

Miguel Giusti
(editor)

Actualidad del pensamiento de Hegel

Herder

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

© 2022, *Miguel Giusti*

© 2022, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4874-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: QPPrint

Depósito legal: B-XXXX-2022

Impreso en España - Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN	
<i>Miguel Giusti</i>	9
LA INELUDIBLE ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA SEGÚN HEGEL	
<i>Miguel Giusti</i>	15
ACTUALIDAD DEL CONCEPTO HEGELIANO DE VIDA	
<i>Sandra V. Palermo</i>	35
ACTUALIDAD DE LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i>	
<i>Luis Eduardo Gama</i>	57
ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA MODERNIDAD	
<i>Miriam M.S. Madureira</i>	77
ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA RELIGIÓN	
<i>Jorge Aurelio Díaz</i>	97
ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA SOCIEDAD: LA SEGUNDA NATURALEZA EN HEGEL Y MARX	
<i>Agemir Bavaresco, Christian Iber</i> <i>y Eduardo G. Lara</i>	113

ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE «CULTURA» (<i>BILDUNG</i>) <i>Birgit Sandkaulen</i>	135
ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA LÓGICA <i>Michela Bordignon</i>	157
ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA MENTE <i>Héctor Ferreiro</i>	179
ACTUALIDAD DE HEGEL EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE EL FIN DE LA METAFÍSICA <i>Diana María López</i>	199
ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA VERDAD <i>Hardy Neumann</i>	221
ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO <i>María del Carmen Paredes</i>	241
SITUARSE EN EL PRESENTE <i>Sergio Pérez Cortés</i>	263
LO ACTUAL Y LO INACTUAL EN LA ESTÉTICA HEGELIANA <i>Martín Zubiria</i>	283
«LA FILOSOFÍA ES ESENCIALMENTE ENCICLOPEDIA»: SOBRE UNA TESIS DE HEGEL EN PERSPECTIVA HISTÓRICA Y SISTEMÁTICA <i>Thomas Sören Hoffmann</i>	303
AUTORES	325

Introducción

Miguel Giusti

La celebración de los 250 años del nacimiento de Hegel ha tenido un eco tan inusitado como desconcertante en el mundo entero. Si bien nadie pone en duda la importancia o la magnitud de su obra en la historia de la filosofía, podría haberse pensado, como es también frecuente, que ella pertenece ya a un pasado lejano y que poco tiene que ver con los problemas urgentes o con las grandes transformaciones que ha sufrido nuestra sociedad desde entonces y que demandan la atención de la reflexión contemporánea. No obstante, la ocasión de su aniversario ha dado lugar a un sinnúmero de foros, debates y publicaciones, amplificados por efecto de las redes virtuales, a través de los cuales pareciera haber revivido el interés por sus tesis o sus escritos en toda su amplitud, no meramente por curiosidad arqueológica, sino con la genuina expectativa de hallar en ellos lecciones relevantes para el presente.

No todo ha sido, por cierto, una novedad o una sorpresa. En varios ámbitos de la discusión filosófica asistimos desde hace algunas décadas a la recuperación o al replanteamiento de algunas intuiciones hegelianas que parecen fructíferas para iluminar problemas que nos aquejan. Ocurre especialmente en la ética y la filosofía social, en donde se ha retomado su concepción de la «vida ética» o la «eticidad» para abordar con mayor lucidez la racionalidad práctica inmanente a las diferentes cul-

turas, o donde se ha reintroducido su teoría del «reconocimiento» con el ánimo de superar las limitaciones del paradigma liberal de la justicia. El debate en torno al multiculturalismo le debe, sin duda, mucho a Hegel. Algo similar ha ocurrido en otros campos, como en el de la necesidad de acentuar el papel de la *conciencia histórica* en la definición de la naturaleza de la razón, o en el de su concepción de la modernidad, en torno a la cual se produjo una intensa controversia a fines del siglo pasado, en confrontación con los defensores de la posmodernidad. Sin embargo, el interés que se ha hecho explícito en fecha reciente abarca una gama bastante más amplia de temas de su obra filosófica, y es eso lo que llama la atención y merece algunas palabras aclaratorias.

Ha sido precisamente el propósito de descifrar las razones de la extendida sugestión que despierta hoy en día la obra de Hegel lo que nos animó a convocar a un grupo de especialistas de diferentes partes del mundo para hacer una suerte de balance del estado de la cuestión. Nos pareció oportuno solicitar su intervención para que nos expliquen cuáles son las causas y las formas de manifestación de la «actualidad del pensamiento de Hegel». Debido a su generalidad, la pregunta parece simple —y en cierto sentido quiere serlo—, pero encierra, en realidad, una ambivalencia muy sugerente que hemos querido aprovechar en la concepción de este volumen. De un lado, la *actualidad* hace referencia a los temas o los motivos por los cuales el pensamiento de Hegel puede tener vigencia en los debates contemporáneos o en el mejor entendimiento de los problemas de nuestra sociedad. Y de eso tratan, en efecto, todos los ensayos aquí reunidos: de la pertinencia que pueden tener, o no, las tesis de Hegel sobre la vida, la sociedad, la historia, la lógica, la religión, el arte y otros asuntos más. Pero, de otro lado, la *actualidad* designa también un rasgo muy peculiar que, según Hegel, debería tener la filosofía en cuanto tal, y que consiste en que ella debería ser siempre la «comprensión de su propia época en pensa-

mientos».¹ Esas son literalmente sus palabras, en un pasaje ya famoso de su *Filosofía del derecho*. Alude así a la conciencia histórica, a la reflexión sobre la historicidad del pensar, a un modo de *conceptualización* que obliga no solo a adoptar una perspectiva hermenéutica en relación con la tradición, sino además a situar siempre a la filosofía en su propio tiempo.

Esta doble acepción del término «actualidad» hace las veces de marco general de los ensayos aquí reunidos, y eso explica por qué en todos ellos se somete a discusión, de una u otra manera, el sentido de lo que llamamos «actual» en relación con cada uno de los temas que son materia de análisis. Hemos querido ofrecer una visión panorámica de las tesis que Hegel defiende en sus escritos y que, dadas sus pretensiones enciclopédicas, abarcan un amplio espectro de cuestiones filosóficas.

El volumen se abre precisamente con un ensayo en el que se expone con amplitud, en el sentido indicado, la fructífera ambivalencia del término «actualidad» en la concepción hegeliana de la filosofía (Miguel Giusti). Le siguen algunos trabajos de corte temático, en los que se desarrolla la concepción hegeliana de la «vida» (Sandra V. Palermo), la «mente» (Héctor Ferreiro), la «verdad» (Hardy Neumann), la «cultura» [*Bildung*] (Birgit Sandkaulen) y la «segunda naturaleza» ética (Agemir Bavaresco, Christian Iber y Eduardo G. Lara), trabajos que destacan la riqueza y la pertinencia de sus análisis en diálogo con las reflexiones filosóficas de nuestros días al respecto. No se trata de textos meramente filológicos o inmanentes, pues en todos ellos prima la intención de destacar su actualidad, con la complejidad que el término posee. Hallamos también ensayos de carácter más genérico, es decir, que se ocupan de visiones del mundo, cosmovisiones, tales como la «religión» (Jorge Aurelio Díaz), la «modernidad» (Miriam M.S. Madureira), la «estética» (Martín Zubiria), «el fin de la metafísica» (Diana María López) y la

1 G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 61.

«filosofía de la historia» (Sergio Pérez Cortés), sobre las cuales Hegel tuvo un juicio hermenéutico de largo alcance con la idea de desentrañar su sentido, su evolución a través del tiempo y sus repercusiones en la filosofía de su época. La conciencia histórica tiene en estos casos un papel central, y ha dejado por lo mismo una huella claramente perceptible en los debates del presente. El volumen incluye, en fin, ensayos sobre la actualidad de algunas obras fundamentales de Hegel, como la *Fenomenología del espíritu* (Luis Eduardo Gama), la *Ciencia de la lógica* (Michela Bordignon), la *Filosofía del derecho* (María del Carmen Paredes) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Thomas Sören Hoffmann), en los que, más allá de su acaso contemporánea denominación, se hace explícita la pertinencia de sus intuiciones para la comprensión de lo que hoy entendemos por iniciarse en la filosofía, por esclarecer el sistema de categorías con el que definimos lo real, por concebir el sentido de la libertad en la riqueza de sus determinaciones o por entender por qué la filosofía no puede restringir su ámbito de estudio a un segmento de la realidad, sino que debe abarcarla en su integridad, es decir, como sostenía Hegel, debe asumir que «la verdad es el todo» o que «solo lo absoluto es verdadero».² El volumen se cierra, en esa línea, con un ensayo que sostiene que la filosofía «es esencialmente enciclopedia» y que esta es «una tesis hegeliana de permanente actualidad».³ Sabrá el lector juzgar qué tan convincente es el proyecto, pero es pensando en él, en un público amplio —preocupado y acaso aturdido por los problemas de nuestra época, y ávido de estímulos que contribuyan a su orientación—, que concebimos este conjunto de ensayos que intentan enriquecer la discusión filosófica contemporánea.

La iniciativa de este proyecto se debe al Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) —en particular, al Grupo de Investigación sobre la

2 *Id.*, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017, p. 15.

3 Cf. el ensayo de T.S. Hoffmann, *infra*, p. 303.

Actualidad del Pensamiento de Hegel que lo integra— y a la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED). Dado el espíritu que anima a ambas asociaciones, la invitación a participar en el volumen ha sido amplia e internacional, con la idea de reunir a reconocidos especialistas en Hegel de diferentes países que tengan sintonía o complicidad con el propósito de redefinir su actualidad. Agradezco a todos los autores por su participación y por la originalidad de sus contribuciones.

Expreso también mi agradecimiento a Mariana Chu y Bárbara Bettocchi, directora y coordinadora ejecutiva del Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP, y al profesor Thomas S. Hoffmann, coordinador de FILORED, por su entusiasta apoyo al proyecto. Asimismo, a Rodrigo Ferradas, por la cuidadosa corrección y edición de los textos que componen el manuscrito.

La filosofía, decía Hegel, se vuelve tanto más necesaria cuanto más resquebrajada se halle la sociedad o cuanto más graves sean los conflictos que perturban la vida cultural en el planeta. Así pueden caracterizarse ciertamente nuestros tiempos. Como tiempos recios, en los que saltan a la vista el desgarramiento y la alienación en muchos sentidos. Esperamos que esta vasta reflexión sobre su obra, que ponemos aquí a disposición del público, sea aleccionadora y estimulante para *comprender nuestra propia época en pensamientos*.

La ineludible actualidad de la filosofía según Hegel

Miguel Giusti

Más que un atributo circunstancial de dudoso significado, la «actualidad» es una dimensión esencial de la concepción hegeliana de la filosofía. Por lo general, atribuimos «actualidad» al pensamiento de un filósofo de la tradición cuando nos percatamos de su relevancia para la comprensión de los problemas del presente, aun siendo conscientes de que dicha relevancia puede verse ocasionalmente ocultada por urgencias fugaces o por convicciones estereotipadas en la agenda pública. Ocurre, como es bien sabido, que la inactualidad fáctica de un pensamiento puede también delatar la conveniencia, o acaso la necesidad, de su actualización. Estos matices no nos son ajenos cuando reflexionamos sobre la pertinencia de las concepciones de algún pensador del pasado, y por ello hacemos bien en mostrar cautela frente a los vaivenes de la discusión filosófica que goza de «actualidad».

Lo que digo se aplica al pensamiento de todos los filósofos de la tradición, incluyendo, por supuesto, a Hegel. También de él y de algunas de sus tesis o intuiciones centrales puede decirse que están muy presentes en los debates actuales, o que no lo están, pero que su eventual omisión no es necesariamente un indicador de su falta de vigencia, sino a lo mejor de lo contrario. No obstante, esta genérica y saludable perspicacia hermenéutica nos obliga, en el caso específico de Hegel, a

adoptar una perspectiva diferente o adicional. Ello se debe a que el problema de la «actualidad», con la diversidad de matices que hemos evocado, fue abordado por él de manera directa y considerado como una dimensión esencial de la actividad filosófica misma. En su formulación más conocida, aunque no por ello más clara, nos dice que «la filosofía es *su tiempo apprehendido en pensamientos*». ¹ Dejo por el momento la sentencia traducida de este modo —aunque más adelante haré algunas observaciones al respecto— porque lo que me importa destacar desde el inicio es la convicción y la firmeza con las que Hegel sostiene que la filosofía está ineludiblemente ligada al *tiempo* o a la *época* en la que vive, es decir, a *su actualidad*.

En lo que sigue, trataré de explicar cómo creo que debería entenderse este vínculo esencial al que aludo. Me parece oportuno, en primer lugar, hacer algunos comentarios sobre la sentencia citada, porque —como ha sido ya materia de estudio ampliamente entre los especialistas— está lejos de ser evidente su sentido y parece prestarse más bien a muchos malentendidos. Será relevante identificar en qué contextos aparece, con qué matices y con qué proyecciones futuras. En segundo lugar, recordaremos algunos momentos centrales de la obra de Hegel en los que él mismo despliega su concepción de la *actualidad* de la filosofía al emitir un juicio sobre el desafío que representan los graves problemas imperantes en su época. Veremos, en fin, en tercer lugar, que dicha visión de la tarea de la filosofía implica asumir con toda seriedad la *historicidad* de la razón o la relevancia de una «conciencia histórica» y que eso mismo puede darnos luces sobre la persistencia de un movimiento dialéctico entre *crítica* y *comprensión hermenéutica*. La *actualidad* obliga a la filosofía a recrearse incesantemente

1 G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 61 (en adelante, *PF*). Citaré las obras de Hegel en alemán en la versión de *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986 (*Theorie Werkausgabe*, en adelante, *W*). En este caso, *W* 7, p. 26.

en la interpretación de su época y de la tradición cultural de la que proviene.

I. LA FILOSOFÍA COMO COMPRENSIÓN DE SU PROPIA ÉPOCA

La fórmula más conocida de esta sentencia, aunque no la única, es la que se encuentra en el «Prefacio» de la *Filosofía del derecho*. Así como todo individuo, nos dice allí, es «hijo de su tiempo», también la filosofía lo es, y por eso puede decirse que ella es «la comprensión de su época en pensamientos».² Me tomo la licencia, por lo pronto, de invertir la voz pasiva de la expresión original y de ponerla en voz activa, con el ánimo de darle una formulación más clara en castellano, sin modificar su sentido. Para reforzar la «filiación» o la sujeción de la filosofía con respecto a su época, Hegel evoca, como se recordará, la fábula de Esopo *El fanfarrón*³ y el para entonces ya famoso dicho latino *Hic Rhodus, hic salta*.

Hegel está argumentando, a lo largo de todo el «Prefacio», contra quienes pretenden «enseñar cómo debe ser el mundo»⁴ o, para el caso más específico del que trata la obra, definir un Estado «ideal», perdiendo de vista que «la *verdad* sobre el *derecho*, la *eticidad*, el *Estado*, es *tan antigua* como su *conocimiento* y *exposición en las leyes públicas*, la *moral pública* y la *religión*».⁵ A quienes, de esa manera, se imaginan poder *ir más allá de su mundo y su época*, es decir, de su *actualidad*, les recordará que la filosofía «llega siempre demasiado tarde», que ella «aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación».⁶ La posición antagónica que se trata así de rebatir es pues aquella puramente

2 PDF, p. 61.

3 Esopo, *Fábulas*, México, Biblioteca Digital ILCE, p. 257.

4 PDF, p. 62.

5 *Ibid.*, p. 48.

6 *Ibid.*, pp. 62-63.

normativista, o principista, frecuente en sus contemporáneos ilustrados, de acuerdo con la cual la racionalidad de la vida política habría de buscarse en una utopía atemporal, desligada del curso institucional de las sociedades en la historia.

A ello se debe que Hegel sostenga, en ese mismo contexto, que «la tarea de la filosofía es concebir *lo que es*», precisando que «*lo que es* es la razón».⁷ Como es obvio, con esta precisión —que articula entre sí las nociones de *ser*, *razón* y *concepto*— toma distancia de una posible interpretación de la sentencia citada que hiciera de la filosofía un mero reflejo de las condiciones históricas en las que vive, o que impidiera toda forma de crítica de la realidad existente. Se trata, en efecto, de «concebir racionalmente» lo que es, no de asumirlo en su inmediatez. En el mismo sentido debe leerse la famosa, y no menos equívoca, afirmación, situada igualmente en dicho contexto, que sostiene: «Lo que es racional es *efectivamente real* [*wirklich*], y lo que es *efectivamente real* es racional».⁸ No es, pues, racional, en sentido estricto, lo «real [*real*]», sino lo «efectivamente real [*wirklich*]». Conviene, sin embargo, reconocer que esta sutil y crucial diferencia entre lo uno y lo otro, que tiene enormes consecuencias para la correcta comprensión del sentido de la «actualidad» de la filosofía, no es tan evidente cuando se leen los enunciados de Hegel, y que no lo fue tampoco entre sus contemporáneos. Él mismo sostuvo, en la edición de la *Enciclopedia* de 1830, que estos enunciados habían «parecido escandalosos a muchos y [se habían] ganado enemigos»,⁹ precisamente por haber sido tomados como una justificación del orden establecido o de la realidad existente.

Hay tres formas —nos dice— en que se puede malentender su tesis: 1) cuando se asume, como lo hace el conocimiento ordinario, que las ideas no tienen *realidad* por tratarse de me-

7 *Ibid.*, p. 61.

8 *Ibid.*, p. 59.

9 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), Madrid, Abada, 2017, pp. 126ss.

ras «telarañas mentales»;¹⁰ 2) cuando, al revés, como suelen hacerlo los filósofos, se considera que las ideas poseen una naturaleza puramente inteligible, que no debe o no puede contaminarse de rasgos empíricos; y 3) en modo especial, entre los filósofos, cuando proponen una teoría moral o política utópica, exclusivamente normativa, que pretende enseñarnos *cómo debería ser el mundo* —«como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él [al filósofo] para saber cómo debe ser, sin serlo».¹¹ Lejos, pues, de la simplificación en la que incurren estas interpretaciones, la afirmación de la *racionalidad* de lo *real* implica un ejercicio de *conceptualización* que explicita las formas en que lo racional *deviene* real o en que la realidad *revela* su naturaleza racional, evitando tanto la asimilación indiferenciada como la supuesta exclusión entre una y otra.

Ello no obstante, se mantiene la tesis de que la filosofía no puede ir más allá de su época o de su tiempo. La *actualidad* le es constitutiva y le pone un límite infranqueable. En la larga y sustanciosa «Introducción» con la que se inician las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel vuelve sobre este problema y se explaya en una forma que nos permitirá esclarecer mejor sus alcances. También allí sostiene que «toda filosofía [...] forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de este»¹² y, reforzando la idea de que no puede ir «más allá de él» ni de su mundo, añade que «toda filosofía es [...] un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que solo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo».¹³ En dos sentidos se ilumina aquí la vinculación de la filosofía con su época: 1) al abordarse la cuestión de la relación que guardan entre sí a lo largo de la historia las distintas filosofías, dado que todas ellas

10 *Ibid.*, p. 129

11 *Ibid.*

12 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1955, tomo I, p. 48 (en adelante, *LHF*) [W 18, p. 64].

13 *LHF*, p. 48.

están necesariamente ligadas a su respectivo tiempo; y 2) al precisarse que la *sujeción* de la filosofía a una época determinada se refiere en sentido estricto al «contenido», mas no a la «forma», lo que nos reconduce al problema ya anunciado de la relación entre «razón» y «realidad efectiva».

En cuanto a lo primero, a la relación que guardan entre sí las diferentes filosofías a lo largo del tiempo, Hegel se vale de la conocida diferenciación lógica, propia del *concepto*, según la cual lo más «concreto», contrariamente a la representación común, corresponde a lo más «complejo», es decir, a una confluencia mayor de determinaciones, por lo que al pensamiento más desarrollado, que recoge la cada vez más compleja diversidad de las concepciones de la tradición, le correspondería en principio una mayor concreción. En el acápite titulado «Paralelo más preciso entre la historia de la filosofía y la filosofía misma»,¹⁴ aplica esta diferenciación a la historia de la filosofía y sostiene, en tal sentido, que el proceso de evolución del pensamiento entraña siempre «nuevas determinaciones», razón por la cual «la última forma que brota de este movimiento de progresiva determinación es la más concreta; por lo mismo, la filosofía posterior, más reciente y más moderna es la más desarrollada, la más rica y la más profunda».¹⁵ Sorprende, quizás, la contundencia de esta afirmación, pero no la afirmación misma, porque es lo que lógicamente cabría pensar si se acepta la vinculación necesaria de la filosofía con su época: que la filosofía posterior, o la *última*, tendría una perspectiva de mayor alcance que las precedentes. Él mismo aclara, por cierto, que «no se trata, como a primera vista podría pensarse, de una actitud de soberbia de la filosofía de nuestro tiempo»,¹⁶ porque lo que está expresando es una tesis de fondo que consiste en la *historicidad* constitutiva del pensar, la cual, como

14 LHF, p. 42 [«Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst», W 18, p. 58].

15 LHF, p. 44 [W 18, p. 61].

16 Ibid.

vemos, implica no solo un vínculo ineludible con la propia época, sino, en un mismo movimiento, incluye la perspectiva de la comprensión del itinerario que ha venido recorriendo el pensamiento y el espíritu a lo largo del tiempo.

Por si ello no bastara, añade una reflexión polémica sobre los intentos de trivializar la riqueza de la «filosofía *más actual*», pretendiendo descalificarla como si fuese tan solo una «filosofía de moda», e igualándola de esa manera con cualesquiera otras producciones del pensamiento, aun las más superficiales. Esa forma engañosa de resistencia ante la superioridad de la filosofía *última*, que comprende más cabalmente el desarrollo progresivo de la *idea*, lo lleva a citar una de las *Xenien* de Goethe y Schiller, que nos es sumamente reveladora:

Es ridículo que te empeñes en llamar moda a cada nuevo esfuerzo del espíritu humano por aspirar seriamente a cultivarse.¹⁷

No es, pues, por un ingenuo sentimiento de superioridad, ni por un elogio despistado de las modas filosóficas por lo que Hegel sostiene, con sorprendente firmeza, que la filosofía más reciente es *la más rica y la más profunda*. Ni es posible imaginar tampoco que ello no haya de aplicarse al destino de su propia filosofía. La temporalidad concierne no solo a la vinculación del pensamiento filosófico con su época, sino también a la comprensión del sentido de la tradición filosófica efectuada desde el presente. Un presente siempre cambiante. Aquí se hallan las fuentes de la conciencia histórica y de la interpretación hermenéutica.¹⁸ No obstante, como se ha ido repitiendo con

17 LHF, p. 45 [W 18, p. 62]. Cf. F. Schiller y J.W. von Goethe, *Xenien*, Frankfurt del Meno, Insel, 1986.

18 La relación entre historicidad y temporalidad en la filosofía de Hegel ha sido agudamente esclarecida por W. Jaeschke en su libro *Hegels Philosophie*, Hamburgo, Meiner, 2020, en especial en el capítulo «Zur Geschichtsphilosophie Hegels», pp. 281-299. Cf. también T.S. Hoffmann, *Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden, Marix, 2012, pp. 44ss.

distintos matices, la *comprensión de la época* implica no solo poner el acento en el papel de la *época*, sino también en el de la *conceptualización*, en el papel de la razón frente a ella. A esta dialéctica se refiere Hegel con la diferencia que anunciábamos, como segundo punto aclaratorio, entre el *contenido* y la *forma*.

El punto es desarrollado en un acápite que lleva justamente por título «La filosofía como pensamiento de su época».¹⁹ Esta vez el acento está puesto en la íntima, necesaria, relación que guarda la filosofía con las demás expresiones sociales, éticas, productivas y culturales de un pueblo en un determinado momento de la historia, a lo que Hegel se refiere como el «contenido sustancial» inevitable de toda filosofía. Bajo esa perspectiva, ella es «totalmente idéntica a su época»²⁰ y, como se ha dicho ya en otros pasajes, no puede estar «por encima» de ella. Pero —he aquí ahora la precisión— si ello puede decirse en lo que respecta al «contenido» mencionado, no ocurre lo mismo en lo que respecta a la «forma». «La filosofía sí está por encima de su tiempo en lo tocante a la forma, en la medida en que ella, como pensamiento y conocimiento de lo que es el espíritu sustancial de su tiempo, hace de este su objeto».²¹ Por tratarse del *saber del espíritu*, la filosofía puede establecer una diferencia entre el *saber* (o la *razón*) y lo *que es*, es decir, puede convertir al espíritu sustancial de su época en un tema de reflexión, en un objeto de estudio, «trascendiendo»²² de esa manera el entorno en el que se encuentra. Se trata de una superación «solo formal», porque ella no dispone de otro *contenido*, pero esa formalidad constituye la naturaleza del «saber que es precisamente la realidad efectiva del espíritu, el saberse a sí mismo del espíritu».²³

19 LHF, p. 55 [W 18, p. 73].

20 LHF, p. 56 [W 18, p. 74].

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

23 LHF, p. 56 [W 18, pp. 74-75]. Aquí, y en otros pasajes, he corregido ligeramente la traducción de Roces.

Se nos está diciendo algo aparentemente paradójico: que la filosofía pertenece a una época, cuyo contenido sustancial la determina y del que no puede sustraerse, pero que la filosofía puede, al mismo tiempo, *trascender* a la época en el preciso y exclusivo sentido en que puede *pensar* sobre ella, convertirla en objeto de reflexión y *concebirla* o *comprenderla* con los recursos que le ofrece el pensamiento racional. Pero si esta afirmación ha de ser válida para toda filosofía, es decir, para la filosofía en cuanto tal, entonces ella debe reconocer que la historicidad le es constitutiva, no solo retrospectivamente sino también prospectivamente, no solo en su comprensión de las filosofías y las épocas del pasado, sino también en la conciencia de que la razón habrá de seguir el mismo curso y adoptar la misma perspectiva en el futuro.

Es quizás momento de hacer un viraje para darle a esta tesis, formulada hasta ahora de manera genérica, algo de lo que ella misma proclama, es decir, la *actualidad* vinculada a una época específica, por ejemplo, a la que Hegel mismo se refirió en su concepción de la filosofía. Recordemos, pues, aunque sea brevemente, cómo «comprendió» o «concibió» Hegel a su época en pensamientos.

II. LA ÉPOCA DE HEGEL «COMPRENDIDA» EN SU FILOSOFÍA

Es pertinente, a tal fin, traer a colación la conocida interpretación de Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*.²⁴ Lo es porque este libro es publicado como una toma de posición en el debate acerca del «fin de la modernidad» en las últimas décadas del siglo xx, en el cual, como se sabe, Habermas defiende la tesis de que la modernidad es «un

24 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989. Citaré esta edición, aunque modificando ocasionalmente la traducción.

proyecto inacabado». ²⁵ Por lo mismo, cree necesario ajustar cuentas allí con los principales protagonistas defensores de la filosofía posmoderna, muchos de los cuales lo incluyen a él precisamente entre quienes siguen atados ingenuamente al paradigma solipsista del racionalismo occidental. Se trata, pues, de un debate acerca de la adecuada *comprensión de la propia época* de parte de la filosofía, o lo que hemos venido llamando su *actualidad*. No debe sorprendernos, entonces, que el nombre y la obra de Hegel aparezcan desde el inicio del libro como interlocutores obligados.

Lo que acaso sí podría llamarnos la atención es que Habermas sostenga que «Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de distanciamiento de la modernidad respecto de las concepciones normativas del pasado», ²⁶ es decir, entiéndase bien, no obviamente el primero en cuestionar las certezas filosóficas de la tradición («las concepciones normativas del pasado») —lo que es, más bien, característico de la modernidad—, sino en poner en duda precisamente ese sentimiento de superioridad tan difundido en su época. Por eso establece Habermas una diferencia crucial entre la «autocomprensión [*Selbstverständnis*]» y el «autocercioramiento [*Selbstvergewisserung*]» de la filosofía moderna, entendiendo por esto último el proceso de cuestionamiento de la comprensión autosuficiente que la modernidad tiene de sí misma. Es esta mirada meta-teórica —una mirada reflexiva y crítica sobre los alcances o las limitaciones de la autocomprensión de la modernidad— la que es atribuida originariamente a Hegel. Y por eso se nos dice que tal cuestión se convierte para él en un «problema filosófico», es más, en «el problema fundamental» ²⁷ de su filosofía.

²⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁶ *Ibid.*, p. 28.

²⁷ *Ibid.* De este problema me he ocupado largamente en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Wurzburg, Königshausen & Neumann, 1987.

Si tratamos de afinar el lente con el que Habermas está presentando la originalidad de la posición de Hegel y nos preguntamos qué hace posible en última instancia la posición crítica frente a su tiempo, nos acercaremos aún más al hilo conductor que hemos ido siguiendo en la primera parte de nuestra exposición. Para poder tomar distancia de la convicción entonces ampliamente compartida acerca de la superioridad de la cosmovisión racionalista moderna —cosmovisión que Hegel sintetiza bajo el «principio de la subjetividad»—,²⁸ y para poder caracterizarla como unilateral, «escindida [*entzweit*]» o «alienada [*entfremdet*]», hace falta adoptar un punto de vista conceptual que asuma la condición de ser, también, *conciencia histórica*. Es a ello a lo que Hegel se refiere al mencionar que «la escisión [*Entzweiung*] es la fuente de la necesidad de la filosofía».²⁹ A la filosofía de su tiempo, persuadida de la validez de sus tesis y consciente de estar llevando a cabo un giro decisivo en la historia del pensamiento —no sin razón—, le falta *conciencia histórica*, y por eso no se percata de lo que deja de valorar, de las dimensiones de vida que le serían también conceptualmente necesarias, es decir, no advierte las formas de «extrañamiento» o de «escisión» que produce, aun indirectamente. Careciendo de esa decisiva perspectiva de análisis, los filósofos de la época «ignoran, por tanto, la *necesidad* que surge de las formas de escisión impuestas por el principio de la subjetividad. Esta *necesidad* se impone [en cambio] a la filosofía, en la medida en que la modernidad es concebida como una *época histórica*, en la medida en que la filosofía *toma conciencia* de que su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y su pretensión de extraer de sí misma toda normatividad es un *problema*

28 Cf., entre otros textos de Hegel, *Creer y saber*, cuyo subtítulo es precisamente *O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* (Bogotá, Norma, 1992).

29 G.W.F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, p. 12. Modifico ligeramente la traducción.

histórico». ³⁰ En otras palabras, la originalidad de la posición hegeliana con respecto a la comprensión de la filosofía es *la conciencia de la historicidad* de todo pensamiento, no solo el de quienes son así percibidos sino igualmente el de quien los percibe, lo que ha de tener consecuencias sobre la naturaleza y sobre el futuro de la filosofía misma. No es otra cosa lo que comentábamos al caracterizar el sentido en que habla Hegel de «actualidad». El propio debate en torno al supuesto fin de la modernidad o al tránsito hacia una época de posmodernidad, llevado a cabo doscientos años después del diagnóstico efectuado por Hegel en sus escritos, es una demostración clara de la perdurable vigencia de dicha tesis. Hace bien, pues, Habermas, no solo en considerarlo como el iniciador o el inspirador de la idea de la filosofía como comprensión de su propia época, sino en situar actualmente su pensamiento en el contexto al que nos obliga la conciencia histórica de *nuestro tiempo*.

Volvamos un momento al diagnóstico que efectúa Hegel sobre la filosofía de su época y recordemos, al menos brevemente, algunos de sus rasgos centrales. Entiende que la filosofía y la Revolución de los tiempos modernos han hallado un fundamento de incuestionable originalidad en la historia, pero se cuestiona por qué ello ha debido ocurrir a expensas de la armonía imperante en el mundo antiguo. Anima a Hegel, por así decir, la pregunta por las razones que han conducido a extrapolar un descubrimiento histórico en sí mismo valioso e irreversible. Tras los diversos planteamientos de la filosofía moderna reconoce, como se ha ya dicho, un denominador común —«el principio de la subjetividad»— y advierte que a él se ha llegado ignorando la cohesión de la *vida buena* sobre la que reposaba la ética de la antigüedad. Pero, de ser esto así, nos vemos obligados a buscar las razones de esta *pérdida* o a explicar el sentido del desarrollo paradójico de la filosofía moderna.

30 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 32. Las cursivas son mías, y las uso para destacar lo que es relevante en el contexto.

Esta es la cuestión central que preocupa a Hegel desde sus primeros escritos y que orienta sus diferentes proyectos sistemáticos iniciales. Pero no se trata simplemente de una pregunta genérica sobre la relación existente entre dos épocas históricas, sino de un cuestionamiento más profundo de las premisas ontológicas sobre las que reposa aquella relación, y de las cuales depende igualmente el modo en que los modernos conciben la oposición de la razón a la experiencia y a la historia. Por la naturaleza misma de la pregunta, es decir, por destacar mediante ella la ambigüedad esencial del concepto moderno de subjetividad, Hegel se aparta de la conciencia triunfalista de su época. La intención mediadora subyacente a la pregunta lo convierte en un *crítico* de la filosofía moderna. A esta le reprocha Hegel no haber sido consciente del proceso histórico en el que pudo llegar a desarrollarse el subjetivismo, del cual ella misma, como filosofía, ha terminado por ser un reflejo teórico.

La filosofía debe preguntarse [...] si la especulación (alejada todo lo posible del común sentido y de la fijación de contrapuestos por parte de este) se ha sometido al destino de su tiempo: tener que poner absolutamente una sola forma del Absoluto, es decir, lo contrapuesto según su esencia.³¹

Hegel se vale de las expresiones «mundo moderno [*moderne Welt*]» y «tiempos modernos [*moderne Zeiten*]» con la intención de caracterizar conceptualmente la originalidad y el problema central de la época. Los acontecimientos históricos más determinantes, a través de los cuales se pone de manifiesto además la conciencia de sus integrantes, son la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa y el surgimiento de la sociedad civil. Considerar a la subjetividad como «principio de una nueva forma del mundo» es un modo de poner de relieve

31 G.W.F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, op. cit., p. 23.

la pretensión de la filosofía y la ciencia modernas de redefinir el conocimiento, la moral, la política, el arte, al igual que su posible integración sistemática, sobre la base de la autonomía y la autodeterminación de la razón. Ni el orden teleológico de la naturaleza, ni la cosmovisión religiosa de la tradición medieval, ni las representaciones del sentido común, ni las formas objetivas de la realidad social pueden ofrecer resistencia a la capacidad crítica o a la absoluta autonomía de la razón. En múltiples ámbitos del mundo moderno ha llegado a imponerse este principio de la subjetividad. El interés de Hegel se concentra en hacer explícita la necesidad de sus vinculaciones recíprocas.

En el ámbito de la *religión*, la Ilustración ha ganado la batalla contra la «superstición», gracias a la naturaleza de sus «armas» (las armas de la razón).³² En el ámbito de la *política*, se ha hecho valer —en la teoría— una fundamentación contractualista del Estado sobre la base de la voluntad individual, y —en la práctica— un Estado de derecho en el que ha de estar garantizada la libertad del arbitrio subjetivo.³³ Gracias al nuevo fundamento axiomático del conocimiento, las *ciencias* han podido independizarse metodológicamente, aplicando con éxito su estrategia deductiva y clasificatoria a todos los objetos empíricos posibles.³⁴ Las teorías de la *moral* confirman también, a su manera, este proceso, en la medida en que recurren al concepto de «certeza moral [*Gewissen*]»³⁵ para destacar el derecho del saber individual respecto de las propias acciones,

32 Cf. el capítulo «La lucha de la Ilustración contra la superstición [*Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben*]», en G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017, pp. 259-274.

33 Cf. PDF, § 124, obs., pp. 219ss.; § 185, pp. 305ss.; § 206, pp. 324s.

34 Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., § 77, pp. 247ss.; asimismo, id., *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, en W 2, pp. 184ss.

35 Cf. PDF, § 136ss., pp. 233ss.

o en la medida en que identifican la forma suprema de la libertad moral con la autodeterminación de la razón. En el ámbito del *arte*, el romanticismo eleva la interioridad y el sentimiento subjetivo a principio absoluto de la creación. Finalmente, la *reflexión filosófica* misma, sea esta de orientación empirista o racionalista, en su búsqueda de un principio incuestionable al que poder remitir la diversidad de sus problemas, revela inequívocamente el rasgo esencial de esta época —el principio de la subjetividad—, una de cuyas manifestaciones más extremas, pero perfectamente consecuentes, puede verse en el idealismo subjetivo de Fichte.

Pues bien, como hemos visto, de acuerdo con el diagnóstico de Hegel este principio de una nueva forma del mundo, aun constituyendo un progreso indiscutible de la racionalidad, ha llegado a convertirse simultáneamente, en su absolutización, en causa determinante de la *alienación* y el *desgarramiento* imperantes en los tiempos modernos. «El principio de la independencia de la razón, de su absoluta autonomía, debe ser considerado desde ahora simultáneamente como principio universal de la filosofía y como uno de los prejuicios de la época». ³⁶ La subjetividad encierra la profunda ambivalencia de no poder ser planteada como principio explicativo y fundante más que mediante el establecimiento de dualismos irreconciliables y bajo el supuesto de la disgregación de las diferentes esferas de la existencia humana. Se trata, pues, de un esfuerzo por poner de manifiesto, con intención crítica, las relaciones implícitas existentes entre las diferentes formas de absolutizar el principio de la subjetividad, proponiendo al mismo tiempo un concepto más adecuado de razón que permita superar sistemáticamente sus múltiples oposiciones. Es en este sentido que la modernidad se convierte para él en un *problema filosófico*. Y en la medida en que la ambigüedad del

³⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., § 60, p. 219.