega ahora desde una plataforma superior.”¹³⁵.

En el arte griego o clásico — la forma más transparente de arte—, sucede que la forma y el contenido coinciden perfectamente. Los griegos, según Hegel, lograron en el arte que la expresión y lo expresado, el significado y la figura, entraran en una armonía insuperable. La figura humana representa la expresión de esta armonía. De lo dicho se desprende fácilmente que esto es así porque la figura humana se plasma a sí misma tal y como es para sí, lo representado no es una alusión, o un símbolo, sino el significado encarnado: “Aquí es por primera vez la figura humana y la forma, ya no usada como mera personificación, de acciones y acontecimientos humanos lo que, como vimos, interviene necesariamente como la única realidad conforme.”¹³⁶

3.2.1.- La (in) finitud del arte

La inadecuación aparece en un primer momento como tensión a superar, pero, al final, se convierte en la libertad del espíritu de darse formas lo más variadas posibles. “La primera [la forma de arte simbólica] obedece a los rasgos de inmediatez que caracterizan todo comienzo en la dialéctica hegeliana, la segunda [la forma romántica], por el contrario, representa la diferencia ya sin inmediatez: si en el símbolo la diferencia entre figura y contenido se deduce de la inadecuación entre ambos, en la forma de arte romántica tal inadecuación está ya asumida, presentándose el contenido interior como superior, como yendo más allá de su siempre insuficiente figura externa.”¹³⁷.

Escalante en torno a la libertad, el signo y el arte en su artículo sobre el papel del lenguaje en la estética de Hegel, a dicho artículo remito al lector. Evodio Escalante. “El papel estructurador del lenguaje en la estética de Hegel”, en *Estética y fenomenología en Hegel*, Carlos Oliva (Comp.).

¹³⁵ E. Escalante, *Op. Cit.* p. 35

¹³⁶ G. W. F. Hegel. Lecciones sobre la estética. Pág. 353.

¹³⁷ Domingo Hernández. *La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel*. Daimon revista de filosofía. Ed. Universidad de Murcia, núm. 14, (1997), p. 61.

Podemos citar aquel comienzo del arte que Hegel ubica en la religión de Zoroastro, a saber:

“Por el contrario, si la conciencia abandona la identidad inmediatamente intuita entre lo absoluto y su ser-ahí exteriormente percibido, entonces se nos plantea como determinación esencial la *escisión* de los dos lados hasta aquí unidos, la lucha entre significado y figura, que incita inmediatamente el intento de cicatrizar de modo *fantástico* la brecha mediante la conformación recíproca de lo separado. Es con este intento que surge la necesidad del arte propiamente dicha.”¹³⁸.

En otras palabras, el arte funge como la mediación (irresuelta y por ello productiva), entre la Naturaleza, el Espíritu y la Idea. Por un lado, la Naturaleza como ser ahí presupuesto por el espíritu, como un mundo “dado”; por otro, el espíritu, como medio para la configuración del mundo (o como posición del presupuesto); y por último, la Idea como aquello que se realiza en el mundo. El arte transforma la objetividad presupuesta como independiente en propiedad del espíritu en tanto que la trasforma para sí (pone el presupuesto) y, de este modo la Idea se conoce y se crea sí misma partiendo de la exterioridad. Este movimiento puede formularse en sentido inverso; la Idea se produce a sí misma como Ideal en el mundo fenoménico, a través de su propia actividad como espíritu en el elemento de la naturaleza. En cada caso, no hay una esencia que simplemente “aparezca” sino que la esencia misma se conoce en el retorno desde su exterioridad.

Este componente permite y distingue la propuesta de Hegel en tanto que nos permite pensar el proceso de producción artística como eso, un proceso que se inicia con la Idea y “termina” con la Idea. “La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar su existencia [de la idea absoluta]; el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada; la filosofía tiene el

¹³⁸ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, pág. 247

mismo contenido y el mismo fin que el arte y la región; pero es la manera más elevada de comprender la idea absoluta, pues su manera es la más elevada de todas, el concepto.¹³⁹”

Esto podría ser caracterizado como un silogismo estrictamente dialéctico, en el cual el sujeto, que es la idea, tiene como término medio el arte y como predicado el ideal. Ahora bien, la dialéctica se cierra cuando comprendemos que el sujeto, el medio y el predicado son la idea misma, que se conoce en su mediación.

Ya hemos visto el papel determinante de esa brecha como concepto diferencial de las modalidades de realización de la conciencia. En la *Estética*, Hegel concluye en la comedia, pero en realidad esa infinitud de riqueza artística se ha liberado de la tarea de conciliar una oposición que sólo al final de un proceso se muestra como absurda, pero sólo al final. “El artista está con ello por encima de las determinadas formas y configuraciones consagradas, y se mueve libremente para sí, independientemente del contenido y del modo de intuición en que antes estuvo lo sagrado y eterno ante los ojos de la conciencia,”¹⁴⁰

“Lo que en la presuposición era un originario, ahora en la causalidad, por medio de la relación con otro, se convierte en lo que él es en sí; la causa produce un efecto, y lo produce precisamente en otra sustancia; ella es ahora potencia, en relación con otro; aparece, por lo tanto, como causa, pero es tal sólo por este aparecer.”¹⁴¹ Una causa que se produce a sí misma como causa a través del aparecer de su efecto. La manifestación de la idea como ideal es, simultáneamente, el surgir de la idea como idea, de la idea entendida como la unidad de lo real-racional, pero el arte lo expresa sensiblemente, es decir, a través del arte la conciencia experimenta no sólo un goce inmediato o un placer desinteresado, sino que se manifiesta la razón en el mundo como razón sensible y, por ello, patente a la propia conciencia.

¹³⁹ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto. *La idea absoluta*., p. 725.

¹⁴⁰ G. W. F. Hegel *Lecciones sobre la estética*, pág. 443.

¹⁴¹ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Libro III. La doctrina del concepto, *Del concepto en general*., pp. 512-513. Tr. R. Mondolfo.

Por ello, no se trata sólo de una creciente racionalización del arte, sino que es sólo racionalmente que podemos entenderlo puesto que nosotros estamos al final del proceso. Y es por ese motivo que Hegel anuncia que para nosotros, que hemos pasado por la historia de la oposición del arte, ya no podemos entenderlo ni vivirlo de la misma manera. No es sólo que ya no exista una religión del arte, donde lo absoluto aparece como absoluto, sino que para nosotros el absoluto como divinidad exterior al mundo se torna consustancial a éste¹⁴². No hay ya un más allá qué configurar, el mundo mismo es el mundo del absoluto. “Lo que él dice [Hegel], es que el arte ha dejado de funcionar como filosofía; ello puede hacerlo sólo en tanto que la filosofía es una visión mítica del mundo (mythical world view) capaz de representación (rendering) poética y artística, ejemplificada por Hegel en la mítica griega y en la mítica cristiana medieval. Él dice, en segundo lugar, que la comprensión filosófica del arte no es artística, sino lógica, y que como tal, la estética filosófica no es una receta para fabricar arte.”¹⁴³.

Pero nuevamente, esto no quiere decir que ya no haya oposiciones, sino que las oposiciones no se expresan de la misma manera. Concretamente en el arte, la oposición permite su desarrollo autónomo, hasta el punto en el cual, hoy, el arte mismo se cuestiona su propia esencia, su valor y su función. El arte, al darse cuenta de que no hay adecuación plenamente compatible con el absoluto en tanto que racional, sino que sus productos siempre resultan unilaterales, por esa misma razón puede y de hecho se expresa el arte en las formas más variadas. En una palabra, el arte hace de esa inadecuación el motor de su

¹⁴² Por ello es que me parece que el Dr. Evodio Escalante no acierta al núcleo de la argumentación hegeliana sobre el “el carácter pretérito del arte”. En su artículo titulado “El papel estructurado del lenguaje en la estética de Hegel”, el Dr. delimita la enunciación hegeliana al círculo de los filósofos, lo que, evidentemente, le resta fuerza al enunciado. Más bien, habría que situar en primer lugar que la muerte del arte es un fenómeno que ocurre dentro del arte mismo, es decir, desde el arte muere el arte mismo entendido como medio de la expresión religiosa y, por ello, es que para los pueblos occidentales el arte ya no se vive de la misma manera. Además, creo que cuando en ese mismo artículo se afirma como contra argumento el interés actual por las obras de arte los precios estratosféricos y las multitudes que acuden a las galerías de arte, se olvida que son justamente esas prácticas las que confirman una actitud profana frente a la obra, es decir, sí provoca interés (y Hegel es el primero en afirmarlo) lo que ya no provoca es la reverencia religiosa y la contemplación del absoluto como culto o religión.

¹⁴³ Gustav Mueller, *The Function of Aesthetics in Hegel's Philosophy*, p. 4.

producción; lo único que queda después del arte, es más arte¹⁴⁴. “Esto constituye el tipo fundamental de la forma artística romántica, por la cual, puesto que su contenido exige, debido a su libre espiritualidad, más de lo que la representación (*Darstellung*) puede ofrecer en lo exterior y corpóreo, la figura deviene una exterioridad más indiferente, de modo que el arte romántico reintroduce, por tanto, la separación entre el contenido y la forma desde el lado opuesto a lo simbólico.”¹⁴⁵. Arte desencantado con el anhelo del absoluto como figura externa y firme, pero arte infinitamente vivo y productivo.

Lo que aparece exteriormente ya no puede expresar la interioridad, y cuando sin embargo es todavía llamado a hacerlo, no recibe sino la tarea de patentizar que lo externo es el ser-ahí insatisfactorio y debe remitir a lo interno, al ánimo y al sentimiento, como al elemento esencial. Pero, ahora bien, precisamente por eso el arte romántico deja que la exterioridad se difunda también por su parte libremente para su a su vez, y a este respecto permite a todo y cualquier material, hasta las flores, los árboles y los más comunes utensilios domésticos, entrar sin obstáculos en la representación incluso con la contingencia natural del ser-ahí.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Para una breve cartografía de las más disparatadas interpretaciones de Hegel, véase, por mera curiosidad, el artículo de Gustav Mueller, “*The Function of Aesthetics in Hegel’s Philosophy*”.

¹⁴⁵ G. W. F. Hegel. *Filosofía del arte o Estética*, p. 223. Aquí propondría una hipótesis futura que, me parece, podría ser una vía estética-analógica de explicación de la diferencia precisa entre el entendimiento y la razón en Hegel. Según se lee en las Lecciones de Estética, el entendimiento es especialmente “propenso al símbolo y a la alegoría, dado que separa imagen y significado, y destruye con ello la forma artística, con la cual nada tiene que ver esta explicación simbólica, que sólo quiere extraer lo universal como tal”. Pág. 232. Ahora bien, si, como apuntamos, el arte romántico se basa en la misma oposición de inadecuación entre significado y significante pero desde la perspectiva inversa (como solución y no como problema), entonces, por analogía, podríamos proceder a preguntar por la naturaleza de la razón desde la perspectiva de la comprensión de la obra de arte. Es decir, suponiendo la siguiente relación: el entendimiento es al símbolo lo que la razón es al signo en cuanto tal. Y esto, bien visto, nos lleva a implicaciones importantísimas sobre la tesis del fin del arte. Pero eso es texto aparte.

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, pág. 388.

3.3.- *El artesano de Dios*

En la Enciclopedia, Hegel expresa lo anterior en una fórmula muy poco atendida para la clarificación del papel del arte en el sistema:

“Pero en tanto la libertad sólo llega hasta el pensar, la actividad grávida de esta riqueza que habita en su interior, la *inspiración* del artista, es como un poder extraño en él, como un *pathos sin libertad*; incluso el *producir* tiene en el artista la *forma* de la inmediatez *natural*, se atribuye al *genio* en tanto este *sujeto particular*, y es a la vez un trabajar que se realiza con entendimiento técnico y se ocupa de exterioridades mecánicas. *La obra de arte es igualmente, por tanto, obra del libre albedrío, y el artista es el artesano del dios.*”¹⁴⁷.

Lo anterior resume de manera muy precisa la relación entre la Idea y la conciencia humana, por cuanto la primera sólo se realiza a través de ella. Ante esto, la conciencia que no sabe de sí como espíritu, se comporta como un impulso ajeno, mediado sin embargo por la técnica individual que, de esta manera, permite la relativa presentación de lo absoluto. Pero en un sentido más radical, habría que tomar la última frase del párrafo en toda su ambigüedad. A saber, el artista no sólo decide en última instancia la técnica particular de su figuración, sino que recae en él la formación sensible del absoluto. Y por ello, el artista no es sólo el artesano de dios en el sentido de ser el artesano a su servicio, movido por fuerzas ajenas, sino que en la obra se configura lo absoluto como autoconciencia.

En palabras de Hegel: “Y no es que estas representaciones y doctrinas estuviesen ya dadas antes de la poesía en modo abstracto de conciencia como proposiciones religiosas y determinaciones del pensamiento generales, y luego hubiesen sido revestidas de imágenes por los artistas y orladas exteriormente de ornamentos poéticos, sino que el modo de producción artística era el de que lo que en ellos bullía aquellos poetas sólo podían elaborarlo en esta forma del arte y la poesía.”¹⁴⁸ Por ello, es que el arte siempre es adecuado

¹⁴⁷ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp., 583-584. §560. El último énfasis no aparece en el texto.

¹⁴⁸G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, pp. 78-79.

en su forma y contenido en su propio e inmanente tiempo histórico, aunque no lo sea para nosotros, que estamos al final del proceso.

Ante esto se levanta una pregunta obvia y es que, ¿si la forma es forma de contenido en el arte, con qué pauta puede medirse su inadecuación al Ideal?, ¿no introduce Hegel, subrepticamente, un criterio unilateral para el enjuiciamiento de la tensión entre espíritu y sus productos, es decir, un criterio trascendente que deja de juzgar a la cosa por la “cosa misma”? O, planteado de modo preciso, si a cada forma históricamente concreta de arte le corresponde la Idea tanto en contenido como en forma, en qué sentido se puede afirmar que la Idea no se ha adecuado a su propio, inmanente contenido, si el contenido está dado por ella, así como la forma?

Desde el punto de vista de la obra en su tiempo, evidentemente el criterio es, en efecto, unilateral, puesto que se ubica en un plano allende su concreción histórica, es decir, se juzga la adecuación entre forma y contenido en la obra más allá de su circunstancia, que le da sentido. Hay dos alternativas: o bien aceptamos que ese criterio es trascendente y, por tanto, hacemos de la posición de Hegel la típica imagen del pensamiento que se coloca por encima de toda particularidad y juzga desde “el absoluto” (entendiendo por ello una especie de visión ultramundana del mundo); o bien, nos remitimos al criterio hegeliano de la identidad de lo singular y lo universal. Ya hemos visto esta relación en el concepto de originalidad. Así como el artista hacía suyas las leyes universales de los géneros como algo propio, es decir, como el sujeto particular en el cual cobran realidad esas leyes en la producción particular de la obra, de modo que esas leyes no se muestran ya como rígidas imposiciones arbitrarias, sino como objeto que cobra sentido sólo por lo particular y en ello se mantiene.

La concepción religiosa, como p. ej., la egipcia, se inventa entonces determinadas figuras externas, ídolos, construcciones colosales, cuyo tipo permanece fijo y, en la tradicional igualdad de las formas y las figuras, deja un amplio margen para el desarrollo de una habilidad continuamente creciente. Esta destreza manual para lo peor y lo grotesco debe darse ya antes de que el genio de la belleza clásica transfigure la destreza mecánica en perfección técnica. Pues sólo cuando lo

mecánico ya no plantea para sí ninguna dificultad, puede el arte proceder libremente al desarrollo de la forma, donde entonces el ejercicio efectivamente real es al mismo tiempo un desarrollo que está en estrecha relación con el progreso del contenido y de la forma.¹⁴⁹

De la misma manera, Hegel no asume el lugar del absoluto, sino de su propio tiempo histórico, bajo el cual juzga las obras del pasado, y es por ello mismo por lo que puede anunciar el carácter pretérito del arte, asumiendo, por un lado, la propia posición histórica pero, por otro, haciendo de lo universal (en este caso el Ideal) un concepto que sólo adquiere realidad de esta manera, particularizándose, asumiendo que es sólo a través de lo particular como eso universal se hace real.

Es así que el arte vuelve, después de su “muerte”, como arte regenerado por el espíritu, en el espíritu que se sabe libre, en las autoconciencias que dependen sólo de sí mismas para crear un mundo suyo. El dios trabaja en el artesano que le da vida— o nosotros. La forma entonces será liberada y de la misma manera el contenido: ambos libres para sí.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 324-325

Conclusiones

La proposición A) de esta tesis propuso pensar el entramado del Ideal, el espíritu, la naturaleza y la Idea. El cual puede sintetizarse así: El *ideal* es la manifestación sensible de la *idea* que se configura en la *naturaleza* a través del *espíritu*. Espíritu y naturaleza son aspectos de la idea, por lo tanto, el ideal es la configuración de la idea misma. La proposición B) enunció la dialéctica de la forma y el contenido. Ello, como se ve, está en estrecha relación con A) puesto que la forma configurada en la obra corresponde a su contenido, ya que la idea se configura a sí misma, esto es, la adecuación entre forma y contenido o su inadecuación, son producto de la idea misma en un tiempo histórico determinado. Tiempo que no puede reducirse a alojar las copias de la idea, sino que le da realidad a la idea misma. Por ello C) enuncia que el ideal tiene un estatuto especial en tanto que la idea tiene su realidad en tanto que aparece y es para sí en el espíritu. El privilegio del ideal, consiste, por un lado en la verdad de A) en tanto que unidad de espíritu, naturaleza e idea; por otro, en que la forma y el contenido son plenamente compatibles en la obra. Si el arte tiene un defecto, éste es a causa de aquello que le da el impulso creativo, la oposición y la resistencia de la materialidad.

Para lo anterior, se intentó mostrar que la idea no es, en Hegel, una idea *de algo*, pero tampoco es una idea en sentido regulativo, como la entendió a su vez Kant. La idea, se dijo, consiste en la unidad de las determinaciones que hacen inteligible la realidad, en el entendido de que son la consistencia misma de lo real. Es decir, la idea supone la demostración de la identidad de ser-pensar. Pero a la idea le hace falta el elemento sensible, la aparición en el mundo.

El aparecer de la idea como forma sensible es el ideal, es decir, como arte. Se intentó establecer, a partir de esa premisa, que la idea adquiere realidad en su actividad como manifestación y que, por tanto, no subyace como arquetipo copiado o modelo intemporal plasmado por el artista en la obra; antes bien, no precede a su concreción histórica. Ello hizo aparecer el problema de determinar cómo sería posible la identidad de

forma y contenido en la obra, en tanto que la esfera del arte misma no es la forma más verdadera de expresión de la idea, como lo sería la filosofía o el concepto. En una palabra, ¿cómo es sostenible, al mismo tiempo, que el ideal sea perfectamente adecuado en su concreción en la obra y que la expresión más adecuada sea, sin embargo, conceptual? O en otros términos ¿no es la filosofía la forma más adecuada de la idea, en el sentido de que su forma (el concepto) coincide con su contenido (la razón)? ¿No es cierto que la incompatibilidad que existe entre la idea y la obra es justamente lo que permite el despliegue de una multiplicidad de formas artísticas? A ello contestamos que es posible pensar ambas cosas al mismo tiempo partiendo de un supuesto, a saber: la distinción entre la reflexión sobre el ideal y la experiencia misma del ideal. Es decir, distinguiendo entre el curso histórico del arte en el cual los pueblos se reconocen a sí mismos, y la reflexión filosófica o conceptual sobre la manifestación del arte. En sí, el concepto es superior al arte, pero para sí, el arte no es necesariamente inferior a la ciencia.

Así, nos dimos a la tarea de destacar qué función cumple el espíritu en la manifestación de la idea. Lo que nos llevó a fijar el papel de la conciencia como el momento en el cual la idea se conoce a sí misma o es para sí. De este modo distinguimos tres niveles para entender el espíritu en Hegel; como actividad humana, como autoconciencia de la idea y como problema epistemológico. Por ello, se hizo un breve recorrido para mostrar la relación entre la naturaleza y la idea ya que, dado que el espíritu es quien finalmente produce el arte, entonces tiene que explicarse qué relación guarda el espíritu con la idea.

De esta manera intentamos explicar cómo la naturaleza viene a ser, en principio, la mediación entre el espíritu y la idea. En el sentido de que el espíritu transforma la materialidad de la naturaleza para espiritualizarla en un proceso de creciente desmaterialización. Con ello, en fin, procedimos a determinar en qué consiste el concepto de ideal en Hegel y su relevancia para poder explicitar cómo opera en la esfera del arte. Para ello, intentamos entrelazar algunos conceptos de la *Fenomenología del espíritu* y develar la lógica que subyace al concepto de ideal.

Finalmente, es posible extraer algunos desarrollos posteriores y algunas consecuencias de nuestro planteamiento, mismos que, al quedar fuera de la cadena argumentativa, tendrán que ser sólo esbozados a continuación.

Si bien la antipatía hegeliana por los prólogos es de sobra conocida, quizá más enigmática sea su actitud frente a las conclusiones. Cuando Hegel concluye la *Fenomenología del espíritu*, lo hace citando uno de los versos más extraños de Schiller y sintetizando el camino de la conciencia. Cuando concluye la *Ciencia de la lógica*, lo hace sintetizando el recorrido lógico en unidad con el sistema y su método. Si la conclusión debe ser la conclusión de un silogismo, es comprensible que Hegel tenga un mayor gusto por los cierres, pues se desprenden “de la cosa misma”. Lo que —claramente— no ocurre con el prólogo, el cual se *ante*-pone al desarrollo del concepto, es decir, constituye su momento abstracto. Bien vista, esta actitud es más bien paradójica. Porque, por un lado, el *pró*-logo *pre*-supone el desarrollo, pero la conclusión lo *pone*, es decir, lo muestra *en tanto que desarrollado* y con ello se pone también la conclusión como *conclusión*.

Pero, ¿no es cierto que el fin, en Hegel, es a su vez comienzo? Esto es, el fin *post*-pone el *pró*-logo de una nueva esfera, ¿no es la conclusión, por tanto, un nuevo *pró*-logo?

La conclusión, como posición del presupuesto, no es nunca la manifestación de un contenido “oculto”, ni siquiera la efectividad de una potencialidad, el develamiento de lo velado o incluso la actualidad de alguna virtualidad. La huella del esencialismo no es aplicable en Hegel, porque la esfera de la esencia es un momento de la reflexión y no el todo verdadero. ¿Qué es *concluire*, en su concepto?

Cualquier lector medianamente atento de las obras sistemáticas de Hegel sabe que el inicio y el final de la obra coinciden. Hay un retorno al inicio, a la inmediatez. Pero esta inmediatez es y, al mismo tiempo, no es la misma. Es la misma, porque es el mismo punto de partida, pero no es la misma porque el concepto ha penetrado la conciencia, y ésta no puede tomar la misma actitud que al inicio. La rememoración, más bien que la síntesis, constituye la fase del desarrollo que vuelve sobre sí, es la repetición que produce una

diferencia¹⁵⁰. “Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo.”¹⁵¹. Asimismo, la rememoración o la *er-innerung* es un ir dentro de sí, es un movimiento de asimilación de lo acontecido. Pero la memoria, para Hegel, tiene el sentido de una apropiación de lo rememorado, es decir, de la suspensión de lo inmediato, que es transformado en universal, en propiedad de la conciencia, “Tal como primeramente [lo hacía] la intuición, recordando, la inteligencia pone el contenido del sentimiento en su interioridad, en su propio espacio y en su propio tiempo.”¹⁵². El rememorar, por tanto, es un escalonamiento necesario del concluir, porque es el traer a sí mismo, en el propio tiempo, lo ya acaecido.

Lo ya acaecido, como concluir, es poner el pre-supuesto del *pró*-logo, que a su vez es un nuevo pos-poner. El pos-poner es pre-suponer, mediado por el poner. ¿Qué es poner? Si el pre-suponer es lo afirmativo, el poner sería entonces lo negativo, pero no lo negativo en general, sino la negatividad propia del presuponer. ¿Por qué? Porque si se abstrae el presuponer del poner, entonces nos queda una determinación vacía, puesto que el pre-supuesto implica ya lo puesto pero que no ha sido puesto, aún. Pero lo puesto es la negación de lo presupuesto, y sin embargo, son coexistencias inseparables. Si esto es así, si el presuponer lleva en sí su propia negación, entonces la posición es la negación del presuponer mismo y con ello, la negación de la posición. Negación de la negación: negatividad que se refiere a sí. Si la negación se relaciona consigo, entonces se niega la propia negación, esto es, la posición niega la presuposición negándose a sí misma, o inversamente, la presuposición se niega a sí en la posición que se niega a sí misma como negatividad porque es *su* propia negación.

“La referencia de lo negativo a sí mismo es pues su retorno a sí; es inmediatez, en cuanto asumir lo negativo; pero inmediatez sola y sencillamente como esta referencia o

¹⁵⁰ Cfr. Con el artículo de C. Malabou. *Who's Affraid of the Hegelian Wolves?*

¹⁵¹ G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu.*, p. 473.

¹⁵² G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*, p. 494. §452.

como retorno desde algo; con ello, inmediatez que se asume a sí misma.”¹⁵³. La posición como negación de sí es pre-suponer, porque se pre-supone como posición en el instante exacto en el que se pone. Es decir, si el poner es negación que se refiere a sí, entonces se relaciona consigo misma, pero para relacionarse consigo misma tendría que pre-suponerse en la actividad misma de ponerse. El poner, para ponerse, necesita pre-suponerse. Pero el pre-supuesto sólo es pre-supuesto en tanto que se ha puesto lo puesto.

De lo anterior se sigue, por tanto, que el prólogo, como presupuesto, sólo surge como en verdad es, en tanto que conclusión. La conclusión, en este sentido, es la negación que se niega a sí misma pero que, por ello, se presupone como conclusión, y la figura de la presuposición es, como vimos, el prólogo. Ahora bien, si la conclusión sólo surge en la vuelta a sí misma es necesario que haya una repetición, por ello el prólogo y la conclusión coinciden. Son esencialmente lo mismo. O la verdad del prólogo es la conclusión.

Todo este rodeo, que parece un juego dialéctico, tiene un sentido: aquello que hace que una conclusión tenga sentido no es sino el camino mismo que le da lugar, el movimiento que crea sus propias condiciones para darse sentido. No hay un algo detrás ni una finalidad que no sea el movimiento mismo. Y a su vez, la conclusión no es sino el inicio de un nuevo movimiento, que se despliega en otra dirección y que tiene a la conclusión como supuesto y en suma, compone un *pos*-puesto para un nuevo *pró*-logo. Cuando se pregunta quién pone las determinaciones del objeto, si el sujeto o el objeto mismo, sólo puede responderse: sólo hay un objeto presupuesto como puesto por sí en la medida en que el sujeto lo pone así, e inversamente, el sujeto pone las determinaciones del objeto en la medida en que presupone un objeto por poner. Se ve claro que ambas cosas son inseparables y simultáneas, lo que nos sumerge en un pensamiento que asume pero va más allá de las esencias fijas.

El ideal, como realización en la apariencia de la idea, tiene el mismo sentido. La idea, como vimos, no es una esencia fija detrás de las apariencias; la idea misma se configura en su aparecer. Este aparecer unifica y reconcilia el aspecto natural o exterior de la idea, la

¹⁵³ G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica.*, p. Libro III. La doctrina de la esencia. *La reflexión ponente.*, p. 448. Tr. F. Duque.

cual, por ser exterioridad, no puede salir de su inmediatez. Siendo plenamente consecuentes con la lógica de Hegel, el arte no puede ser sino una forma de la *reflexión* o de los conceptos relacionales, y no un aspecto especulativo porque el arte se mantiene en el régimen de la exterioridad, sigue enfrentándose con la naturaleza para seguir siendo arte. A diferencia de la filosofía, la cual no necesita “violentar” su objeto, porque su objeto es el pensamiento mismo. El pensar que se piensa se mantiene por eso en su elemento, su forma y su contenido coinciden. Pese a ello, no puede dejar de preguntarse: *¿arte para qué?*

Si el recuerdo trae lo recordado al tiempo del propio pensamiento, no podemos sino servirnos de Hegel para pensar nuestra actualidad. Es cierto que el desencanto del arte parece invitarnos a dejar de lado precisamente la cuestión por el arte. Las formas difusas, la autodestrucción de la obra, la fugacidad de la imagen o la instantaneidad de la presencia, parecen signos de lo que no puede ser pensado, por ser efímero. Si tomamos la lección de Hegel, estas formas no hablan sino de nosotros mismos, y en todo caso, son invitaciones a pensar-nos como actividad, responsables de un mundo que hacemos nuestro.

Las oposiciones, tanto declaradas como veladas, hacia Hegel, han sido muchísimas y gran parte de la filosofía occidental se sigue midiendo en oposición a las tesis de Hegel. Quizá la prisa por abandonar a Hegel no nos ha permitido pensarlo a cabalidad. Hegel estaba consciente de eso, sabía que a un filósofo no se le refuta con un No, sino que sólo la prolongación del pensamiento pone al descubierto sus deficiencias, en función de un Ahora que nos llama a superar (*aufheben*) el momento anterior. Como sabemos, y como se desprende de Hegel, el idealismo consecuente es la apropiación de mundo, no como violencia, sino como Amor Libre¹⁵⁴. Y éste es, finalmente, *pensar*.

El concepto de Amor, en principio, no puede aparecer sino como violencia. Pensar la violencia en Hegel es pensar de igual modo el amor, si prolongamos su pensamiento. La pregunta, por demás obvia, de por qué el amor aparece como violencia puede entenderse

¹⁵⁴ Espero desarrollar más adelante una tesis enfocada exclusivamente al tema del amor en Hegel, así como a desarrollar el concepto de Ideal como *autoproducción* de sentido en la obra. Es decir, si la el Ideal se da forma y contenido en su inmediata configuración externa, entonces en algún sentido la obra se produce a sí misma. Sería interesante interpretar la obra entonces como proceso de autoproducción de sentido, el cual involucra no sólo el componente artístico, sino el elemento histórico y comunitario en la comprensión de la obra de arte, y además un soporte ontológico por el cual acontece el sentido.

desde varios lugares y debe reconstruirse el concepto a partir tanto de los escritos tempranos de Hegel (con un fuerte acento romántico del amor), como con el acento posterior del conflicto en el reconocimiento, como en la *Fenomenología*. Si, como hemos dicho, el amo y el esclavo son figuras de la autoconciencia, entenderemos que el amor tampoco es inmediatamente un fenómeno sólo social, sino una forma de constitución de la autoconciencia. Pero la formación de la conciencia no es algo dado, es un proceso que a veces conduce por el camino de “*la duda y la desesperación*”. Si bien el amor no es (siempre) una lucha a muerte, sí es, como modo del reconocimiento y la autoconciencia, un enfrentamiento con lo otro, lo diferente, pero que es parte esencial de la conciencia.

Para nosotros, o *en sí*, lo que aparece como violencia no es sino el camino necesario para la unidad de la conciencia en el otro; *para sí*, o para la conciencia, es un desgarramiento al interior de su ser porque es *otro* el que se le opone, el cual, por su sola presencia, atenta contra su inmediatez, contra su unidad, que se expresa primariamente como deseo. Por ello es que el amor “no es más que [el hecho de que] la conciencia se olvida en otra conciencia, deja perecer en ella su personalidad y precisamente al hacerlo se encuentra a sí misma, se posee a sí misma. En tanto el espíritu, de este modo inmediato, está como un proceso donde la conciencia singular se halla en otra distinta, y en esa otra, por medio de su tarea, se tiene a sí mismo en la unidad con ella, esto es lo que llamamos amor. Ello es la belleza espiritual como tal.”¹⁵⁵.

Lo anterior nos lleva a una de las más apasionantes paradojas en Hegel, y es que desde la comprensión hegeliana de lo romántico, como instauración del sujeto particular, dueño de sí, en toda su contingencia, el amor se vive de una forma completamente distinta. El amor, como amor “romántico”, establece una relación abstracta entre dos individuos. El objeto del amante no es ya una sustancia ética universal, el Estado, la familia o la comunidad, sino que lo amado es la figura contingente de una singularidad puramente personal, un individuo. “El amor romántico adolece de contingencia; lo que constituye el interés no es un objeto universal que-es-en-y-para-sí, no es familia o matrimonio sino esta persona singular que, en efecto, vale como la única, pero que sólo es la única para cierto

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel. *Filosofía del arte o estética*, pág. 323.

sujeto, mientras que otros no la encontrarían así.”¹⁵⁶. Si reformulamos el argumento desde el punto de vista del *reconocimiento*, se desprende lo siguiente: si el amor romántico tiene por objeto amado un sujeto singular y contingente, pero al mismo tiempo ese objeto asegura la unidad de la conciencia en el sentimiento — y sólo en ese nivel—, entonces puede deducirse que el amor es la experiencia de la *unidad de la contingencia y la necesidad*.

Es decir, la conciencia vive como necesario un proceso de enamoramiento que, por su objeto, es contingente. En una palabra, el sujeto experimenta, (en el fuerte sentido de la experiencia según Hegel), que su vida y su identidad se ve perturbada por la alteridad y por ello es, *para sí*, completamente necesario el objeto amado, y sin embargo, el sujeto amado es, *en sí*, absolutamente contingente. El amor es, por tanto, contingente, pero se vive como algo absolutamente necesario. El amor sólo tiene la forma de la necesidad, así como la libertad la forma de la necesidad. “Concederle en cada caso la preferencia absolutamente sólo a una [amada] y sólo precisamente a ésta es por tanto un mero asunto privado del corazón subjetivo y de la particularidad o peculiaridad del sujeto, y la infinita obstinación en encontrar sólo precisamente en ésta su vida, su conciencia suprema, se evidencia como *un infinito arbitrio de la necesidad*.”¹⁵⁷

Desde otro punto de vista, el amor involucra el aspecto estético-metafísico de la oposición entre la Idea y la Naturaleza. Lo que en principio aparece como una lucha por la certeza de la razón en el mundo, más tarde se descubre como una relación de la Idea consigo misma. Arriba expresamos esto diciendo que el espíritu ya no necesita intervenir a la naturaleza para reconocerse, sino que se sabe como la verdad de ella, y con ello, puede *dejarla ser*... pues sabe que él es su verdad y en eso estriba su libertad. Por lo tanto, atentar contra la naturaleza es atentar contra sí. El Amor es por tanto, un dejar ser, porque tiene la certeza de sí en lo otro, pues lo otro es esencial a la propia conciencia. “Si lo interno es autónomo para sí, autoconciencia del espíritu, entonces la exterioridad cae del otro lado,

¹⁵⁶ *Ibíd.* pág. 345.

¹⁵⁷ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, pág. 417.

como algo subordinado; pero ya que el espíritu es libre para sí, deja también a lo otro libre, el espíritu libre deja también a lo otro libre.”¹⁵⁸.

De esta indagación pueden aún extraerse más consecuencias. Una de ellas, es que nos permite entender, más allá de la propia filosofía de Hegel, algunos problemas dentro del campo estético y metafísico.

En primer lugar, diríamos que permite entender la obra como totalidad, es decir, como un conjunto relacional de elementos que conforman el sentido de aquella. Por ejemplo, si nos enfrentamos con una obra mural, digamos, del muralismo mexicano del siglo XX, podemos entender que su sentido se funda, por un lado, en la transformación de la materia como apropiación espiritual (o cultural, diríamos); por otro, en su relación con una comunidad histórica concreta que se comprende a sí misma (como lucha de clases) en la producción de arte y, también, o más bien por ello mismo, comprendemos el estatuto especial que adquiere dentro del conjunto de los objetos, esto es, logramos responder por qué la obra de arte no es un objeto más, sino un objeto privilegiado, ya que, como vimos, el arte aparece como la apariencia en cuanto tal de la idea, de lo divino en el mundo.

Como se ve, la dialéctica de la forma y el contenido es perfectamente congruente en el caso mural: la forma, como exposición espiritual plasmada en la materialidad, como intervención de la naturaleza, coincide con su contenido, a saber, la apropiación del espíritu para sí mismo en la exterioridad. Al ser considerada como idea que aparece, o ideal, entendemos que la obra opera una “reducción” de la cotidianidad, y se instala de golpe en los intereses de un pueblo.

Por otro lado, que a conveniencia llamaremos lado subjetivo, nos permite entender el lado creativo de la obra. Es decir, desde el punto de vista de la obra como proceso relacional, podemos comprender que la producción artística, desde el autor o el artista, es justamente el resultado de un proceso creativo. Esto significa que la obra para el artista no es un modelo preexistente en su imaginación sino un producto que se constituye en su producción misma. Esto es, que la obra no precede a su realización, sino que se configura a

¹⁵⁸*Ibíd.*, pág. 323.

lo largo de todo el proceso de su creación. Si esto es así, si la obra no es una copia, de la realidad o de un producto solamente imaginario, entonces el sentido de la obra no está en su referencia, sino en su experiencia. Esto quiere decir, pues, que el sentido acontece en la experiencia que se hace de ella, lo que involucra al mismo tiempo al espectador. Es decir, la obra está producida para tejer su sentido, no sólo en su creación o en el resultado, sino en la contemplación activa de ella. Ello se funda sobre el argumento de que la obra es producto del espíritu, es decir, de la actividad humana como totalidad, *i.e.*, se dirige *por* el espíritu *para* el espíritu. De hecho, para Hegel, la producción de una obra es el olvido de la propia subjetividad, no es “la expresión personal”, confesa o inconfesa, del artista. Para entender esto puede echarse mano de los análisis particulares de arte que Hegel produce a lo largo de sus *Lecciones sobre estética*. Por ejemplo, basta una mirada atenta a la lectura que Hegel hace de Aquiles para comprender que su sentido artístico se funda en una “multilateralidad” de relaciones:

En Homero, vemos cada uno de los caracteres simples en todo un conjunto de determinaciones; Aquiles es el más valiente, el más joven, pero no por eso carece de otros aspectos: ama a Tetis, su madre, a su Briseida, recuerda con tierna emoción a su anciano padre, manifiesta el más hermoso afecto a su viejo criado, es el amigo más íntimo, alguien respetuoso con los acianos. Es, además, cruel y vengativo, aunque también blando, como cuando al visitarle el anciano Príamo le tiende ingenuamente la mano que le ha matado al hijo. Aquiles no es, por tanto, lo abstracto de una pasión singular, como tampoco Agamenón, Diomedes y Héctor; son caracteres vivos. Esta multilateralidad engendra vitalidad en la exposición del epos.¹⁵⁹.

Se diría que esta multilateralidad de *pathos*, como potencias espirituales, pone la base de un análisis, en sentido propio, patológico del arte, es decir una *patológica del arte*. De esta manera, con base en las relaciones que funda un personaje literario, escultórico o pictórico, Hegel abre una comprensión del arte fundada en las conexiones que la obra mantiene con una totalidad de aspectos éticos, políticos, históricos y estéticos.

¹⁵⁹ G. W. F. Hegel. *Filosofía del arte o estética*. Tr. Domingo Hernández., pág. 165.

Para finalizar, es claro que esto no resuelve todos los problemas estéticos, sino que apunta a una interpretación dialéctico-relacional del arte con base en tres ejes: *¿cómo se constituye el sentido de la obra?*, *¿cuál es el estatuto del objeto-arte?*, y *¿qué relación hay entre el autor, la obra y el espectador?*

Hegel nos ofrece una respuesta posible, que no deja de ser problemática, pero es por ello mismo que nos impulsa a seguir pensando el arte y, finalmente, a insistir: *¿arte para qué?*

Bibliografía

G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Vol. 1. Traducción de Félix Duque. Madrid. Ed. UAM/Abada. (2011).

_____. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Argentina. Ed. Solar/ Hachette. (1976).

_____. *Lecciones sobre la estética*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid. Ed. Akal. (2007).

_____. *Filosofía del arte o Estética*. Traducción de Domingo Hernández Sánchez. Madrid. UAM/Abada. (2006)

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid. Ed. Alianza. (1997).

_____. *Enciclopedia filosófica para el curso superior*. Traducción de Max Maureira y Klaus Wrehde. Buenos Aires. Ed. Biblos. (2009).

_____. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. (1966).

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo II. Traducción de Wenceslao Roces. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. (1955).

Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. México. Ed. FCE/UAM/UNAM. (2009).

F. W. J. Schelling. *Sistema del idealismo trascendental*. Traducción de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona. Ed. Anthropos. (2005).

J. G. Fichte. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Recurso en línea: [www.unav.es/filosofia/jcruz/Fichte, Doctrina de la Ciencia 1794.pdf]

_____. *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*. Traducción de José Gaos. Madrid. Ed. SARPE.

G. Deleuze. *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Deply y Hugo Beccacece. Buenos Aires. Ed. Amorroutu. (2009).

Artículos especializados y tesis

Otis Lee. *Method and System in Hegel*. *The Philosophical Review*, Vol. 48. No. 4. (1939), pp. 355-380.

R. Pippin. *The “logic of experience” as “absolute knowledge” in Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Chapter 12. En *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Comp. Dean Moyar y Michael Quante. Cambridge University Press. (2011).

_____. *The Absence of Aesthetics in Hegel’s Aesthetics*. En *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, ed. F. Beiser. Cambridge University Press. (2008).

Terry Pinkard. *Hegel’s Idealism and Hegel’s Logic*. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 33. H. 2. (1979), pp. 210-226.

Anselm K. Min. *Hegel’s Absolute: Transcendent or Immanent?* *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 1. (1976), pp. 61-87.

David Ciavatta. *Hegel on Desire’s Knowledge*. *The Review of Metaphysics*, Vol. 61, No. 3. (2008), pp. 527-554.

Steven B. Smith. *Hegel on Slavery and Domination*. *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, No. 1. (1992), pp. 97-124.

Jon Stewart. *The Architectonic of Hegel’s Phenomenology of Spirit*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 4. (1995), pp. 747-776.

Gary Shapiro. *Hegel's Dialectic of Artistic Meaning*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 35, No. 1. (1976), pp. 23-35.

Crescenciano Grave. *El conflicto trágico en la Estética de Hegel*. En *Figuras. Estética y fenomenología en Hegel*. C. Oliva (Comp.). México. UNAM. (2009), pp. 65-92.

Angel Oquendo. *Hegel's Account of Ancient Slavery*. History of Philosophy Quarterly. Vol. 16, No. 4. (1999), pp 437-463.

Karsten Harries. *Hegel on the Future of Art*. The Review of Metaphysics, Vol. 27, No. 4. (1974), pp. 677-696.

Evodio Escalante. *El papel estructurador del lenguaje en la estética de Hegel*. En *Figuras. Estética y fenomenología en Hegel*. C. Oliva (Comp.). México. UNAM. (2009), pp. 13-39.

Domingo Hernández. *La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel*. Revista de filosofía Daimon. No. 14. (1997), pp. 59-68.

Gustav E. Mueller. *The Function of Aesthetics in Hegel's Philosophy*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 5, No. 1. (1946).

Aldo Guarneros Monterrubio. *La unidad del concepto en Hegel*. Tesis UNAM/ FFYL. México. (2012).

Fernando Huesca Ramón. *Georg Lukács: hacia una crítica materialista de la estética de Hegel*. Tesis UNAM/ FFYL. México. (2011).

María Antonia González Valerio. *El arte, la muerte, la historia. El problema del tiempo y la historia en las reflexiones estéticas de Hegel*. Versión en línea: [<http://www.magonzalezvalerio.com/arteymuerte.pdf>]