

Ir más allá del entendimiento: la búsqueda de la verdad como filosofía del espíritu

Going beyond understanding: the search for truth as a philosophy of the spirit

RESUMEN: El tema predilecto en la filosofía moderna ha sido desde sus comienzos el de la subjetividad. Una subjetividad que ha permitido grandes avances pero también peligros para el ser humano, y es que al centrarse demasiado en la conciencia de sí mismo, el hombre y su filosofía han perdido la conexión con la realidad racional con la que conviven. El idealismo hegeliano, entendido como filosofía del espíritu, pretende ser a la vez una superación de este distanciamiento mutuo y una nueva forma de comprender la filosofía, el hombre, la realidad y la articulación racional que todos ellos encuentran en lo absoluto.

PALABRAS CLAVE: FILOSOFÍA; ESPÍRITU; SUBJETIVIDAD; MODERNIDAD; CONCIENCIA

ABSTRACT: The favourite topic on modern philosophy has been, since its beginning, subjectivity. A subjectivity which has allowed for great progress however also some threats for mankind. That is because focusing so much on its self being, the mankind and its philosophy has lost the connection between rational reality they coexist with. The Hegelian Idealism, thought as philosophy of the spirit, claims to be both an overcoming of such a gap and a new understanding of philosophy, mankind, reality and the rational interaction that they all share in the absolute.

KEYWORDS: PHILOSOPHY; SPIRIT; SUBJECTIVITY; MODERNITY; CONSCIOUSNESS

I. INTRODUCCIÓN.

CONSTITUYE UN LUGAR COMÚN tildar al discurso filosófico de discurso excesivo, ambicioso, desmedido en sus pretensiones. En diversas ocasiones a lo largo de la historia occidental la filosofía ha intentado seguir el camino que marcara Aristóteles, erigiéndose como ciencia superior, ciencia de los principios y las causas, de los fundamentos; una ciencia de las ciencias. Esa exigencia vinculó durante mucho tiempo, hasta las postrimerías del siglo XIX, a la filosofía con la verdad, entendiendo ambas como entidades unívocas, significantes que designaban una realidad sólida y equilibrada, capaz de ser aprehendida por la razón humana, si ésta era conducida por el seguro camino del conocimiento y de la ciencia.

La modernidad y, con ella, la fe inquebrantable en la fuerza de la razón como órgano capaz de penetrar todos los resquicios del mundo natural, humano y espiritual, precipitó un modo de hacer filosofía que se entendía fundamentalmente como un discurso reflexivo, un recalar en la subjetividad humana para poder avistar desde terreno propio los mares del mundo –territorio de nieblas y borrascas, que diría Kant–. Poco a poco nace una filosofía que vincula con fuerza creciente la verdad con la conciencia de sí de un sujeto emergente, en el sentido social, científico y político del término; una conciencia burguesa que se construye a sí misma a partir de su propio trabajo, una conciencia que conoce el mundo a partir de su esmerado esfuerzo en desvelar el camino de la ciencia, una conciencia, en fin, que gana su lugar en el caótico mundo moderno imponiendo, a veces violentamente, sus ideales. Ideales modernos, ideales de libertad y de progreso, de ciencia y educación y formación histórica, ideales ilustrados en definitiva.

El idealismo alemán es un hijo natural de esta emergencia de la subjetividad y es también en buena medida un laboratorio especulativo, filosófico, que a la vez recoge los saberes de la mejor tradición clásica y los nuevos enfoques nacidos de las diversas revoluciones intelectuales de finales del siglo XVIII: el romanticismo, la ilustración, el criticismo kantiano. El denominador común del idealismo con todos estos movimientos es el marcado acento puesto sobre la libertad del hombre como aquel elemento que permite entender, precisamente, la esencia de la subjetividad, la verdad misma de lo humano. Pero el idealismo es al mismo tiempo una lucha contra un cierto subjetivismo excluyente, un subjetivismo que confunde la necesidad de reclamar algunas victorias del sujeto moderno con la necesidad de suprimir aquellos saberes rectores de la humanidad de antaño, por ejemplo: el vínculo del ser humano con lo divino, su relación necesaria con la naturaleza, su desarrollo e integración coherente en una totalidad de realidades interconectadas, referidas constantemente la una a la otra. Frente a un subjetivismo negativo que acabará por convertirse, como

sabemos, en nihilismo al cabo del siglo XIX, el idealismo alemán representa acaso un último intento desesperado por salvar filosóficamente la dignidad humana, reconociendo lo absoluto que se encuentra en la conciencia, pero a la vez reclamando la necesidad de que esta conciencia que se ha hecho sabedora de sí sea capaz de trascenderse a sí misma, de salir de un punto de vista reducido y de alcanzar, en definitiva, un discurso racional acerca de la realidad entendida como un todo.

Queremos interesarnos especialmente por el esfuerzo que la filosofía hegeliana realiza en esa dirección. Un esfuerzo por conciliar la constante tensión entre una subjetividad aislada y desgarrada, pero libre, y una naturaleza a la que pertenecemos, pero que siempre nos resulta demasiado incomprendible, demasiado impenetrable, demasiado inhóspita. Hegel formula una filosofía que es capaz, según él piensa, de integrar en un solo discurso filosófico lo subjetivo y lo objetivo de la experiencia o, en palabras del propio Hegel, la certeza y la verdad de la conciencia. El sujeto está siempre en posesión de la certeza de sí mismo, pero se le escapa la verdad de la Cosa misma, una Cosa que es y ha de ser necesariamente el objeto del propio pensar si es que éste quiere erigirse como una ciencia rigurosa y portadora de algún conocimiento verdadero, si quiere, en definitiva, no permanecer encerrado en la unilateralidad de un punto de vista incompleto y parcial, propio de una filosofía ensimismada y que se ha vuelto demasiado reflexiva.

No obstante, la hazaña hegeliana es mucho más ambiciosa que este solo propósito de conciliar puntos de vista diferentes o incluso excluyentes acerca de la realidad misma: se trata de acuñar para ello un nuevo método para el propio pensar, un método que supere las carencias de la filosofía que Hegel llama «reflexionante» o «filosofía del entendimiento». Esta filosofía, que ha conocido el triunfo de sus puntos de vista en la *Crítica de la razón pura* de Kant, permanece siempre al margen de aquello que la filosofía, como ciencia, tiene más necesidad de pensar, a saber: la verdad como lo absoluto que se revela en la razón, la verdad como aquello que permanece insinuado, apuntado, pero nunca a la vista de las luces del entendimiento. Para poder romper el cerco en el que la conciencia moderna se encuentra, piensa Hegel, el método de la filosofía debe transformar nuestro modo de comprender la realidad misma a partir de un nuevo punto de vista acerca de nuestras facultades. Nuestro interés es intentar aproximarnos a esta peculiar superación hegeliana de la conciencia, una superación que se traducirá, con la maduración de su sistema, en una nueva filosofía acaso más penetrante en lo humano que las filosofías ilustradas al uso: la filosofía del espíritu.

II. ENTENDIMIENTO Y VERDAD.

Precisamente Kant, al que hemos mencionado de pasada, es la figura histórica y filosófica más adecuada para acercarnos a la crítica hegeliana del entendimiento. Una manera muy directa de hacerlo puede ser confrontar un célebre pasaje kantiano con otra no menos célebre intuición hegeliana, redactada como tesis en latín para su habilitación en Jena. La cita de Kant, bastante conocida, reza como sigue:

«No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Este territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez, con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás». (Kant 2005, p. 259).

La cita de Hegel puede traducirse al castellano del siguiente modo:

«La contradicción es la regla de lo verdadero, la no contradicción de lo falso».¹ (Hegel 1970, 2, p. 533).

Esta disparidad de criterios entre ambos filósofos nos da una primera pista acerca del talante de la filosofía hegeliana, no solo aparentemente contraria en esta sentencia a la doctrina kantiana de los principios básicos del entendimiento, sino también, si se quiere, contraria al criterio lógico de la filosofía misma. La primera de las tesis de habilitación de Hegel parece arremeter contra el principio básico de toda la lógica argumentativa de la que se sirve el discurso filosófico para delimitar algo tanpreciado como puede ser «lo verdadero»: esta tesis pone en cuestión el propio principio de no contradicción establecido como regla capital del decir ya desde Aristóteles y que es ratificado por la analítica kantiana. En 1801, a las puertas de un siglo que habría de ser en muchos sentidos transformador, Hegel ve claramente que su idealismo va a seguir un método muy distinto que el mantenido por Kant e incluso por algunos de sus sucesores.

Leída correctamente, no obstante, esta tesis no apunta hacia un resultado, no establece una proposición que sea verdadera, sino que se trata ciertamente

[1] Esta traducción no es nuestra, sino que es la propuesta por Ramón Valls en su estudio introductorio a la versión española de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel 1997, p.17).

de una tesis metodológica que tiene la virtud de reproducir de manera muy característica lo que será en adelante el método dialéctico de Hegel. El joven Hegel nos habla aquí de *una regla* que habremos de seguir para medir el grado de veracidad de un determinado objeto o asunto que consideremos. El término kantiano no está aquí elegido al azar, sino que apunta críticamente hacia una confrontación con el idealismo clásico. Mientras éste, siguiendo la senda ya transitada por racionalistas y empiristas, se contenta con establecer sin más que aquello que el entendimiento aprehende es, de hecho y por ello mismo, verdadero, Hegel señala que precisamente es este carácter no conflictivo del entendimiento consigo mismo, esta «no contradicción», lo que lo aboca hacia una posición de positividad discursiva, enfrentada con muchas otras posturas positivas del mismo tipo, todas ellas igualmente falsas. Las reglas del entendimiento para construir los conceptos de los objetos, diríamos con Kant, son verdaderas porque en ellas radica la posibilidad de toda experiencia. Por lo mismo, aquellos conceptos que, al ser considerados por el entendimiento de manera indebida resultan problemáticos y conflictivos, deberán ser descartados como categorías insignificativas, puesto que conducen a una experiencia que entra en contradicción consigo misma. Son, en el lenguaje de la crítica, conceptos vacíos, conceptos confusos y extraños a los que no corresponde ninguna realidad efectiva o ninguna intuición cognoscitivamente válida.

La cuestión cambia sin embargo si la consideramos desde el punto de vista de la razón. Evaluando el mundo de la experiencia desde la razón y desde las ideas que ella plantea nos enfrentamos a la necesidad o bien de decretar la falsedad o la no fiabilidad de estas mismas ideas, puesto que la experiencia no puede contenerlas, o bien de situarlas en un horizonte que no pueda cumplirse nunca en la experiencia a la que nosotros podemos acceder. Esta es, qué duda cabe, la solución que ha ofrecido Kant, y así lo leerá también Hegel, no solamente en su juventud, sino incluso en las obras que tradicionalmente son consideradas de madurez. Para Hegel esta será la opción preferida por el idealismo kantiano, el cual trasladará las exigencias de la razón a un infinito que se pospone *sine die*, cuando aquello que debe reclamar el idealismo ha de ser un infinito vivo, un *infinito actual*. A esta actualidad de lo infinito –lo Absoluto– se accede sólo por el camino de la razón y, por lo tanto, a través de la diversidad de contradicciones que la idea misma despliega.

Pero el idealismo kantiano se detiene siempre ante este abismo de la contradicción, creyendo quedar a buen recaudo en esta isla de límites claros e infranqueables que es el entendimiento. Pero este último, al no desarrollar la contradicción que contiene dentro de sí mismo, al ser tan prístinamente no problemático en la determinación de sus objetos, es por ello mismo el camino hacia la falsedad, hacia el escorarse del objeto en una sola determinidad (*Bes-timmtheit*). Falsedad, unilateralidad, positividad: todos ellos son términos que

Hegel usará continuamente con desprecio doctrinal, ya que se oponen a la dialéctica entendida precisamente como un método que apunta hacia lo verdadero, que se ve envuelto siempre en lo problemático. Lo peor del caso, no obstante, es que esta filosofía, que él llamará siempre despectivamente «filosofía del entendimiento», no se percibe de su carencia de verdad –como por otra parte es natural– sino que haciendo de la necesidad virtud se transforma precisamente en aquello que trata de desenmascarar: se transforma en metafísica idealista. Nos dice al respecto Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

«Creyéndose por encima de toda metafísica, la afirmación de la firme persistencia de lo finito frente a lo infinito permanece entera y únicamente sobre el suelo de la más ordinaria metafísica del entendimiento». (Hegel 1997, p. 198).

Naturalmente, la contraposición entre ambos puntos de vista surge de una distinta apreciación de la naturaleza del entendimiento y de la razón en tanto que facultades cognoscitivas. El núcleo del ataque de Hegel será siempre la valoración de la filosofía de Kant como una filosofía del entendimiento, representante por antonomasia del punto de vista subjetivista moderno en filosofía, un punto de vista cuya característica es la división y el desgarrar, el estar enfrentado del sujeto a la Cosa. Esta forma de subjetividad cristaliza para Hegel en la forma de la *conciencia*. Ello supone una caracterización de la filosofía de Kant y, por extensión, de las filosofías de la conciencia, como una filosofía escindida entre un núcleo de subjetividad –el yo– y un núcleo de objetividad que trasciende por completo a este yo. Esta relación será para Hegel siempre una expresión de no completitud de la Cosa, una separación que, aun siendo necesaria en el seno de la razón misma, no debe quedar irresuelta. Kant se toma en este sentido como representante de un modo bien característico de hacer filosofía, a saber: el modo del saber de la conciencia, a cuya deslegitimación asistiremos, por ejemplo, a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*. De nuevo este estilo de filosofar lo sintetiza Hegel del siguiente modo en la *Enciclopedia*:

«En todo sistema dualístico, y muy particularmente en el kantiano, su defecto fundamental se da a conocer por la inconsistencia de unir lo que un momento antes se ha declarado autosuficiente y, por tanto, imposible de unir. (...) Es por ello la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y, por otro lado, afirmar este conocimiento como algo absoluto cuando se dice que el conocer no puede ir más allá, que ese es el límite absoluto, natural, del humano saber». (Hegel 1997, p. 162).

A estas palabras les sigue una célebre sentencia, que muestra en este punto la distancia que separa a Hegel de las consideraciones que se quedan encerradas en el modo de representar de la conciencia:

«Límite, falta de conocimiento, se determinan solamente como límite o falta por comparación con la idea disponible de la universalidad, de algo entero y perfecto. Es mera inconsciencia, por tanto, no caer en la cuenta de que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la presencia efectiva de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de barreras sólo puede darse cuando lo que carece de barreras está de este lado, en la conciencia». (Hegel 1997, p.163).

El reconocimiento kantiano de los límites de la razón implica ya su rebasamiento, algo de lo que Kant estaba ya persuadido al concluir su trabajo crítico. Naturalmente, para Hegel, este apuntar más allá de sí del entendimiento y, en general, de cualquier concepto que pretende encerrar la verdad es una señal de su idealidad, es decir, de que aquello que está actuando aquí sin que el entendimiento lo advierta no es otra cosa que la Idea, manifestándose solamente por uno de sus lados, de manera todavía incompleta. Este es, nos dirá, el principio fundamental del idealismo filosófico:

«Pero la verdad de lo finito es más bien su idealidad. (...) Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito». (Hegel 1997, p. 199).

La filosofía del entendimiento será por eso mismo un momento necesario de la dialéctica y deberá servirnos fundamentalmente para traer a conciencia la escisión que esconde el entendimiento dentro de sí, asumiéndola posteriormente (*Aufhebung*) como el constituirse del espíritu como conciencia, sin impedir no obstante su progresivo desarrollo hacia escalones superiores y conceptualmente más determinados. Kant se percató de esta suerte de prisión intelectual en la que se había convertido su filosofía, habiendo separado, a raíz de la *Crítica de la razón pura*, el pensamiento de su objeto. Precisamente para no caer en las trampas del realismo dogmático y evitar el no menos problemático lugar del idealismo ramplón ha situado Kant la cosa en sí en terreno inescrutable para el entendimiento y sin embargo no del todo desfondado de «la realidad misma». Pero esta actitud kantiana, esta ambigüedad filosófica no gusta a Hegel. Para él, Kant no saldrá nunca, ni siquiera merced a la cosa en sí, de un cierto idealismo subjetivo.

Ante el componente dialéctico de la razón, que por lo demás Kant ha advertido mucho mejor que ningún otro, el discurso debe ceder y dejar paso a otro tipo de consideración: la fe práctica en el cumplimiento supramundano de la metafísica. De este modo Hegel ve en la filosofía kantiana, en el fondo, una suerte de conglomerado de diversos componentes que luchan por delimitar el territorio que ha de poder otorgarnos un conocimiento con garantías. Pero por eso mismo la posibilidad de aprehender el objeto en su totalidad se ve condenada

al fracaso: la objetividad misma queda comprometida al ser confundida con las determinaciones del entendimiento –saber del fenómeno–. Más allá resta lo incomprensible, lo impensable, la cosa en sí misma. Subjetividad abstracta y objetividad vacía, tal es el resultado de la crítica kantiana de la razón, una crítica que fracasa de este modo estrepitosamente en su comprensión de lo absoluto.

III. UN NUEVO MÉTODO PARA LA RAZÓN.

Desde la *Crítica de la razón pura* el discurso acerca del ser queda vedado y es sustituido únicamente por el conocimiento del fenómeno, legando a la posteridad el problemático concepto de cosa en sí.² La cosa en sí, pensará Hegel, es la prueba de que Kant no ha logrado en realidad deducir la objetividad plena de la Cosa (*die Sache*), sino que se ha limitado a especificar unas reglas para la composición intelectual de las cosas, de los objetos sensibles (*die Dinge*) que quedan siempre presos en las representaciones del entendimiento. A la subjetividad abstracta, pues, se le oponen entonces por un lado meros objetos sensibles, y por otro lado la abstracción vacía de la cosa en sí, una nada que no tiene para Kant relación alguna con el ser. Sabemos que para Hegel una nada tal, una pura negatividad restante que no apunta hacia un más allá de sí misma –o dicho de otro modo, una nada que no se resuelve y retorna hacia el ser como hacia lo negativo de sí– no tiene ningún sentido para la filosofía. Hegel intentará de nuevo ganar el terreno ontológico para la filosofía, una ontología que será también lógica y metafísica, saber del ser y saber del concepto y de la idea.

De algún modo, piensa Hegel, al no tomar en serio esta pretensión de totalidad de la razón, al declararla como un saber necesariamente vacío y erróneo, le estamos hurtando a la filosofía sus objetos más propios y también los más problemáticos. Las ideas llevan en sí mismas la marca de la contradictoriedad, del remitir más allá de todo discurso positivo. Eso es precisamente lo que las convierte en el objeto más genuino del idealismo. Habrá que buscar entonces, mediante un nuevo método –ciertamente, un nuevo *camino de la razón*–, la manera de abordar estos problemas de la metafísica.

Con todo, Hegel no desprecia enteramente la decisión kantiana de proceder al abordaje de la cosa mediante el entendimiento: para él el entendimiento es un momento fundamental del desarrollo propio de la razón: es el momento de *lo positivo*. Aquello que Hegel más criticará será la pretensión de que el entendimiento, cuya fuente última es la subjetividad abstracta o el yo mismo

[2] O, por lo menos, de la cosa en sí entendida como concepto límite negativo del entendimiento, concepto distinto al de las cosas tal como existen fuera de nosotros (las cuales siguen siendo fenómenos). Kant intenta aclarar este problemático concepto en la sección *El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en Fenómenos y númenos* de la *Crítica de la razón pura*.

–principio de apercepción trascendental– se arrogue derechos exclusivos a la hora de comprender la realidad que se le enfrenta. Precisamente porque esta realidad quedará siempre como enfrentada y como siempre otra que el sujeto, el entendimiento no puede ser más que un paso previo, necesario pero no suficiente, del desarrollo de la razón. Él tiene la tarea de fijar para la reflexión un determinado contenido, una forma del representar. Pero este representar es tan limitado, en el fondo tan alejado de la Cosa misma, que resulta siempre en un enclaustramiento del sujeto en sí mismo. El sujeto cree estar descubriendo una determinación de la Cosa pero lo único que en realidad hace es conocer su propia representación, hacérsela presente mediante una categoría. Lo que pretendía apuntar hacia la Cosa apunta en realidad hacia la propia conciencia o, dicho hegelianamente, lo positivo es precisamente por ello, también, *lo negativo*, la negatividad misma del sujeto, la reflexión.

En alguna ocasión nos dirá Hegel que el juego al que juega el entendimiento en sus pretensiones de conocer es *el mundo al revés* (Hegel 2010, p.201): el entendimiento cree señalar la objetividad pero en realidad señala únicamente las determinaciones subjetivas del yo, cree establecer orden en la realidad cuando lo que hace es descomponer la realidad misma, desencajarla. Esto es así porque lo que se encuentra al fondo del entendimiento no es más que el juego de la reflexión, esto es, la actividad propia de un sujeto que en todo momento se está considerando como legislador desde fuera del mundo. Este procedimiento, que no puede salir de sí mismo y que olvida el otro lado de la Cosa, su sustancialidad –por tanto, su estar inmersa siempre en un todo de relaciones y determinaciones, su ser *razón*–, da lugar precisamente a la contradicción dialéctica y a la unilateralidad.

Pero esta contradicción debe seguir su curso, puesto que también forma parte del entendimiento en cuanto tal: señala su límite. Un límite allende el cual no se encuentra la vaciedad o lo en sí indescifrable, sino la propia razón dialéctica, que fuerza de este modo al entendimiento a salir de su propio enclaustramiento. La clave para superar la supuesta escisión entre estas dos facultades reside en que esta racionalidad dialéctica no es solamente, como en Kant, una potencia subjetiva con carácter heurístico, una mera facultad del sujeto, sino que además de encontrarse en el sujeto es también en sí misma sustancia: es la Cosa misma (*die Sache selbst*). La razón no solamente representa la subjetividad trascendiendo sus límites hacia lo absoluto, sino lo absoluto mismo mediándose con la subjetividad que ha dejado atrás el punto de vista limitado del entendimiento. Esta razón es también la objetividad misma desplegando sus propias determinaciones reflexivas y es a la vez la subjetividad penetrando en lo profundo de la sustancia: sujeto y objeto reunidos en un solo desarrollo o, lo que es lo mismo para Hegel, una razón que es *espíritu*.

De este modo, podríamos decir que Hegel supera el punto de vista kantiano según el cual la subjetividad se halla compartimentada en diversas facultades, cuya conexión puede resultar a veces problemática, retornando a una filosofía que ve en la racionalidad y en sus momentos una suerte de *entelequia*, un ser que se desarrolla progresivamente hasta su plenitud. Frente al proceder kantiano que concibe el entendimiento como una facultad abstracta y que produce abstracción –separación, fijación, desgarró– sin percatarse de que ella forma parte de una totalidad mayor, Hegel ve en el entendimiento solamente el inicio lógico del camino y precisamente aquel inicio que nos descubre mejor que cualquier otro la naturaleza negativa de lo racional, su carácter generador de contradicciones. Para Hegel, esta negatividad apunta hacia una reunificación o una resolución de los lados subjetivo y objetivo de lo real, incompletos cada uno a su modo y que deben medirse para hallar su suelo común, lo que él llamará *el concepto o lo especulativo*.

En este objetivo fundamental deberá centrarse la filosofía, que abandona así el territorio de la crítica, demasiado subjetivista y poco volcada en la Cosa, para reasumir su carácter ontológico y metafísico, un carácter que Hegel cree irrenunciable. Solamente rompiendo, pues, los contornos que necesariamente el entendimiento impone se podrá transitar desde éste hacia la razón especulativa, hacia el terreno propio del espíritu.

La concepción más o menos estática del entendimiento kantiano, que aun gozando de espontaneidad se limita a aplicar un concepto a una forma dada en la intuición, queda desde el nuevo punto de vista muy atrás. Esta facultad está indudablemente presente en el camino del conocimiento, pero no es estática, ni tiene tampoco la última palabra, sino que es precisamente el resorte que empuja hacia lo negativo o, dicho más técnicamente, como avanzábamos un poco más arriba, es la mera positividad que pretende mantener fija e inalterable a la Cosa, negando el que ya hemos dicho que es el rasgo esencial de la Cosa misma para el idealismo: su infinitud. Esta fijación o delimitación, siguiendo la sentencia de Spinoza (*omnis determinatio est negatio*) se erige como la negación misma. Es decir, lo que el entendimiento cree positivo es en realidad una negación de la cosa que quiere captar. El movimiento especulativo, nos dirá Hegel, consistirá en negar la negación misma: es el conocido concepto técnico de *negación de la negación*.

De esta doble negación resulta sin embargo un contenido racional o especulativo y no una simple vuelta al comienzo de la cuestión. La razón ve claramente ahora que para aprehender el contenido que se supone se encuentra en los conceptos debe renunciar a una posición que la limita demasiado, pero no debe olvidar que sólo a través de esa limitación se le ha abierto el camino hacia la negatividad y que es sólo esta negatividad la que, al final, dará como resultado un punto de vista verdadero. Este proceso, en el cual la razón suprime la forma

pero conserva el contenido para elevarlo a una nueva forma, es llamado por Hegel *Aufhebung*. Las sucesivas asunciones irán perfeccionando cada vez más la forma en la que la razón se presenta a sí misma sus propios contenidos, hasta llegar a un momento en que necesariamente, según Hegel, forma y contenido deberán coincidir. Pero esta será una coincidencia muy especial, ya que no se va a tratar de una igualdad sino de un permanecer en la mediación de un elemento con el otro, soportando en todo momento la diferencia. Este transitar de un elemento al otro del pensar, mediándose cada elemento con lo opuesto de sí mismo, es propiamente la actividad especulativa del espíritu.

IV. CONCLUSIÓN.

La filosofía hegeliana del espíritu nos abre de este modo una vía para pensar la subjetividad más allá del marco excesivamente restrictivo del entendimiento, reconsiderando la posibilidad de llevar a la razón, mediante su proceder especulativo, hacia el reino que le es propio. El camino, como sabemos, no es sencillo para la filosofía, llegando a ser descrito por Hegel como un «calvario del espíritu». El traer a presencia esta manifestación filosófica nos remite a una historia efectiva que traspassa con mucho la dicotomía moderna entre lo subjetivo y lo objetivo, propia del entendimiento, y que recupera –tal es la misión de Hegel– para la filosofía su terreno propio, el de la verdad. Para ilustrar y concluir lo dicho hasta ahora, nos permitimos citar el pasaje final de la propia *Fenomenología del espíritu*. Allí nos dice Hegel:

«La meta, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida, es la *ciencia del saber que aparece*; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual sería lo solitario sin vida; y sólo del cáliz de este reino de los espíritus le rebosa la espuma de su infinitud». (Hegel 2010, p. 921).

V. BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA:

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. 1978: *Experiencia y sistema. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- ÁLVAREZ, M; PAREDES, M. 2004: *La controversia de Hegel con Kant*. Salamanca: Ediciones Universidad.
- BRANDOM, R. 2019: *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's «Phenomenology»*. Cambridge: Harvard University Press.

- BUBNER, R. 1980: *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam.
- CUARTANGO, R. 1999: *Una nada que puede ser todo*. Santander: Límite.
- CUARTANGO, R. 2005: *Hegel. Filosofía y modernidad*. Barcelona: Montesinos.
- CUARTANGO, R. 2016: *El poder del espíritu. Hegel y el éthos político*. Madrid: ABADA.
- DUQUE, F. 1998: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- DUQUE, F. 1990: *Hegel: la especulación de la indigencia*. Barcelona: Granica.
- GÖRLAND, I. 1966: *Die Kantkritik des jungen Hegel*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.
- KANT, I. 2005: *Crítica de la razón pura*. tr. Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 2008: *El discurso filosófico de la modernidad*. trad. de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz.
- HEGEL, G.W.F. 1997: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. tr. Ramón Valls. Madrid: Alianza Editorial.
- HEGEL, G.W.F. 2010: *Fenomenología del espíritu*. tr. Antonio Gómez Ramos. Madrid: ABADA.
- HEGEL, G.W.F. 1970: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- HENRICH, D. 1971: *Hegel im Kontext*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- JAESCHKE, W. 1999: *Hegel. La conciencia de la modernidad*. tr. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal.
- KIMMERLE, H. 1984: «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», *Hegel-Studien*, 4:33-47.
- Paredes, M. 2009: «Verdad y circularidad epistemológica», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65:1023-1035.
- PAREDES, M. 2018: «The Limits and Role of „Verstand“», *Hegel-Jahrbuch*, 11:1:345-349.