



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES (C.S.H.)**

**Departamento de Filosofía**

**“EI SUJETO COMO CONCEPTO EN LA FILOSOFIA DE HEGEL”**

**T E S I N A  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÌA**

**P R E S E N T A**

**MARCOS SANTANA CUELLAR**

---

**DIRECTOR DE TESIS  
Dr. Cuauhtèmoc Lara Vargas**

**México D.F.**

**MAYO 2007**

## Índice

Introducción.....	3
Relación del Pensamiento con la Consciencia.....	7
Los rasgos de la autoconciencia moderna: su finitud.....	9
La realidad apropiada al espíritu: Ser y Pensar.....	11
Apuntar al infinito: el arribo a la razón absoluta.....	13
La paradoja Lógica – Metafísica de la consciencia finita.....	14
Entre el límite y lo infinito.....	22
El horizonte cultural hegeliano.....	25
La sustancia como sujeto.....	32
La razón diezmada ante la realidad.....	39
La vida del espíritu.....	41
Limites del conocimiento formal.....	46
El hombre es lo que se hace ser.....	50
Bibliografía.....	63

## Introducción

La pretensión de este trabajo es la de analizar como el sujeto en la modernidad es quien determina a la realidad, ya que partir del conocimiento de sí mismo y su entorno, se sabe como creador de la misma, sin que por ello se caiga en un relativismo donde cada sujeto cree su propia realidad, sino el hacer notar, el porque para Hegel es positiva, en el sentido de que el sujeto se ve como algo extrañado, es decir, ajeno a ella y aceptándola sin más, y que sólo mediante de la superación de la conciencia para llegar a ser autoconciencia puede negar una realidad dada, que se opone a sus propias potencialidades.

Para ello es menester hacer notar la figura de Hegel como la antítesis del concepto de razón de Kant, quien planteaba los límites de la razón mediante categorías fijas e inmutables y con ello la imposibilidad de afirmar la libertad en un plano existencial, puesto que sólo se circunscribe en una libertad interior o dicho de otro modo en una libertad formal, en consecuencia surge la sujeción a una ley moral cuya autonomía no es la libertad, como pensaba, sino la esclavitud absoluta.

Hegel por su parte va más allá del plano intelectual y comienza por su parte a plantear que la razón es infinita, si se considera su devenir histórico, donde se observan los diferentes estadios y configuraciones, siendo el sujeto que al saberse como concepto es quien determina el sentido de la realidad en este devenir, rompiendo con los hilos de un hado ciego e indolente, que precisamente es cuando inicia la etapa de la modernidad, ya que si se considera a la razón como infinita e indeterminada, esta es lo que ella se hace ser, es decir, el mundo será de acuerdo

como el sujeto se plante su realidad, su ser- ahí en el mundo, negarla si es necesario cuando existan los obstáculos que interfieran en la realización de la razón o dicho de otro modo de su libertad.

Puesto que la libertad tal como la concebía Kant, no se puede satisfacer sólo en un plano interior y espiritual, ajena a las motivaciones e inclinaciones del individuo que además incluye lo material, desentenderse de ello para alcanzar una autonomía que tiene que ver sólo con el hecho del deber, lo cual suscitará más tarde la críticas de Hegel al criticismo y al empirismo.

En este sentido el primero se remite sólo al aspecto formal de la libertad (imperativo categórico), que se es más libre en cuanto más se aleje del mundo exterior, el empirismo por su parte se apega sólo a los hechos y dado que la libertad no es un hecho observable, es mera especulación, dependerá de los pueblos, de acuerdo a sus costumbres y tradiciones, por lo que no puede haber conceptos como la libertad, pretender una validez universal.

Ante esto Hegel hace notar a los empiristas que aún cuando niegan la existencia de conceptos universales se sirven de ellos, entrando en una contradicción, así mismo con las limitaciones de la certeza inmediata de la cual se fían, ya que el aspecto epistemológico no es un punto y aparte del tema de la libertad, puesto que en la forma en que se interpretan las tendencias anteriormente mencionadas, determinaran lo que conocemos como el idealismo objetivo, que consiste en una libertad que se reconoce a partir del otro, es decir, el sujeto es la autoconciencia en la medida en que se reconoce en otra autoconciencia.

Para Hegel el hecho de comprender la realidad significa extraer la inteligibilidad que contiene y no aplicarle un método que recurra de manera a priori para poder explicar su sentido y dirección. Sino que recurre al desarrollo mismo de la conciencia, es decir, no comienza por definir categorías de conocimiento, sino que parte de la realización concreta e integral del individuo cognoscente, por ello que se hable de su filosofía como una historia de la conciencia, puesto que expone los diferentes estadios y las dificultades previas a su realización.

Mediante el método dialéctico, Hegel emprende la descripción del movimiento interno conciencia, más que construirla se preocupa en mostrar que la conciencia es un saber de lo absoluto que no se sabe en cuanto tal y que aprehender la realidad conceptualmente. Niega con ello que el acceder a la realidad sea mediante categorías fijas e inmutables, pues estas no muestran el proceso del conocimiento, no quiere decir con esto que no reconozca, por ejemplo el principio de no contradicción, pero piensa que no hay oposiciones absolutas, su fin considera el tratar de reproducir el movimiento mismo de la realidad sin imponer categorías externas ajenas a su desenvolvimiento, encontrar mediante la dialéctica la unidad de lo particular con lo universal.

La verdad de lo que ha sido superado, que se considera infinita, pues niega la inmediatez de su particularidad, para elevarse más allá de su propia limitación, una vez reconciliada comienza nuevamente su movimiento negativo para afirmarse en la positividad de su propia infinitud. En contra de la inmediatez e indiferencia, de la conciencia que aún no se sabe como autoconciencia, es decir, lo finito, que como una verdad que es extrínseca es por tanto indefinida y que conduce a la conformidad.

Por el contrario el movimiento dialéctico consiste en suprimir dichas determinaciones y dar paso a las opuestas. Donde lo finito sólo cobra sentido en el momento que es distinto de lo infinito y, a la vez, a sumido por el. Tomando en cuenta para ello la metafísica prekantiana, así como la propia postura de kant, punto de partida de las objeciones de Hegel.

Por ello su objeción a la lógica tradicional de querer determinar al sujeto en una proposición, cuando es necesario un conjunto de ellas que expresen los diferentes factores que intervienen en la realización de un sujeto, a demás de que la razón no se puede expresar en un pensamiento determinado y sin embargo se expresa en todos, pues el acto de pensarlos, es su dialéctica. El concepto se transforma en el la actividad espiritual deja de ser algo petrificado cobrando vida, al ser identificado por Hegel como sinónimo de espíritu, razón y dialéctica. De tal modo que lo finito corresponderá a la separación del ser y el concepto, es decir, lo finito es lo que no corresponde al concepto. Así el sujeto es lo verdadero, en la medida en que cobre autoconciencia de sus propias potencialidades. El concepto es la idea, la forma que tiende a realizarse análoga a la idea de Aristóteles de potencia y acto. Donde para-ser hay que dejar de ser, para poder ser, con ello se abra la posibilidad del cambio y el movimiento, cuyo reflejo es el fin que persigue la historia de la humanidad que es la realización de la libertad.

## **Relación del Pensamiento con la Consciencia**

Desde sus primeros escritos –comenta Herbert Marcuse- se observa en Hegel su rechazo a la separación tradicional de pensamiento y realidad. Al introducir su lógica material, es una crítica a la consideración de que “el material de la lógica existe en y para sí misma, bajo la forma de un mundo concluido fuera del pensar”. Refiriéndose de manera concreta a la separación tradicional de pensamiento y realidad. La lógica material hegeliana es una crítica forma de un mundo concluido fuera del pensar”. Con ello se refiere particularmente a la operación que realiza la lógica formal, que separa a las Categorías y las formas del pensamiento de su contenido. Dado que con ello se consideran tales categorías como validas a partir de la correspondencia entre las leyes del pensamiento y el silogismo, sin que se reflexione el contenido al cual se aplican. Para Hegel tal propuesta es una abstracción que se desentiende del mundo real y concreto. Por ello señala que el conocimiento es lo que determina tanto a las formas de las categorías, como su validez: “Es la naturaleza del contenido y sólo él, lo que vive y progresa en el conocimiento filosófico, y al mismo tiempo es la reflexión interna del contenido lo que opone y origina sus determinaciones”<sup>1</sup>. Aceptar que el pensamiento y la realidad son distintos entre sí equivale a una aceptación del mundo tal como se presenta, donde el pensamiento es ajeno a la realidad. Es necesario que la cuestión no sea así, y de ello nos ocuparemos.

La separación entre pensamiento y realidad que ha operado en la filosofía se debe a la tradición platónica, que alcanza su punto más alto en Kant. Sin embargo, Hegel reconoce a Kant como el filosofo que despierta en el espíritu la

---

<sup>1</sup> Hebert Marcuse “*Razón y Revolución*,” Alianza Editorial, México, 1991 p. 123. ss..

autoconciencia a través del Yo; el cual impone al objeto sus categorías de pensamiento. A partir de esta subjetividad el interior se vuelve absoluto, toma tal relevancia que renuncia a cualquier principio de carácter exterior. No obstante, se debe reconocer en Descartes al iniciador de la filosofía moderna, porque cuando ha partido de la duda metódica para hacer el recorrido que conduce a la certeza mediante el *cogito*, pone en escena a la conciencia, la cual se ocupa inmediatamente de sí misma. Esta inmediatez le hace inmune a todo posible error, pero a costa de quedar encerrada en la cárcel de la autoconciencia.

Con Kant el *cogito* cartesiano tomará su más alta expresión en el “yo pienso”, desde una perspectiva totalmente distinta, en que el conocimiento intelectual debe deletrear sus intuiciones sensibles mediante un amplio abanico de categorías, que lejos de preceder de la experiencia, como pensaba Hume, la constituyen objetivamente como experiencia, puesto que se originan de la pura espontaneidad del “yo pienso”.

La objetividad proviene, pues, de la síntesis trascendental. La unidad del objeto tiene su condición de posibilidad en la unidad de la conciencia. Considerada esta última por Kant como la “revolución copernicana”, donde el objeto no determina al sujeto, sino el sujeto determina al objeto.

### **Los rasgos de la autoconciencia moderna: su finitud**

La filosofía moderna arranca, pues, de la autoconciencia y encuentra en ella los rasgos de su radicalidad e incondicionalidad, que la metafísica clásica había puesto

en Dios o lo absoluto. Ya no reza: “Dios es”, sino “yo pienso”. En Descartes el carácter *a-priori* del sujeto se mantiene firme ante toda duda. En Kant el yo pienso se convierte en la máxima condición de posibilidad de todo nuestro conocimiento del mundo.

El gran problema en Kant es el dualismo, entre el objeto como apariencia y como cosa en sí; entre el yo trascendental y el yo empírico; entre la causalidad y la libertad. La superación de tales dualismos se da en el idealismo, mediante la concepción hegeliana de un absoluto dialéctico. Este último, pese a llevar en sí mismo la diferencia, permanece sin embargo uno e idéntico; reafirmando el presupuesto de Kant de la autonomía de la razón, que reza: “El principio de independencia de la razón, de su absoluta suficiencia y espontaneidad en sí misma hay que mirarlo desde ahora como un principio universal de la filosofía, y también como una de las convicciones generales de nuestros tiempos”<sup>2</sup>.

Aunque en primera instancia parece paradójico, Kant abre las puertas al Idealismo al proclamar la autonomía de la razón y la afirmación del “yo pienso”, que acompaña toda representación como un principio supremo del conocimiento. Pero declara al mismo tiempo los límites del conocimiento humano y la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Pero existe un elemento exterior de este “yo pienso” que es la cosa en sí, de modo que no puede superar la contrapartida entre la *aposteridad* del empirismo y la *aprioridad* del idealismo; en otras palabras, la separación de sujeto-objeto.

---

<sup>2</sup> G. F. Hegel “*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*”. Ed, 1974 Trad., Eduardo Ovejero p. 59.

El Idealismo se encuentra, así, ante una disyunción: cosa en si o sujeto en si, y termina por a hacer a un lado a la cosa en si como un objeto estorbo e inútil. Una vez suprimida la cosa en si, el “yo pienso” se asume como principio absoluto. Hegel difiere por ello con Kant en cuanto se refiere a una subjetividad circunscrita del Yo, reducido sólo a un aspecto formal, dando una explicación parcial del objeto, es decir, “las categorías son sólo expresión de nuestro modo necesario de enlazar los objetos no del enlace necesario de los objetos en sí mismos”<sup>3</sup>. De lo cual resulta un idealismo subjetivo, que no penetra en el contenido de las cosas, lo cual es causa de objeción por Hegel en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, en cuanto afirma: “la filosofía no debe ser ni una lógica como *organón*”, que trata del instrumento del saber antes del saber, ni un amor que no fuera la misma posesión de la verdad.

Para Hegel la filosofía es Ciencia. En vez de permanecer en la reflexión es necesario ir directa e inmediatamente al objeto a conocer. En el *Diario Crítico de la filosofía* –nos comenta J. Hippolite reflexionando sobre *La fe y el Saber*– Hegel hace una crítica al idealismo trascendental de Kant, ya que lo compara con Locke y dice: “El pensamiento kantiano es fiel a su principio de subjetividad y el pensamiento formal en cuanto que su esencia consiste en ser un idealismo crítico. Precisamente porque aquella filosofía se proponía ser un examen crítico del entendimiento humano”.<sup>4</sup> Objetando que “la función del espíritu es conocer la verdad y la verdad lleva consigo la pretensión de que lo objetivo, lo que las cosa son en sí es tal como lo pensamos y por tanto que el pensamiento es la verdad de los objetos”.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Eusebi Colomer. “*El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*”. Tomo II Trad., 2 Ed, 1995 Barcelona Ed, Herder. p.46.

<sup>4</sup>Jean Hippolite “*Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*”, Ed. Península Barcelona 1992 p. 9

## La realidad apropiada al espíritu: Ser y Pensar

Como anota Marcuse “La verdad significa tanto una forma de existencia, como una forma de conocimiento y que en consecuencia la relación entre el ser y su verdad es una relación objetiva de las cosas mismas”<sup>5</sup>. La posición de Hegel – comenta Eusebi Colomer- no es la de volver a un realismo dualista, donde el pensamiento se centre exclusivamente en la pregunta por el “en sí” de las cosas, acabando por tanto con la espontaneidad del Yo. Pero tampoco se trata, de concebir al objeto como una pura determinación del Yo. En tal caso no habría auténtico objeto, ni auténtica verdad, sino que ambos pueden ser conservados en su carácter originario de la realidad, de realidad apropiada por el espíritu. Si bien parece paradójico conservar la pura espontaneidad del pensar, sin renunciar a la auténtica verdad y objetividad de lo pensado. La forma de salir de esta antinomia, la de suponer que el pensamiento del hombre en cuanto es verdad y toca el ser, coincide de un modo u otro con el *intellectus originarius* de Kant. En otras palabras, con el pensamiento absoluto que pone las cosas pensándolas<sup>6</sup>.

Ahora bien, he considerado pertinente señalar las observaciones de Colomer para entender lo anterior, mediante la exposición que realiza de la expresión de Thielke: “la autoconfianza de la razón”. Esta noción tiene un antecedente histórico en el pensamiento clásico, en el cual el ente era definido como trascendentalmente verdadero (*ens ut verum*) por que el creador lo ha pensado, en Dios el conocer y el creer se relacionan. El ser del ente se comprende, como un ser pensado, detrás del

---

<sup>5</sup> Marcuse. *Razón... op. cit.*, p. 101

<sup>6</sup> Colomer. *El pensamiento ... op. cit.*, p. 54

cual esta el pensamiento absoluto el *Spiritus creator*. De ello se deriva que el conocimiento humano es verdadero en la medida que el hombre, al pensar, reproduce el pensamiento creador de Dios. Esto es posible, porque la inteligencia humana como imagen suya que es, del *logos* divino creador.

Para Kant, lo anterior es insostenible a nivel teórico y formula una escisión entre la correlación del conocimiento humano y divino. Afirma al respecto:

El pensamiento creador de Dios *intuitus originarius*, es para él la hipótesis desde el cual conocemos en negativo la tesis, el hecho de que el conocimiento humano no es intuitivo y creador sino conceptual y receptivo, es decir, finito; infinitud y creatividad pertenecen al conocimiento divino, en la misma medida que finitud y receptividad pertenecen al conocimiento humano.<sup>7</sup>

Para el filósofo de Kônigsberg su pensamiento crítico será una filosofía del sujeto finito, que parte de una elección anterior entre sujeto infinito o sujeto finito. Para un hipotético sujeto infinito, concretamente para la intuición creadora que la tradición atribuye a Dios, no hay propiamente objeto. Conocer equivale a crear. En este sentido, Dios no conoce al objeto, sino a la cosa en sí. Y la conoce, porque la pone en el ser. El hombre, en cambio, para poder conocer necesita recibir algo que le es dado. Ese carácter receptivo del conocimiento constituye el sello de la finitud el sujeto humano. Somos receptivos porque somos finitos. De tal forma que el conocimiento en Kant tendrá su origen en una razón finita, de un mundo que le es dado y que el sujeto actuara de manera pasiva, pero que tendrá su lado activo cuando pueda configurarlo mediante categorías.

---

<sup>7</sup> *Ibíd.* p. 49

## **Apuntar al infinito: el arribo a la razón absoluta**

Hegel, por su parte, retoma la postura clásica (*ens ut verum*), pero incorpora la dialéctica en la relación entre lo finito e infinito. Es decir, plantea la tesis que afirma la identidad entre el ser y el pensar, ya que el pensamiento y lo pensado remiten dialécticamente el uno al otro y arraigan en una última unidad. Ahora bien, lo pensado en Hegel -comenta Colomer- es el mundo y la historia en su desarrollo total en el espacio y el tiempo. El pensamiento no se remite a un ser individual, a un Yo aislado, sino a la razón absoluta, donde el pensamiento sintetiza y objetiva cada una de las sucesivas figuras que forman parte de ella. Tales figuras somos nosotros los hombres, que nos diferenciamos de las otras cosas mediante la autoconciencia. “El hombre no sólo sabe sino que sabe que sabe. Sabe de si mismo, conociendo se conoce”, dice Hegel. De ahí que pueda llegar a ser instrumento de la autoconciencia de la razón absoluta, se piensa en nosotros. La autoconfianza de la razón radica, pues, en el hecho de que otro se piensa a través de nosotros<sup>8</sup>.

El idealismo absoluto contiene el pensamiento, la verdad y el ser que coinciden en el espíritu. La frase “el Mundo se convierte en Espíritu”, en la *Fenomenología del Espíritu*, significa que el mundo en su totalidad se ofrece como el ámbito adecuado, en el que los planes de la humanidad han de ser llevados a cabo.<sup>9</sup> Si se mira al mundo de tal forma que lo racional es real y lo real es racional, en la medida en que lo real sea concebido por el pensamiento, la autoconciencia tiene que demostrar qué es la verdadera realidad, hacer que el mundo sea una libre

---

<sup>8</sup> Colomer. *El pensamiento... op. cit.*, pp. 170-1.

<sup>9</sup> Marcuse *Razón...op. cit.*, p. 95.

realización suya. De tal forma que Hegel invierte el dicho aristotélico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, “la filosofía especulativa muy bien puede conceder esta proposición, pero es igualmente preciso a firmar: *nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*, en el sentido general de *nous*, entendido de manera más profunda, como espíritu, como la causa del mundo”.<sup>10</sup>

### **La paradoja Lógica – Metafísica de la consciencia finita**

Como podemos observar Hegel hace metafísica contraria a la posición de Kant. Desde su perspectiva, Kant consideraba que las categorías y los juicios trabajaban en el vacío cuando de metafísica se trataba, ya que no existe ninguna experiencia a la cual puedan aplicarse intuiciones y categorías. Y es aquí donde cobra sentido la distinción entre fenómenos, que en Kant son las representaciones que la conciencia hace de las cosas, y los noumenos las cosas en sí o esencias, las cuales son incognoscibles. Tratar de comprenderlas sería ir más allá de nuestra conciencia.

Al considerar, por ejemplo, el “Cogito” cartesiano -señala Ramón Xirau- Kant cree que es posible decir, pienso y luego pienso que existo. Resulta imposible saltar de un hecho de la conciencia bien aceptable (pienso), a un hecho de la existencia (yo existo). No es que Kant dude de su propia existencia, sino que no hay demostración lógica y racional de esta existencia. Algo similar sucede en la idea de perfección. Al pensar en la idea de perfección se supone la existencia de un ser perfecto. Kant piensa que la existencia de Dios es justificable: decir “pienso en la

---

<sup>10</sup> Hegel “*Enciclopedia... op. cit*, p. 18.

perfección” conduce a “pienso en la existencia de lo que sea perfección”. Así las cosas, observemos que es imposible pasar del pensamiento de Dios a la existencia de Dios, ya que la razón de la lógica no puede salir de la conciencia de un ser a la existencia de este ser. Ahora bien, acudiendo a la razón experimental, en que el concepto de Dios no se puede verificar en la experiencia, como lo puede ser una ley física, tenemos que el “Yo pienso” kantiano no es una noción de existencia, sino que se limita al conocimiento puro. En consecuencia se hace imposible, desde tal perspectiva, que la metafísica sea conocimiento<sup>11</sup>.

Sin embargo Hegel en la *Enciclopedia* establece su tesis central: la identidad del ser y el pensamiento, con lo que rechaza distintas posiciones del pensamiento en relación con la objetividad. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios deben ser consideradas como descripciones y análisis del procedimiento del espíritu en sí, el cual es un procedimiento pensador y piensa lo sensible. Pero el mismo procedimiento revela deficiencia si no se considera como:

Una ascensión desde lo finito a lo infinito, la elevación del pensamiento sobre lo sensible, si no expresan o no ponen de relieve el momento de negación que hay en esta elevación, que constituye el pensamiento. Decir que este salto no debe darse, es decir dejar de pensar. He ahí el error de querer sólo conocer la naturaleza del pensamiento de forma intelectual.<sup>12</sup>

Las críticas que Hegel hace a Kant se deben, en buena medida, a la influencia que este último tuvo de la metafísica previa a su pensamiento. Con lo que esto mismo es contra lo cual el idealismo hegeliano habría de combatir. Se considera

---

<sup>11</sup> Ramón Xiarau “*Introducción a la Historia de la Filosofía.*” Ed, 1983, México, UNAM, p. 281-2.

<sup>12</sup> Hegel *Enciclopedia...op. cit*, p 50. Hegel hace esta distinción para diferenciar a Leibinz y Wolf- N.del T.

dogmática a la metafísica prekantiana porque se mantiene bajo la naturaleza de determinaciones finitas.

Una de las principales características que se pueden señalar contra la metafísica prekantiana, y que influye en el pensamiento de Kant, es su posición dogmática, que parte siempre de verdades inteligibles que intentan expresar afirmaciones (proposiciones) sobre la realidad, siguiendo una estructura formal e independiente de su correlato material. Así, se debe admitir que dos proposiciones que designan una misma cosa, si son opuestas, una debe ser verdadera y la otra falsa; considerándolas al margen del acto de conocer del sujeto.

El resultado de tal operación es que el sujeto no tiene relevancia en la acción, porque el mundo aparece como dado. Existe ya como algo acabado, fuera de todo conocimiento. Si bien esta metafísica consideraba a las determinaciones del pensamiento como determinaciones fundamentales de las cosas, lo hacía de manera abstracta, válida por sí misma, mediante la organización y formación de predicados de lo verdadero. De tal forma que el conocimiento del absoluto era la aplicación de ciertos predicados, sin que el entendimiento tomara en cuenta su valor y contenido. Además de no considerar la importancia de determinar, de esta forma, lo absoluto mediante el empleo de predicados.

Si bien en esta metafísica los objetos son considerados como totalidades que pertenecen en sí y por sí a la razón (alma, mundo, Dios), ella los tomaba como conciencia representativa y al aplicarles determinaciones al entendimiento, los

suponía como sujetos ya dados, sin poder determinar de otra forma si los predicados eran suficientes o adecuados.<sup>13</sup>

El empirismo por su parte coincide con la metafísica prekantiana, como un mundo acabado pero difiere al considerarlo de naturaleza sensible, no inteligible. Como comenta Marcuse citando a Hegel “el empirismo como la metafísica no posee otro testimonio para prestar certidumbre a sus definiciones (tanto a sus aspectos como el contenido espacial), sino las representaciones, es decir sólo presta atención al contenido que desde el primer momento nos ofrece la experiencia”.<sup>14</sup>

Por otra parte, la percepción singular es distinta de la experiencia. El empirismo eleva el contenido de la percepción del sentimiento y la intuición a la forma de representaciones generales, proposiciones, leyes etc. Esto sólo sucede en el sentido de que las concepciones generales (por ejemplo la fuerza), no deben tener por sí más significado ni validez que el que resulta de la percepción y ningún otro nexo que se pueda considerar como admitido. Por el lado objetivo, el conocimiento empírico tiene su firme apoyo en el hecho de que la conciencia posee en la percepción su propia realidad y certidumbre inmediata<sup>15</sup>.

Es importante señalar que para Hegel “la filosofía no pretende ser una narración de lo que sucede, sino un conocimiento de lo que es verdadero de los sucesos y desde la verdad tiene que comprender lo que en la narración a parece como mero suceso”. No obstante comenta Marcuse que para Hegel el conocimiento filosófico sólo es superior a la ciencia en la medida que sus nociones contengan esa

---

<sup>13</sup> Hegel *Enciclopedia... op. cit.*, p. 32 SS.

<sup>14</sup> Marcuse *Razón...op. cit.*, p. 157.

<sup>15</sup> Hegel *Enciclopedia... op. cit.*, p. 41-2.

relación con la verdad (como veremos más adelante en su lógica), mediante las nociones dialécticas. El mero ir más allá de los hechos no distingue al conocimiento dialéctico de la ciencia positiva (en términos modernos). Esta también va más allá de los hechos: deduce leyes, efectúa predicciones, etc. Pero la ciencia positivista se queda en las realidades dadas, aún el futuro que predice no se aparta de lo dado, la forma y contenido de los conceptos científicos como parte del lo dado; son de carácter estático aún cuando expresan el cambio y el movimiento. Si bien la ciencia positivista trabaja con conceptos abstractos éstos se originan de la abstracción de las formas cambiantes y particulares de las cosas y fijan caracteres comunes y permanentes<sup>16</sup>.

A lo que se refiere de cierta manera Marcuse, es el caso de Auguste Comte cuyo antecedente más inmediato es Francis Bacon. Comte concibe la ciencia como una reflexión aplicable, como un arte operatorio. Y si bien Bacon escribe que la “naturaleza para ser dominada tiene que ser obedecida”, Comte afirma: “Ciencia de donde prevención: prevención, de donde acción”. Si bien Comte nos habla de una ley fundamental del desarrollo total de la inteligencia humana en la cual cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos pasa sucesivamente por tres estadios teóricos diferentes: el teológico, el metafísico y por último el científico o positivo. En este último el espíritu humano reconoce la imposibilidad de obtener nociones absolutas y renuncia al conocimiento de las causas íntimas de los fenómenos para dedicarse a descubrir, mediante el uso adecuado y combinado del razonamiento y de la observación de las leyes efectivas. Es decir, sus relaciones invariables de sucesión y semejanza. La observación de los

---

<sup>16</sup> Marcuse. *Razón... op. cit.*, p. 157.

fenómenos sujetos a leyes naturales invariables y su reducción al menor número posible, y considerar que es inaccesible y vacío de sentido para nosotros la búsqueda de causas primeras o finales.<sup>17</sup>

Hegel reconoce, sin embargo, que el empirismo tiene un principio: que la verdad debe estar en la realidad y conocerse por medio de la percepción. Principio opuesto al “deber”, que considera como una presunción de la reflexión, que con actitud despectiva mira lo real y presente e invoca un más allá sin limitar su existencia al entendimiento subjetivo. “Como el empirismo la filosofía conoce sólo lo que es; no sabe nada de lo que debe ser y por consiguiente no es”.<sup>18</sup> Aunque el mismo empirismo es incapaz, según su opinión, de dar cuenta de esta parte de verdad que contiene y encierra el conocimiento dentro del margen de lo finito y reduce el pensamiento a la abstracción y a la identidad formal, “su ilusión reside de que como empirismo científico hace uso de categorías que es incapaz de justificar, y no se da cuenta de que el mismo admite y lleva cabo un conocimiento metafísico y que emplea aquellas categorías y sus enlaces de un modo acrítico e inconsciente.”<sup>19</sup>

Kant rompe con estos dos dogmatismos, y alcanza su posición después de haber pasado por el dogmatismo y el escepticismo; posiciones que consideraba exclusivistas. La primera tiene “una confianza ciega en el poder de la razón humana; esta es la desconfianza hacia la razón pura, adoptada sin previa crítica”. Según Hessen, comentando a Kant, el criticismo es “el método de la filosofía que investiga de las fuentes sus propias afirmaciones y objeciones, las razones en que las mismas

---

<sup>17</sup> Miguel Ángel Gallo T. Raúl Cuellar “*Positivismo y Neopositivismo*” Comp., Ed. Pueblo Nuevo. pp. 13ss

<sup>18</sup> Hegel. *Enciclopedia... op. cit.*, p. 42.

<sup>19</sup> *Ibíd.* p. 42.

descansan, método que da la esperanza para llegar a la certeza”.<sup>20</sup> Pero no logra superar el dualismo que es base de su oposición: objetividad y subjetividad.

La crítica de Hegel hacia Kant remite, en primer lugar, a que Kant se queda en el puro criticismo, es decir, la teoría que estudia el alcance y los límites del conocimiento humano, al que no le importa lo conocido, sino el acto de conocer. Que como indica Ortega y Gasset:

Kant no se pregunta que es o cual es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad de las cosas, del mundo. Es una mente que da la espalda a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí misma no era nueva, empieza con el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado al extremo este desinterés por el universo. Es un intrépido radicalismo que desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber le importa no errar.<sup>21</sup>

En tanto que para Hegel lo importante no es como se conoce, sino lo conocido en el conocimiento y reprocha de manera irónica el examen del valor *a priori* de nuestra facultad de conocer: “querer conocer antes de conocer es algo tan absurdo como el sabio propósito de aquel escolástico que quería aprender a nadar antes de lanzarse al agua”.

El otro punto a objetar es que Kant separa, desde el comienzo, en un abismo infranqueable, la relación del sujeto que conoce de la cosa conocida. La actividad del pensamiento se intercala entre un yo abstracto y formal y una cosa en sí vacía y

---

<sup>20</sup> J. Hessen “Teoría del Conocimiento” Ed, Época, México 1999. pp.46-7.

<sup>21</sup> José Ortega y Gasset. “Kant, Hegel y Dilthey.” Madrid 1972 Ed. Revista de Occidente. pp.23ss

fantasmal, conociendo sólo el elemento subjetivo del pensamiento. La cosa en sí al existir como algo independiente del conocimiento, es radicalmente incognoscible, sin poder saber nada de ella. Objetando que esto es contradictorio, ya que si la cosa en sí fuera irremediabilmente inaccesible e incognoscible, sería simplemente inexistente. Atribuirle existencia, es ya conocerla de algún modo. De lo que se trata, entonces, es de enriquecer tal conocimiento.

Hegel se apropia –señala Colomer- de la tarea que según Aristóteles se asignaba a la filosofía: dejar actuar a la cosa en uno mismo. La cosa en sí ha de llegar a ser una cosa en nosotros mismos. Es decir sustituye la abstracción vacía de la cosa de la cosa en sí. Darle su propio dinamismo al conocimiento, que aspire a la profundidad de las cosas. Ya que al ser parte de nosotros, la cosa no será más que el concepto que nosotros tengamos de ella. Al negar el conocimiento de la cosa en sí, el pensamiento kantiano se encierra sin remedio en el fenómeno.

Una vez destruida la unidad del pensamiento, el ser restablece la dicotomía entre el pensamiento y la apariencia. Derivándose una nueva contradicción “es la máxima inconsecuencia conceder por una parte, que el entendimiento conozca sólo los fenómenos y por otra afirmar este conocimiento como algo absoluto”,<sup>22</sup> al decir, el conocimiento no puede ir más allá este es un límite natural y absoluto del ser humano, las cosas naturales son limitadas y como objetos naturales en cuanto no saben nada de su límite universal en cuanto a su ser determinado es un límite para nosotros, no para ellos.

---

<sup>22</sup>Hegel. *Enciclopedia... op. cit.*, p. 48.

## Entre el límite y lo infinito

Una cosa es conocida como límite o deficiencia, cuando este límite ha sido superado. Se reprocha por ello a Kant que el conocer un límite como límite no es posible si no se esta más allá de él. El límite, la deficiencia del conocer son sólo determinados como límite y deficiencia mediante la comparación con la idea preexistente de lo universal de algo absoluto y perfecto. “Es por tanto pura inconciencia no ver que la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de la presencia de lo real de lo infinito e ilimitado, que podemos saber el límite en cuanto que lo limitado esta ya de la parte de acá de la conciencia”<sup>23</sup>

Ahora bien es importante destacar las observaciones de Porfirio Miranda respecto al concepto de infinito, el cual no debe interpretarse en términos de magnitud como lo hacen los empiristas o los matemáticos, citando a Hegel “lo infinitamente grande lo infinitamente pequeño son figuraciones de la imaginación, que analizadas de cerca resultan ser niebla y sombras inertes”. Ya que lo infinito no tiene que ver con un aspecto cuantitativo. Que de alguna manera es una especie de escamoteo de los empiristas o los matemáticos para explicar desde su perspectiva al infinito. De modo que lo presuponen, tal como señala Miranda, como “un proceso indefinido, que se puede definir como el ir en busca de un significado pero con la condición de no alcanzarlo nunca”.<sup>24</sup> Aún cuando nos brinden ejemplos como el de la recta dada, añadamos un tramo más y a la resultante un tramo y así sucesivamente, esto es para Hegel “el infinito malo: cuando se dice: y así *in*

---

<sup>23</sup>Hegel. *Enciclopedia... op. cit.*, p. 57.

<sup>24</sup>José Porfirio Miranda “*Hegel tenía razón (El mito de la ciencia empírica)*” UAM-I México 1989. p.135.

*infinitum*". Porque tal sucesivamente no es un dato empírico, que en los primeros casos es posible, (porque sólo se imagina el comienzo 5 o 6 veces pero esto no es el infinito), pero de continuar indefinidamente no nos proporciona ningún dato empírico u observable, que mucho de los ejemplos de la matemáticas son de la misma naturaleza, (como la teoría de conjuntos etc.) por lo tanto el concepto de infinito no tiene su origen en la experiencia sensible.

El concepto de infinito no tiene un significado empírico o imaginario. Es decir, su origen no procede de la imaginación ni de la sensibilidad, sino que es una iniciativa del intelecto. Como señala Hegel. En otras palabras no podríamos entender el término de finito, sino existiera en nuestra mente la noción de infinito. Lo cual ha dado pie a la búsqueda de un significado cuantitativo por parte de los empiristas al término de infinito. "La preexistencia del infinito en la conciencia es la condición de posibilidad de los intentos que se han hecho y se siguen existiendo para darle a la palabra infinito algún significado cuantitativo o empírico o imaginario u operacional". Esfuerzo condenado al fracaso si no se toma como un proceso de autoconciencia, cuyo principio o punto de partida tiene que ser enfáticamente desde la perspectiva de Spinoza y que Hegel reconoce, ya que si toda determinación es negación, toda peculiaridad es limitación.

Sin embargo Spinoza no comprendió que sí el límite es negación, infinito es negación de negación. Si retomamos nuevamente el concepto de magnitud, este nos señala un límite, y si nos referimos a una magnitud sin límite equivale un límite sin límite, por lo que no hay un concepto sino una contradicción. Así el concepto de infinito radica en la autoconciencia, pero por autoconciencia lo que conocemos es el

espíritu –señala Miranda- se sigue que el significado de dicho concepto es el espíritu, citando a Hegel “el espíritu no es natural, sólo es aquello que el se hace ser”.

El infinito no es algo determinado por la naturaleza, sino que sigue sus propias determinaciones, quitando unas y agregando otras como anota Miranda, citando nuevamente a Hegel:

La libertad consiste precisamente en la indeterminación de su voluntad, es decir, la voluntad no tiene una determinación natural. Por eso la voluntad de suyo es una voluntad universal, esa absoluta unidad de la individualidad y de la universalidad, que se llama yo. Donde el espíritu práctico es ante todo una voluntad libre en el sentido de que el yo puede abstraerse de cualquier determinación en que esté y en cualquier determinación se mantiene indeterminado e igual a sí mismo.<sup>25</sup>

El contenido de la consciencia es el individuo que se aprehende a sí mismo como persona. En ello radica la consciencia de la libertad, en aprehender como un universal en sí a la individualidad; como algo que es capaz de abstraer todo lo particular y deponerlo como infinito. Pero no como un infinito potencial, es decir, algo que pudiera llegar a ser, que sólo será cuando sea; sino que el espíritu es infinito porque no tiene determinaciones. Es “el es sólo aquello que se hace ser”. En este sentido el espíritu infinito no tiene límites. No es algo determinado *per sé*, sino que se va determinando en el ejercicio propio de su acción. La raíz es el propio yo como un infinito en sí mismo, sin ningún contenido dado por la naturaleza o por la inmediatez. El yo, por el contrario, no tiene contenidos inmediatos, porque existe prescindiendo de todo lo demás, sólo se tiene a sí mismo como contenido. En el ejercicio de su propia individualidad, la consciencia es más universal y libre.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.* P. 142

La autoconciencia se refleja en otra autoconciencia, una hace existir a la otra en la medida en que ambas se perciban. La una es el ser de la otra y al mismo tiempo de manera inversa. Como afirma Miranda “sin un tu el yo es imposible”, en ello radica el sentido universal de la autoconciencia, que en este plano es esencialmente intersubjetiva. El concepto mismo de infinito incluye distinción, de tal suerte que la universalidad, la particularidad y la individualidad se identifican en lo concreto, subjetivo y vital, en el concepto de infinito, que como espíritu es libre e indeterminado<sup>26</sup>.

### **El horizonte cultural hegeliano**

Es necesario mencionar que la filosofía de Hegel parte de dos corrientes de pensamiento. Por un lado surge del difuso movimiento conocido como *Sturm und Drang*, cuya manifestación más elevada será por parte de Herder. Esta línea de pensamiento se oponía a la visión ilustrada del hombre: como sujeto y objeto de análisis científico y objetivador. Para esta postura ilustrada, la visión ética era utilitaria, atomista en su filosofía social, analítica en su ciencia del hombre. Herder desarrolló un concepto distinto, en el cual el sujeto era esencialmente un ser expresivo y artístico, cuya visión era bloqueada o deformada, por ello que no alcanzara una unidad viva y expresiva. De tal forma que es en esa época en que la actividad artística es considerada como la más elevada y plena realización humana. La ciencia analítica ilustrada, desde su perspectiva, es una parodia del auto-entendimiento, uno de los modos mas graves de auto-deformación. Separando

---

<sup>26</sup>Ibíd. P. 142.

radicalmente la razón de la sensibilidad y el sentimiento, aislando al individuo de la sociedad y de la naturaleza, para alcanzar sus metas individuales, siendo una corriente atomista y utilitaria, que sólo ve en la naturaleza un conjunto de objetos de uso potencial humano, entenderlo de esta manera es cegarnos a la vida que fluye a través de nosotros y de la que somos parte. Herder afirmaba que la vida humana era una obra de arte, en la cual cada una de sus partes encontraba significado en relación con la demás como - señala Charles Taylor- en el expresivismo de Herder “el hombre no sólo es cuerpo y espíritu sino una unidad expresiva que engloba a ambos”<sup>27</sup>. Como ser expresivo ha de recuperar su comunión con la naturaleza disecada por la actitud analítica.

La objetivización de la ilustración donde el hombre es considerado como otra pieza de la naturaleza objetivada, por tanto explicada casualmente como todos los demás hechos. Surge la respuesta kantiana a tal consideración, irrumpiendo con ello la idea de libertad radical, que conciente, en una libertad alejada de las inclinaciones en nombre de lo moralmente justo, que no puede ser determinado por la felicidad o el placer y por tanto por el deseo. Argumenta Kant que la ley moral debe ser obligatoria a priori, esto significa que no puede depender de la naturaleza particular de los objetos que deseamos o de los actos que proyectamos, sino que debe de ser puramente formal, es decir una ley formalmente necesaria, cuya contradicción sería auto- contradictoria, porque es obligatoria para una voluntad racional. Aseverando que la vida moral es equivalente a la libertad, en un sentido estricto de auto-determinación por la voluntad moral. A esto llama autonomía. La libertad es

---

<sup>27</sup> Charles Taylor “*Hegel y la sociedad moderna*”. FCE. México 1983. p.14.

redefinida en contraste con la inclinación, creándose con ello una lucha constante entre los deseos y una moral que procede de una razón pura. Surge, por tanto, una lucha entre la teoría expresiva, como una realización del hombre en la libertad, que es precisamente una libertad de la auto-determinación y no una simple independencia de la influencia externa, y que no se puede satisfacer en las limitaciones de una libertad interna y espiritual, sino que también debe de tratar de imprimir su propósito en la naturaleza. Por lo que surge la esperanza de llegar a unir ambos ideales, libertad radical, y plenitud expresiva. Tarea a la que no sólo se dio Hegel, sino también Fichte, Hölderlin, Novalis, Schelling etc., quienes como anota Taylor tenían en común dos ideas básicas:

Sólo podemos conocer a la naturaleza porque somos de la misma sustancia, que en realidad, sólo conocemos apropiadamente la naturaleza cuando tratamos de comulgar con ella, no cuando tratamos de dominarla o de disecarla para someterla a categorías del entendimiento analítico; y en segundo que conocemos a la naturaleza porque en cierto sentido estamos en contacto con la que la creó, la fuerza espiritual que se expresa a sí misma en la naturaleza.<sup>28</sup>

La libertad radical según Kant consiste que la conciencia humana no sólo refleje el orden de la naturaleza, sino que la complete y perfeccione en un auto-conocimiento conciente, que llamara Hegel autoconciencia y se de esta en el espíritu del hombre. De acuerdo con la teoría expresivista, el hombre debe alcanzar su realización en una forma de vida como una expresión de la autoconciencia donde existe el poder subyacente en la naturaleza como espíritu. Hegel se separa de sus

---

<sup>28</sup>Taylor. *Hegel... op. cit.*, p 29-30.

contemporáneos románticos en su insistencia en que la síntesis sea lograda mediante la razón. Es decir, que el sentimiento pueda ser explicado de manera racional, lo cual que si bien parece contradictorio, pues precisamente es lo que segmenta a la realidad para hacerla comprensible, no es tal porque según Hegel lo que ha sucedido es que se han desenvuelto al nivel del entendimiento, por el otro lado, parece más viable que mediante la intuición se alcance la unidad de lo finito e infinito. Por el contrario considera a la razón como una actividad integradora, anteponiendo que las exigencias de la libertad, como una libertad infinita por una parte, y como ordenadas por la razón, por otra, quedan reconciliadas en su concepto de infinitud, que incorpora lo finito y que vuelve a sí misma como en un círculo, al cual conocemos como su dialéctica donde “lo Absoluto...es la identidad de identidad y no identidad; oposición y unidad se hallan unidas en él”. En ella la comprensión racional del mundo supone una realización de la libertad, la autoconciencia aspira a que el mundo sea adecuado a su concepto.

Esta adecuación de la razón establece lo que la crítica Kantiana pretendía negar; no sólo la posibilidad, sino la necesidad de la metafísica. Hegel argumenta que la raíz de las contradicciones de Kant tiene su origen en el hecho de que su pensamiento se ha desarrollado al nivel del entendimiento y no de la razón. El entendimiento divide separa, limita, mientras que la razón une y dilata. El entendimiento opera en la finitud mediante distinciones y abstracciones al paso que la razón, levantada sobre estas distinciones, es capaz de restablecer relaciones que unen los diferentes momentos del conocimiento en el despliegue interno de una realidad única e infinita; oponiéndose a la escisión sujeto-objeto.

Así la convierte en mediación<sup>29</sup>. Ni el mundo está acabado al margen de nuestro conocimiento, ni el conocimiento se reduce a un mero juego formal al margen del objeto conocido. Esto se da en la conciencia inmediata ve ante sí un conjunto de cosas aisladas unas de otras, independientes de la acción y el conocimiento del hombre, surgiendo por tanto el deseo de reducir el conocimiento a las cosas o las cosas al conocimiento.<sup>30</sup>

Hegel concibe el mundo como un entretejido de relaciones dialécticas de las cosas entre sí y con el pensamiento humano. Para él no hay cosa aislada, la realidad misma es interrelacional – señala – Colomer, constituye una trama de relaciones dialécticas. La relación de sujeto-objeto es sólo un caso particular de esta trabazón universal. La misión del conocimiento es la de restablecer esta relación de las cosas entre sí y con el pensamiento.

A través de esta unidad metafísica no existe ningún hiato entre el sujeto y el objeto, ya que este no pondrá resistencia a la indagación del sujeto. En la mediación el sujeto es llamado a conocer y el objeto a ser conocido. El espíritu al adueñarse de la cosa lo convierte en su propia sustancia, la realidad al hacerse racional supera la división entre sujeto y objeto. “La ciencia pura presupone, por tanto, verse libre de la separación que realiza la conciencia. En ella se contiene el pensamiento en cuanto es igualmente la cosa en sí o la misma cosa en sí en cuanto es igualmente pensamiento puro”<sup>31</sup> Según Colomer Hegel vuelve al principio de Parménides y retoma la tesis central de su panlogismo: “Pensar y Ser son uno y lo mismo”. Con Hegel la filosofía se ubica nuevamente en el ser. La misma apariencia sensible contiene un

---

<sup>29</sup> Taylor. *Hegel... op. cit*, p. 61. ss.

<sup>30</sup> Colomer. *El pensamiento... op. cit*, p.177.

<sup>31</sup> Colomer. *El pensamiento... op. cit*, p. 177.

momento de objetividad, momento del que hay que dar cuenta integrándolo en el desarrollo del conocimiento. Las categorías son con mucha razón determinaciones del pensamiento y a la vez, de la misma cosa conocida. La verdad es restablecida en el sentido tradicional de *adaequatio intellectus et rei* coincidencia del pensamiento con la cosa pensada. En Kant no existe otra coincidencia que la del pensamiento consigo mismo, con sus propias leyes inmanentes. En Hegel no hay un círculo: sujeto y objeto como dos entidades abstractas y contrarias, sino que forman parte del mismo proceso dialéctico, como una unidad.

De tal forma que la pregunta kantiana por la verdad la considere como la explicación trivial que afirma la coincidencia del sujeto con el objeto, con las cosas en sí y las cosas en sí que no coincidan con su concepto racional, el concepto no se halla en armonía con la realidad y la realidad que no coincida con el concepto, no son verdaderas<sup>32</sup>.

Al encarar la cosa en sí, sin ningún concepto que restrinja, el ser se manifiesta sin inhibición alguna al pensamiento, como indica Colomer citando unos versos de Hördelin:

La apariencia. ¿Qué es, sino el aparecer del ser?

El ser ¿Qué sería, sino apareciera?

Como más tarde Sartre afirmara que:

las apariciones que manifiestan la existencia no son ni interiores, ni exteriores: son equivalentes entre sí, y remiten a otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea primera o determinante. La fuerza por ejemplo, no es un conato metafísico y de especie desconocida que se enmascararía en sus efectos (aceleraciones, desviaciones etc.), no es sino el conjunto de estos efectos. La apariencia remite a la

serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que habría drenado para sí todo el ser de lo existente. Y la apariencia, por su parte no es una manifestación inconsistente de ese ser. Si bien la apariencia se ha presentado como lo negativo. Lo que no es el ser; no tenía otro ser que el de la ilusión y el error. Pero si nos desprendemos de lo que Nietzsche llama la ilusión de los trasmundos, y si ya no creemos en el ser-por-detrás-de-la-aparición, esta se convierte en positividad y su esencia es un parecer. Pues el ser de un existente, es precisamente, lo que parece”.<sup>33</sup>

De esta manera y a grandes rasgos, Hegel acepta el primado moderno de autoconciencia, pero rechazando el fenómeno de Kant, coincidiendo con Parménides en el pensar y el ser como uno mismo aunque para el primero era la verdad del pensamiento, y en Hegel es la verdad del ser.

En él la primacía del pensamiento y su soberanía, es un principio del tiempo. La mediación entre pensar y ser se hace en el seno de una conciencia activa comprometida con la experiencia de sí misma y la búsqueda de su propia unidad, se hace no de golpe sino a lo largo de un prolongado viaje (*Fenomenología del Espíritu*), en el que el ser va perdiendo poco a poco su apariencia hasta coincidir al final con el pensamiento.

Este pensamiento se devela entonces como el pensar absoluto, que pone las cosas pensándolas, lleva a cabo en este proceso el medio necesario de esta progresiva revelación: la autoconciencia.

---

<sup>33</sup> Jean Paúl Sartre “*El Ser y la Nada*” *Ensayo de ontología fenomenológica*, 1ra Ed.1993 Trad Juan Valmar. Barcelona. Ed. Altaza Págs. 15-6

## **La sustancia como sujeto**

Ahora pertinente es señalar los orígenes de esta visión, que motivan a Hegel afirmar a la verdad no sólo como sustancia sino en la misma medida como sujeto. Ya que a partir de este supuesto observaremos que su teoría del sujeto es una teoría de la auto-realización, sobre todo identificar su carácter anti-dualista, y en consecuencia su oposición al dualismo de la filosofía post-cartesiana.

Para ello me serviré del estudio realizado por Charles Taylor, en su obra: “*Hegel y La Sociedad Moderna*” que desde su perspectiva identifica al pensamiento hegeliano como la síntesis de dos corrientes, la primera que llama “expresivismo” encabezada por Herder y la otra por Kant, que difieren en cuanto al problema de la concepción de libertad. En la primera la libertad consiste en la expresión natural y espontánea del individuo, en el segundo en una libertad radical, pero puramente formal alejada del mundo natural.

Si bien no entraremos en estos detalles analizados por el autor, por lo menos identificar las diferencias que existen entre la concepción aristotélica y cartesiana que son la primera forma del problema de los anteriormente mencionados, en el capítulo que llama Taylor “El sujeto encarnado” observa como estas corrientes determinan en la concepción de sujeto en Hegel.

En primer lugar señala que el dualismo cartesiano se ha caracterizado principalmente por determinar al sujeto como centro de la conciencia, capaz de percibir el mundo exterior y a sí mismo, las actividades como el pensamiento, el

entendimiento, etc., pertenecen al espíritu donde se perciben “ideas claras y distintas”, pero su naturaleza es inmaterial, de tal forma que el espíritu y su inteligencia es heterogéneo del cuerpo de modo que la materia queda como algo que debe comprenderse de un modo puramente mecanicista. Con lo que el dualismo cartesiano empirista tenga un fuerte vínculo con la teoría mecanicista. Ya que las funciones vitales quedan relegadas al mundo del ser material, extendido y deben explicarse a partir de un modelo mecanicista, que incluye el propio cuerpo del sujeto. Mientras que las actividades del espíritu corresponden a una entidad separada no material. De ahí el porque Descartes veía a los animales como maquinas complicadas. Cuya concepción se puede entender debido a su origen judeo-cristiano<sup>34</sup>.

Por el contrario la concepción Aristotélica de la relación de la materia y la forma, o hilomorfismo, nos da la noción de los seres vivos en el que el alma es inseparable del cuerpo. “Y si entendemos a la materia como una de las causas de los seres sensibles, constituye su posibilidad de ser; la forma la realización plenaria de su acto de ser”. Entendiéndose a la vida como una forma auto-organizadora - señala Taylor- auto mantenedora que sólo puede operar en su encarnación material y por lo tanto es inseparable de ella. Es decir el pensamiento, no es indiferente al medio en que se desenvuelve. En Aristóteles un ser vivo es una unidad funcionante y no sólo una concatenación de partes, por ello que esta visión sea de seres pensantes, en el que el pensamiento es inseparable de su medio.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Charles Taylor “*Hegel y La Sociedad Moderna*” Edt. FCE. México 1983. p.41-42.

<sup>35</sup> *Ibíd.* p.44.

El hombre así es un animal racional, lo que significa un ser vivo y pensante, como ser cuyo pensamiento siempre y necesariamente se expresa en un medio. Este principio de encarnación necesaria, sea central en el concepto hegeliano de Geist o espíritu. Que como anteriormente se había mencionado, Hegel parte de las categorías Aristotélicas, y con ello surga la idea de unidad de la identidad y la oposición. Ya que el pensamiento lleva en sí exigencias que lo llevan a la oposición con la vida, a lo que hay de espontáneo y natural, es llevado a dividirse a sí mismo. “La racionalidad no es algo con lo que empiece el hombre sino a lo que llega.”<sup>36</sup>

Por ello que exista una jerarquía de los modos de pensamiento. Cuando la conciencia racional que un hombre tiene de sí mismo cree que su modo de expresión de esta autoconciencia debe alterarse, ya que el pensamiento no puede alterarse sin la transformación de su medio, las jerarquías de estos modos de expresión aspiren a un nivel superior de pensamiento más exacto lúcido y coherente que el anterior.

Cuya distinción Hegel manifiesta en el arte, religión y filosofía. Esto además tiene otra implicación, si la racionalidad es algo a lo que el hombre aspira, y no con lo que comienza, significa que el hombre tiene una historia<sup>37</sup>. En la cual para poder llegar a la claridad se esfuerza y lucha a través de los distintos estadios de la conciencia inferior. La aspiración es que el hombre de forma a la vida mediante la cultura, que pueda expresar las exigencias de la racionalidad y la libertad. Y tales exigencias nos muestran que van en contra, al menos en principio, de aquella inmediatez que condiciona su existencia. Por ello que el sujeto sea el centro del conflicto interno, que se opone a una existencia dada y busque su superación, donde

---

<sup>36</sup> *Ibíd.* p.40.

<sup>37</sup> *Ibíd.* p.49

la identidad y oposición se sostienen una a otra. Una fundada en las condiciones inmutables de la existencia, mientras que la otra procede de los requerimientos de la realización del sujeto. Lo que hace la historia es mostrarnos distintos niveles del desarrollo, que ha logrado la humanidad en la realización de la razón, a pesar de ser distintos sólo existe una razón, así como una verdad única y total: la realidad de la libertad.

Que se puede entender como el modo o categoría más alta de la razón. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades. A su vez la libertad-señala Marcuse- presupone la razón porque sólo el conocimiento comprensivo es lo que capacita al sujeto para obtener y ejercer este poder. La razón culmina en la libertad y la libertad es la existencia misma del sujeto.<sup>38</sup>. Lo cual no se da de manera gratuita como ya se había mencionado, el concepto de razón es además en Hegel el rechazo a toda aceptación ligera del estado de cosas dado, negando toda hegemonía de toda forma de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas.

Por ello que la idea de la “sustancia como sujeto” se conciba como la realidad, un proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias. “Sujeto” que no se refiere sólo al ego epistemológico o conciencia, sino que también es un modo de existencia, la cual pasa por diferentes procesos que revelan un sin fin de antagonismos, en su auto desarrollo, cuya meta es alcanzar la racionalidad, que sólo es posible cuando el sujeto entiende el contenido mismo de la naturaleza y de la

---

<sup>38</sup> Razón y Revolución. p.15.

historia. Como –señala Marcuse- la realidad objetiva es también, por lo tanto, la realización del sujeto. Aunque la unidad inmediata de la razón y realidad no existen nunca. La unidad viene sólo después de un largo proceso que se lleva a cabo tanto en el conocimiento y la lucha histórica del hombre en relación con su medio o su ser ahí en el mundo, tratando de superar la tendencia natural de la vida como límite.

Si la existencia esta en conflicto con las demandas de la razón, y sin embargo - señala Taylor - , para existir debe buscar la razón. Comenzando en el nivel más inferior de la naturaleza y alcanzar la forma más alta de la existencia, cuando vive y actúa como un sujeto libre y racional. Pero para un dominio racional de la naturaleza y de la sociedad, se presupone un conocimiento de la verdad, y la verdad tiene que ser un universal.

En este sentido Hegel y el Idealismo toman de la epistemología griega, el concepto de verdad, como universal y necesario y por lo tanto, contradice a la experiencia común del cambio y el accidente<sup>39</sup> . La razón es capaz de ir más allá del hecho bruto de lo que es hacia el percatarse de lo que debe ser, sólo en virtud de la universalidad y necesidad de sus conceptos. De tal forma que para Hegel la razón sólo puede dominar en la realidad si la realidad se ha vuelto racional en sí misma.

Negando esta racionalidad toda apariencia multiforme de las cosas o la forma inmediata en que es percibida por los individuos. Ya que si el hombre no llega a establecer una unidad entre lo universal y necesario, por medio de la razón autónoma, y, con ello la posibilidad de negar los hechos que son contradictorios a

---

<sup>39</sup> *Ibíd.* p.22

esta razón, se verá circunscrito y obligado a someterse, no sólo intelectualmente sino también materialmente, a los ciegos procesos y presiones que representa el orden de vida como algo dado, por lo tanto sin poderse cuestionar.

Tal como lo habían propuesto Locke y Hume al negar en su momento la idea de los conceptos universales, demostrando que ni un solo concepto, o ley de razón podía reclamar universalidad: que la unidad de la razón es sólo la unidad de las costumbres o del hábito, que se pliega a los hechos pero que nunca los domina. Lo cual tiene como consecuencia que el hombre fuese confinado a los límites de lo dado, dentro del orden existente de cosas y acontecimientos.

Como -señala Marcuse-“La verdad no podía oponerse al orden dado ni la razón ni la razón hablar en contra de él. El resultado de esto no era sólo el criticismo sino el conformismo. La restricción empirista de la naturaleza humana al conocimiento de lo dado suprimía tanto el deseo de trascenderlo como la desesperación ante él.”<sup>40</sup>

En otro sentido cuando Kant nos habla de una cosa en sí. Que nos sugiere la idea de que no podemos saber el origen del todo el conjunto de impresiones porque están fuera de las formas del espíritu y por ello que sean incognoscibles. El pensamiento se hace ajeno a la realidad y la verdad se hace un ideal encerrado en el pensamiento, condenado al fracaso por su incapacidad de reunir las distintas partes de su entorno, la naturaleza, la sociedad, etc., por estar fuera del alcance de su razón.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* p. 25.

En Hegel la razón se había dicho ya es lo que une y dilata, mientras que el entendimiento, lo que divide y separa. La razón es la verdadera forma de la realidad porque supera todos los antagonismos del sujeto y el objeto, y los integra para formar una verdadera unidad y universalidad. Cuya realización de la razón, no es de manera positiva o un hecho, sino que su configuración, es a partir de su propia negatividad, es decir, en la constante negación de aquella inmediatez con la que el individuo se relaciona con las cosas, que no presentan su verdadera forma, distinta de sus potencialidades reales, para llegar a realizar dicha potencialidades, se necesita la abdicación de lo dado, de la superación de esta negatividad, a partir del movimiento disolvente de la razón, el cual cancela y altera hasta adecuarla a su noción.

Cuyo medio sea el movimiento dialéctico, que desarrolla esta actividad crítica de lo que se da como dado, busque penetrar en la esencia de las cosas, en su negatividad que le es inherente determine su y movimiento contenido. El pensamiento no se satisface con los hechos, en Hegel ellos no tienen ninguna autoridad. Sino que son puestos por el sujeto que los ha mediado, todo lo dado debe ser justificado ante la razón, que es la totalidad de las capacidades intelectuales del hombre. Desechando con ello que los hechos dados que aparecen como verdaderos al sentido común, no son más que la negación de la verdad, sin embargo son tomados de manera positiva, que refuta en la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu* (La conciencia).

## La razón diezmada ante la realidad

Una de las principales características de la *Fenomenología del Espíritu*, es la formulación del primer juicio filosófico de Hegel sobre la historia. Los acontecimientos suscitados en el momento (Napoleón esta a las puertas de su ciudad) hacen pensar a Hegel que su tiempo es un periodo de cambio y preparación hacia una nueva época, donde el espíritu va madurando y hunde su pasado para situarse en su presente horizonte en plena transformación. “El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser y pensar, esta dispuesto ha dejarlo hundirse en el pasado y a premoldearlo activamente. El espíritu no permanece quieto, sino que se halla siempre en un movimiento incesantemente progresivo”<sup>41</sup>. Sin embargo más tarde se da cuenta que el resultado de la Revolución francesa no es la culminación de la libertad, sino el establecimiento de un nuevo despotismo. Cuyas consecuencias no son un accidente histórico, sino un desarrollo necesario<sup>42</sup>. Si bien en su adolescencia defendía los principios de la revolución- comenta Roger Garaudy – y en la que vio una resurrección de lo que para él constituía el modelo de la libertad humana: la ciudad griega y su democracia, y una realización de la filosofía de la luces que había proclamado, el reino del hombre sobre las cosas.<sup>43</sup>

Contrario a ello el individuo y su emancipación deriva en el terror y la destrucción, cuando los individuos acometen contra el estado. Si bien consideraba que la libertad se haya en el estado y no fuera de él, que si no es perfecta, es capaz de proporcionar la emancipación. Ahora el Estado, señala Marcuse, deja de tener un sentido omnicompresivo, que en la primera “*Filosofía del Espíritu*” hegeliana era

---

<sup>41</sup> HG. Hegel “*Fenomenología del Espíritu*”. Ed, CFE. México 1993. p. 12.

<sup>42</sup> H. Marcuse *Razón y Revolución* véase pp. 93-94

<sup>43</sup> Roger Garaudy “*Dios ha muerto*” Estudios sobre Hegel Trad. Ed. Siglo Veinte Buenos Aires p. 92

donde se realiza la libertad y la verdad. Considera que la caída de las ideas liberales conduce a Hegel a refugiarse en el puro espíritu, optando por la prudencia, donde su filosofía se reconcilia con el sistema imperante a las nuevas contingencias de una nueva subversión. No obstante no es el sistema hegeliano, sino en el tratamiento y la función de la dialéctica que en períodos anteriores estaba orientado al proceso actual de la historia y no en resultado final, es decir, “la *Filosofía del Espíritu de Jena* daba la impresión de que todavía puede suceder algo nuevo al espíritu, que su desarrollo estaba muy lejos de estar concluido. En la *Fenomenología del Espíritu*, los antagonismos de esta dimensión concreta se encuentran nivelados y armonizados”. Aunque los ideales de la humanidad deben ser llevados acabo, el mismo mundo revela un progreso continuo hacia la verdad absoluta, nada nuevo le sucede al espíritu, todo lo que sucede lo hace avanzar. Si bien no ocurre de manera lineal, ya que existen desviaciones e incesantes conflictos. La negatividad seguirá siendo la fuente y motivo motriz del movimiento. A pesar de la miseria y el deterioro del espíritu este alcanzará su meta en el sistema social imperante. La negatividad será un estadio seguro donde se desarrollara, la oposición de la dialéctica se presenta más como un juego obstinado que como una lucha de vida o muerte.<sup>44</sup>

### **La vida del espíritu**

Retomando nuestro tema se puede observar que la vida del espíritu es lo que le interesa a Hegel, su pensamiento es un pensamiento de la historia humana, la conciencia al formarse como espíritu representa su desarrollo histórico reflexivo de lo absoluto, para él, el espíritu es historia de la misma manera en que el absoluto es

---

<sup>44</sup> *Ibíd.* p. 95

idéntico al sujeto. Por lo que la realidad es una realidad viviente, que radica en la conciencia del sujeto y sólo existe en cuanto es afirmación de sí misma.

Y una vez que la conciencia pasa a ser autoconciencia, su afirmación se da por medio de la razón, pero para ello tiene que recorrer una serie de oposiciones, de la diversidad e indiferencia de lo que no es, a partir de esta negatividad y su negación, que es inherente a su propio desarrollo, (por ello la importancia de la mediación), se entiende en el sistema dialéctico de Hegel como la negación de la negación, y en este caso la inmediatez de la certeza sensible (conciencia) que toma a su objeto como ya conocido, al que cree conocer en su universalidad; una vez puesto en duda, dicha certeza comienza un movimiento interno, lo inmediato se opone a sí mismo e incorpora aquello con lo que contrasta, donde la intuición de la vida o el yo se despliega, oponiéndose a sí mismo para encontrarse nuevamente, este despliegue que inicia como un saber de la conciencia se supera en sí misma al ser una autoconciencia. De tal forma que lo verdadero es el propio devenir, (lo que pasa, se altera y se transforma), concepto que une a el ser y el no ser, por lo tanto de la idea que suponemos como ya conocida de nuestro ser –ahí en el mundo, se derrumba en tanto la conciencia se plantea la duda de sí misma, y en consecuencia lo inmediato deja de ser lo verdadero, y sólo toma como tal lo inmediato que ha llegado a ser. En este sentido la conciencia o el ser del sujeto se ve superado, la simplicidad o la inmediatez deviene, el sujeto como pensamiento es la reflexión de lo verdadero, significa la positividad del absoluto, como comenta Roger Garaudy “el espíritu es de manera indivisible el despliegue del Ser y del conocimiento del Ser, conducir al

individuo al saber absoluto significa en primer término hacer asimilar al individuo la experiencia total de la especie de elevar el yo individual al yo humano.”<sup>45</sup>

Así lo real es el despliegue del espíritu que se autocrea, en el proceso que recorre cada uno de sus movimientos, lo cual es lo positivo mismo, hace un progreso de auto enriquecimiento, se autogenera, generando al mismo tiempo su propia determinación y superándola plenamente –señala Giovanni Reale- “el espíritu es infinito, no como una mera exigencia como en Fichte sino de un modo que siempre se actualiza y se realiza a sí mismo como una continua posición de lo infinito y como superación de lo finito mismo”<sup>46</sup>.

Como anota Hegel en la fenomenología:

El sujeto como simple negatividad, es el desdoblamiento de lo simple a la duplicación que se compara o se coteja en la diversidad o su contrario, que niega esta diversidad de su contraposición y emerge lo verdadero, como igualdad que restaura o como reflexión en el ser otro en sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término, como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo de su fin<sup>47</sup>.

En otras palabras el mundo está formado por la autoconciencia, donde hay un trayecto que seguir, en el cual el individuo va desde la conciencia común hasta llegar al conocimiento filosófico, al mismo tiempo que la humanidad recorre el trayecto, se observa en el devenir histórico, contiene todas las experiencias de la especie. Por ello que la experiencia no sea ajena a un individuo en particular, ya que es parte del género humano, o dicho de otro modo el género humano en cuanto que espíritu tiene

---

<sup>45</sup> *Ibíd.* 16

<sup>46</sup> Giovanni Reale “*Historia del pensamiento Filosófico y Científico*” Ed. Herder Pág.106

<sup>47</sup> *Ibíd.* p.16

una historia real en la cual no debe concebirse sólo el conocimiento o la aportación de individuos aislados, sino el conjunto de experiencias de los hombres en su totalidad como el desarrollo de su evolución histórica.

Si Fichte por su parte quería hacer una historia pragmática del espíritu humano que denominaba *Dedución de la Representación* e Hyppolite señala como el primer modelo de la fenomenología, donde se proponía conducir la conciencia común del saber inmediato a la autoconciencia filosófica. Donde el yo inteligente se haya captado a sí mismo en la acción en que se determina como determinado por el no-yo (es decir cuando coincida el punto de vista del filósofo sobre el), será yo teórico para sí mismo. Schelling hace lo propio en su idealismo trascendental, ya que una vez propuesta la autoconciencia filosófica, se trata de que fuera el propio yo empírico quien lo encontrara. Pero en ambos casos no se considera la conciencia común, sino las reflexiones necesarias mediante las cuales aquella debe elevarse desde lo que es en sí hasta lo que es para sí.

Hegel describe más que construir la conciencia común. El filósofo desaparecerá ante la experiencia que se aprehende. Es la propia conciencia ingenua la que hará su experiencia y de esta manera vera transformarse a su objeto y a sí misma. La reflexión no será algo que se añade como en Kant ni algo como puesto fuera de ella de manera artificial, más o menos como en Fichte o Schelling, será literalmente una historia de la conciencia. La experiencia de la conciencia no sólo será teórica el saber del objeto, sino toda la experiencia que hace la conciencia en toda su amplitud dejando que se experimente a sí misma y promueva su propio autosaber y el del

mundo. De una convicción y pasar a otra: “este camino es, por tanto el camino de la duda o la desesperación”<sup>48</sup>.

Schelling mencionaba que el idealismo trascendental empezaba por la duda universal, que se extiende a toda realidad objetiva como señala Hyppolite citando a Schelling:

Si para la filosofía trascendental lo subjetivo es el lo primero, el fundamento de toda verdad, único principio cuya ayuda se puede explicar toda En el estudio de las experiencias de la conciencia, se encuentran continuamente consecuencias negativas. Aquello que la conciencia toma por verdad se revela ilusorio; ha de abandonar su primera filosofía trascendental comienza necesariamente con la duda universal de la realidad de lo objetivo.

Esta duda es con la que Descartes principia la filosofía moderna, Schelling la consideraba el medio necesario del Idealismo Trascendental para separar de manera concreta lo que se considera objetivo del principio subjetivo puro del conocimiento. Hegel a partir de la conciencia común, no puede plantear, como principio inmediato una duda universal que es propia de la reflexión filosófica. Ya que esta es la que impide que la evolución concreta de la conciencia que progresivamente aprehende a dudar de lo que anteriormente consideraba como verdadero. Como menciona Hyppolite, Hegel había leído Emilio de Rousseau en Tubinga y en dicha obra encontraba una primera historia de la conciencia natural elevándose por sí misma a la libertad, a través de las experiencias que le son propias y que son particularmente formadoras. El camino que sigue la conciencia es la historia detallada de su formación:

---

<sup>48</sup> *Fenomenología* Pág.17

El camino de la duda es el camino efectivamente real que sigue la conciencia, su propio itinerario, no el filósofo que toma la resolución de dudar. Pero tal camino es también el de la duda desesperada. La conciencia natural pierde su verdad; lo que tenía por saber auténtico y real se muestra en ella un saber no real.

Recordemos que la experiencia es extendida por Hegel a todos los ámbitos del quehacer del hombre, la conciencia no sólo no pierde en su curso de su desarrollo aquello que tenía por verdad sino también su propia visión del mundo. La experiencia no sólo lo hace saber, sino también es la concepción de su existencia.<sup>49</sup>

Es principalmente el carácter negativo de su resultado lo que sorprende a la conciencia que se halla inmersa en la experiencia. La conciencia pone cierta verdad que la considera como absoluta, pero la pierde. Se confía en la certeza sensible inmediata y después en la cosa de la percepción, y más tarde en la fuerza de su entendimiento (estos tres niveles forman la conciencia), pero descubre que lo que así tomaba por la verdad no lo es, pierde por tanto su verdad. Esta apercepción según Hegel que es negativa, sólo constituye la mitad de “el sistema completo de las formas de la conciencia no real resultará la necesidad del proceso y de la conexión, de la conexión misma de esas formas”<sup>50</sup>. Es decir el resultado de la experiencia de la conciencia es negativo sólo para ella; en realidad, la negación es siempre determinada. La negación de la inmediatez de su saber es un nuevo saber “la presentación de la conciencia no verdadera es en su no verdad no es un movimiento solamente negativo, como lo es, según la manera ver unilateral de la conciencia natural.”<sup>51</sup> Si bien el hecho de que la conciencia inmersa en la experiencia no conoce esta positividad de la negación, es el filósofo quien considera la génesis de una

---

<sup>49</sup> J. Hyppolite *Estructura* Op. cit, p.10-14

<sup>50</sup> *Fenomenología*.,p. 55

<sup>51</sup> *Ibíd.* p 55

nueva verdad en la negación de un error. Si el resultado es aprehendido como la verdad que es, o sea, como negación determinada, entonces inmediatamente una nueva forma nace y en la negación efectiva la transición por medio de la cual tiene lugar el proceso espontáneo que se realiza a través de la serie completa de las figuras de la conciencia.<sup>52</sup>

Cuando se ve superada esta negatividad se forma la autoconciencia, como saber de la conciencia el ser de la vida y la razón no es otra cosa sino ese mismo ser, pero en un rango superior de la realización del espíritu. La sustancialidad de la razón consiste en unificar, la subjetividad y la objetividad, donde la conciencia es subjetiva, situada frente a una objetividad, donde la autoconciencia se comporta negativamente respecto al mundo. Sólo tomará positividad cuando la autoconciencia descubra este mundo suyo en cuanto suyo, su realización consiste en el descubrimiento del mundo como parte de su libre actuación.

### **Limites del conocimiento formal**

Una idea central en la *Fenomenología del Espíritu* es la de reivindicar a la filosofía como el saber humano más elevado, además de considerarla una ciencia. A partir de ello Hegel realiza un análisis crítico de las corrientes filosóficas de fines del siglo XVIII. Manifestando las limitaciones epistemológicas de estas corrientes a partir de la separación de la esencia y existencia como dos identidades separadas del proceso cognoscitivo. Señalando que la experiencia inmediata se revela insuficiente para ser un conocimiento, por su carácter accidental e incompleto. “El dogmatismo, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es

---

<sup>52</sup> *Ibíd.* p.55

sabido de un modo inmediato”<sup>53</sup> Afirmando por su parte que la verdad debe buscarse en la noción, no como una forma subjetiva sino como la esencia de las cosas, como lo verdadero, en la medida en que se puedan cumplir sus potencialidades. Tratando con ello de explicar la relación entre esencia y existencia. Ya que para Hegel la verdad es tanto una forma de existencia como una forma de conocimiento.

De tal forma que contrasta el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico, argumentando que en el primero, que la verdad de sus objetos existen fuera de ellos, “el movimiento de la demostración matemática , no forma parte de lo que es el objeto , sino que es una operación exterior a la cosa, es decir, la intelección no proviene de su interior, de donde se sigue que con ello se altera la cosa verdadera” que se encuentran en el sujeto del conocimiento, si nos referimos al ejemplo –señala- de la proposición pitagórica, la esencia o naturaleza del triángulo en la que sus lados se relacionan, tal como lo indica la proposición pitagórica, pero ésta verdad está fuera del triángulo:

Ya que el triángulo dividido en partes y estas partes forman otras figuras, cuya constitución surge el triángulo, pero en el cual dicho proceso lo lleva a cabo el sujeto cognoscente, no es algo que surja de la naturaleza o la noción del triángulo. El proceso de la demostración matemática no pertenece al objeto es una función que está fuera del objeto tratado. La naturaleza de un triángulo rectángulo no se descompone en factores como ocurre en la construcción matemática, donde se exige demostrar la proposición que expresa la relación de sus partes. Todo el proceso de la producción del resultado pertenece al conocimiento, el cual utiliza sus propias vías para resolverlo. <sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p.28

<sup>54</sup> *Fenomenología*. p.29.

Así la verdad está contenida en el sujeto cognoscente, y no es algo propio de los objetos matemáticos, ya que en un sentido estricto son entidades externas, falsas e inecenciales como -señala Sastre- “el mundo de las explicaciones y de la razones no es el de la existencia. Un círculo no es un absurdo: se explica por la rotación de un segmento de recta entorno a uno de sus extremos. Pero un círculo no existe”.<sup>55</sup>

Los objetos de la filosofía por el contrario poseen una relación intrínseca con su verdad, si consideramos el ejemplo de Marcuse, donde señala que la naturaleza del hombre requiere la libertad y que si la libertad es una forma de razón. Esto no es algo que se imponga de manera arbitraria o un proceso externo sino que es una meta inherente al hombre, que niega una existencia falsa y fortuita, en la cual no es libre, que sólo podrá llegar a serlo cuando supere su esclavitud y limitaciones al ser conciente de sus propias potencialidades. El cual es el curso real de la historia de la humanidad, donde el hombre aspira a la libertad y al dominio conciente y racional del mundo. Que para Hegel la noción del hombre sea su historia, donde esencia y existencia están interrelacionadas “la esencia surge en el proceso de la existencia, a su vez el proceso de la existencia es un retorno a la esencia”.

La preocupación del conocimiento filosófico -según Marcuse- son estos esenciales que influyen en el destino del hombre y su mundo, si queremos conocer al mundo en su verdadera forma hay que mirar al mundo como razón, la cual se convierte en sí misma con el desarrollo de la humanidad. La filosofía tiene como tarea principal la existencia del hombre, donde el existir es un asunto de vida (o muerte) como -señala Hegel- El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en absoluto desgarramiento. Sin apartarse de lo negativo el

---

<sup>55</sup> Jean Paúl Sastre *La Náusea* Ed. Alianza. Madrid 1988. p.167.

espíritu es la potencia que lo mira cara a cara y permanece cerca de ello. No se asusta ante la muerte, ni se mantiene en pura desolación sino que sabe enfrentarla.<sup>56</sup> Por ello que no sólo sea una cuestión epistemológica, sino también histórica, que muestra los diferentes procesos y configuraciones que ha sufrido la conciencia, hasta llegar a declarar que la verdad es inmanente al objeto, que configura la existencia misma del objeto y no es como en las matemáticas indiferente a él.

La vida de la conciencia tiene por contenido conocimientos, experiencias, concreciones sensibles y también principios, en general todo lo que se considera como algo presente o como un ser o una esencia fijos y estables. Como lo considera la certeza inmediata, que es lo que el pensamiento formal considera como verdadero, lo no esencial, además de que dichas estancias fijas y estables, se apartan y se manejan como algo externo de la conciencia. Por el contrario el conocimiento filosófico considera lo esencial, su elemento y contenido no son lo abstracto y lo irreal, sino lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser ahí en su concepto.<sup>57</sup>

En esta línea y siguiendo la interpretación de Marcuse donde señala que una verdad matemática puede ser fijada en una proposición, la proposición es verdadera y su contraria falsa, pero la filosofía es un proceso real que no se puede encerrar en una proposición, ya que si suponemos la proposición, “la naturaleza del hombre es la libertad en la razón”<sup>58</sup>, es falsa si se toma aisladamente. Ya que no considera todos los hechos que constituyen el sentido de libertad y de la razón, que se encuentran reunidos en el movimiento histórico total hacia la libertad y la razón. Además de que este es un proceso histórico observable. Donde el triunfo sobre la

---

<sup>56</sup> *Fenomenología*. p.24

<sup>57</sup> *Ibíd.* p.31-33.

<sup>58</sup> H. Marcuse *Raz y Rev.* P.102

esclavitud y la irracionalidad muestra un proceso dialéctico, porque son en sí mismo parte de la verdad, y la falsedad es tan necesaria como la verdad, ya que se considera como “la forma errada”, como no verdad o existencia falsa del objeto, lo falso constituye la otredad, el aspecto negativo de la sustancia. Pero no por ello deja de ser parte de la verdad el objeto en su existencia negativo, se descarta durante el proceso en que recobra su verdad.<sup>59</sup>

Lo cual nos señala una diferencia sustancial entre la manera de abordar los objetos estudiados por ambos conocimientos, sobre todo las limitaciones inherentes del conocimiento formal, que se desentiende del proceso en que se ve involucrada la conciencia en las distintos estadios de su devenir histórico.

### **El hombre es lo que se hace ser.**

Como anteriormente se había anotado, con respecto a la oposición de Hegel hacia la lógica del método científico tradicional, manifestando que sus limitaciones partían en el manejo de proposiciones, que constan de un sujeto que sirve de una base estable y firme, de un predicado vinculado a él. Donde los predicados son accidentes o determinaciones de una sustancia más o menos fija, (y que llama pensamiento razonador), limitando con ello el contenido del sujeto, ya que su determinación no parte de sí mismo, es decir, la negatividad, no es algo que le sea inherente, sino que tiene su origen en el exterior.

Hegel introduce por su parte el pensamiento especulativo, en cual no existe un sujeto pasivo y estable. Sino que se desarrolla a sí mismo en sus predicados, los

---

<sup>59</sup> Fenomenologia. P.34

cuales denotan distintas formas de existencia del sujeto “el concepto es el propio si mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes sino el concepto que se mueve y recobra en sí mismo sus determinaciones”<sup>60</sup> Contrario al sentido común, en el juicio especulativo el sujeto pasa a ser acción, es decir, se convierte en predicado, sacudiendo con ello -menciona Marcuse-“la sólida base” de la proposición tradicional, no por un mandato filosófico, sino por una visión dinámica de la realidad, cuyo contenido busca la “forma comprendida” esencial y no aparente de lo real<sup>61</sup>.

A partir de la reinterpretación que realiza de *La Metafísica* de Aristóteles y utilizando, sus categorías básicas, descubre una forma dinámica y novedosa, ya que dichas categorías permiten a Hegel expresar la dinámica de la realidad, donde todas las formas del ser son interpretadas como formas y tipos de movimiento. Como a punta en *La Fenomenología del Espíritu*, que si la razón es el arreglo para llegar aun fin:

En Aristóteles el fin es lo inmediato, lo quieto, lo inmóvil que es por si mismo motor y por tanto sujeto. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el ser para sí o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin, o en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura. El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p.40

<sup>61</sup> H. Marcuse *Raz y Rev.* p.105

<sup>62</sup> *Fenomenología*.17

De este modo para Hegel la sustancia viva es, el ser que en verdad es sujeto, pero sólo en cuanto movimiento del ponerse a sí misma o a la mediación de su devenir otro consigo misma. Refutando con ello la forma en que se ha considerado al sujeto como un punto fijo, en el que se adhieren como base de su sustentación los predicados, por medio de él podrían el contenido presentarse como sujeto, determinarlo como un punto fijo, significa que el movimiento tiene un origen externo, fuera del sujeto cuando la realidad es automovimiento.

Si se toma el ejemplo “Dios es lo eterno”, en tal proposición se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento de reflejarse a sí mismo, es solamente el predicado el que nos dice lo que Dios es, lo que llena y da sentido a la palabra cuyo comienzo vacío toma sentido hasta el final. Deficiencia que caracteriza al dogmatismo, según Hegel, por creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato.

Y la forma de superar esta pasividad del sujeto es mediante el pensamiento conceptual “donde el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir,”el sujeto no permanecerá en reposo, sino que formara parte de las diferencias y del contenido, constituyendo su propia determinación, es decir, el contenido diferenciado será su propio movimiento y no ajeno a él, “el contenido no es ya, en realidad predicado del sujeto , sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla.”<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p.40

En otras palabras la dispersión del contenido es algo que se vincula bajo el sí mismo, no es ya lo universal que, libre del sujeto, pueda corresponder a varios. Porque el sujeto que cumple con su contenido deja de ir más allá de éste y no puede tener además, otros predicados y accidentes .De tal manera si “Dios es el ser” como un juicio especulativo, no significa que Dios soporte o contenga al predicado “ser” entre muchos otros predicados, sino que el sujeto Dios “pasa” a ser. Donde el ser no es aquí no es una proposición o un sujeto fijo y se convierte en el predicado. Si el juicio tradicional hacia una distinción entre el sujeto y el predicado, el juicio especulativo lo subvierte y lo destruye, por lo que el sujeto se convierte en un predicado sin que tenga que hacerse idéntico a él. De la misma forma sucede cuando se dice lo real es lo universal, donde lo universal no debe tener tan sólo, significación de predicado, como si la proposición enunciara que lo real es lo universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real<sup>64</sup>.

Aún que la verdad no radicará en una sola proposición, ya que de ser así aparecerá, como una mera forma vacía, sino que mediante el proceso de juicios especulativos se desplacen unos a otros de modo que todo el proceso represente la verdad. No impuestos de manera arbitraria, sino que refleje el dinamismo del mundo real. La forma lógica del juicio debe expresar lo que ocurre en a la realidad.

Una manera más clara de explicarlo es tomando por ejemplo el juicio: -señala Marcuse- “este hombre es un esclavo. Según Hegel significa que un hombre (el sujeto) se ha convertido en esclavo (el predicado), pero aunque sea un esclavo, sigue siendo un hombre, y, por lo tanto, es esencialmente libre y opuesto a su predicado.

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p.40

El juicio no atribuye a un predicado a un sujeto estable, sino que denota un proceso real del sujeto por medio de cual éste se convierte en algo distinto de él. El sujeto es el propio proceso de convertirse en el predicado y de contradecirlo. Este proceso disuelve en una multitud de relaciones antagónicas al sujeto estable que había supuesto la lógica tradicional. La realidad aparece como una dinámica en la cual todas las formas fijas se revelan como meras abstracciones”<sup>65</sup>

Es importante señalar que Hegel era conocedor de la obra de Rousseau, el cual anteriormente había ya mencionado que “todos los hombres han nacido libres e iguales,” si bien parte del sentimiento y la intuición es capaz de manifestar la esencia del hombre oponiéndose a Hobbes, que desde su punto de vista equivalía a Grocio y Calígula, al querer establecer el derecho por el hecho y principalmente a Aristóteles, quien afirmaba que unos hombres nacieron para dominar y otros para ser dominados, a lo cual respondía Rousseau: “todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo en sus cadenas hasta el deseo de salir de ellas. Por tanto si hay esclavos por naturaleza, es por que hubo esclavos contra la naturaleza. La cobardía los ha perpetuado”<sup>66</sup>

Si bien coinciden en esta posición Hegel y Rousseau, en el primero la justificación de ello sea el movimiento dialéctico de la proposición, el cual se había exigido.

La proposición debe expresar lo que es verdadero, pero ello es esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí. Cuyo elemento del movimiento dialéctico sea el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> H. Marcuse. *Raz. y Rev.* p.31.

<sup>66</sup> J. J. Rousseau “*El Contrato Social*” Editorial Tecnos Barcelona 1993. p.4-6

<sup>67</sup> *Fenomenología del Espíritu.* p.43

Así el cambio realizado por Hegel de la lógica tradicional por la material marcó el primer paso hacia la unificación de la teoría y la práctica, donde la verdad no estará ya ligada a las proposiciones y los juicios, es decir, no es sólo un atributo del pensamiento, sino una realidad en su devenir. La protesta contra la verdad fija y formal de la lógica tradicional, era en realidad una protesta contra la separación de la verdad y sus formas en los procesos concretos<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> En Alemania, la filosofía idealista defendía el derecho de la teoría a orientar la práctica. En aquellos días la filosofía idealista representaba la forma más avanzada de conciencia, cuya idea principal fue la de un mundo permeado por la razón y la libertad. H. Marcuse. *Raz. y Rev.* p. 105.

## **El problema de la inmediatez en nuestros días la actualidad de Hegel**

Como señala Pinkard citando a Hegel “la historia del espíritu es su propia acción, pues el espíritu es lo que él hace y su acción consiste en hacerse a sí mismo, concluyendo que a partir de Hegel que la historia universal versa sobre el desarrollo de la “idea” de libertad”, es decir, de nuestra captación tanto colectiva como individual de la totalidad normativa por virtud del actual la libertad es a par inteligible y real. Lo cual nos remite a la pregunta de Hegel sobre la razón de la historia lo cual supone:

Una consideración crítica de la modernidad y de la actividad autoconciente de los individuos en cuanto esta pregunta se refiere al problema de libertad en un sentido moderno (es decir universal) y la cuestión de en que medida esa comprensión de la libertad es el resultado de la experiencia histórica de las sociedades modernas.

Ya que si consideramos al sujeto como uno de los presupuestos básicos de la modernidad este se constituye a partir de su propia razón la realidad y su devenir histórico. Para Hegel la conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz como abstracción y de superación de todo particularismo se comprende por consiguiente, como infinito en sí.

Sin embargo en nuestro días nuestra realidad se caracteriza por ir en sentido inverso, donde algunos sectores de la sociedad marcan una fuerte tendencia a formar

estados liberales los cuales no hacen mención de los presupuestos que reiteren la esencia del individuo , como señala Susan Mendus citado por Armando Perea :

Lo que une a los liberales no es el compromiso con un valor fundacional singular – tales como la autonomía, la libertad o la igualdad, sino al contrario, imagen compartida de cómo los estados deberían conducirse a sí mismos. No existe un valor singular básico del liberalismo, sino sólo un cuadro general de como funcionarían los estados liberales. La característica común, no es que los liberales creen a nivel filosófico, sino lo que ellos aspiran es sólo a nivel práctico<sup>69</sup>.

Esto es más complicado de lo que parece anteriormente ya había reiterado Marcuse que, la civilización industrial contemporánea ha mostrado que ha llegado a una etapa en que la sociedad libre ya no se puede definir en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes sino porque son demasiado significativas para ser confinadas dentro de los términos tradicionales.

Si tomamos por ejemplo el caso de la libertad política siguiendo su crítica “significaría la liberación de los individuos de una política , en la cual no ejercen ningún control efectivo” la necesidad de mantener libertades engañosas a partir de que el sujeto es manipulado y adoctrinado por la sociedad de consumo, por ende falta de autonomía, se le hacen creer que la libertad reside en libre competencia a costa de ceder derechos políticos, una prensa libre que se autocensura y una elección libre entre marcas y *gadgest*.. Desde esta perspectiva Marcuse considera que bajo el un gobierno de una totalidad represiva, la libertad, se puede convertir paradójicamente en un instrumento de dominación. Donde “la libre elección de los amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos”. Signo perturbador de la sociedad

---

<sup>69</sup> Armando Perea “*La problemática de la tolerancia en una sociedad liberal*”. Revista Signos Filosóficos Volumen I Núm.1 Ed .Plaza y Valdez – UAM-I 1999. Págs. 104-6.

“industrial avanzada”, como anteriormente había sido anunciado por Nietzsche en su crítica a la civilización occidental, advirtiendo de los peligros que aguardaban en el aderezado atavío de la positividad moderna, seduciéndolo lo lleva al nihilismo, negando todo valor superior, en contra del espíritu libre cae inerte al abismo, bajo el efecto embriagador de la idea de progreso, aclarando que el desarrollarse no significa elevarse “La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El <progreso> es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa”<sup>70</sup>. Por el contrario termina por hacer del hombre un ser gregario y falible.

Y que Marcuse desde su posición identifique el carácter racional de su irracionalidad, donde los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, hasta que el punto de la contradicción parece irracional y toda oposición imposible. Puesto que las áreas más avanzadas de esta civilización han sido introyectadas hasta el punto que llegan a afectar la misma protesta individual desde sus raíces. Donde la desaparición de las fuerzas históricas, que en la etapa precedente de la sociedad industrial, parecían representar la posibilidad de nuevas formas de existencia. La introyección pierde su carácter autónomo, es decir, su espacio interior y hasta antagónico a las exigencias externas.

La idea de la libertad interior tiene aquí su realidad; designa el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse en sí mismo, y seguir siendo el mismo, se ha perdido porque ha sido cercenado por la realidad tecnológica. El resultado es no la

---

<sup>70</sup> F. Nietzsche. “*El Anticristo*”. Alianza Editorial Madrid 2003. p 33.

adaptación, sino la mimesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y a través de esta, con la sociedad como un todo. Esta identificación inmediata, automática, sería en términos hegelianos su nueva inmediatez, pero que es producto de una gestión y una organización elaborada y científica.

Que L. Althusser defina en términos de ideología, a partir de que toda formación social depende de un modo de producción dominante, que debe reproducir, las condiciones de su producción tanto material como ideológica. En ésta última su reproducción consiste en la sumisión a la ideología dominante y el buen manejo de la idea dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión “afín de asegurar también por la palabra el predominio de la clase dominante”.

Su cuestionamiento a las instituciones educativas coincide con el de Marcuse al plantear que el manejo de técnicas y conocimiento que promueven las reglas del buen uso, es decir, de convivencia, de moral, de conciencia cívica y profesional, lo que significa en realidad reglas de respeto a la división social-técnica de trabajo. En otras palabras, “la escuela (y también otras instituciones del estado, como la iglesia y aparatos como el ejército) enseña las habilidades bajo formas *que* aseguren el sometimiento *a la* ideología dominante o el dominio de su práctica”<sup>71</sup> Aunque no todos los individuos se pueden marcar en esta postura, en la mayoría de los casos así es.

Continuando con Marcuse, la pérdida de esta dimensión, en la que reside el poder del pensamiento negativo -el poder crítico de la razón- se ve acallado y reconciliado a su oposición. El impacto de progreso convierte a la Razón en

---

<sup>71</sup> L. Althusser “*Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*” ED, Quinto Sol 1994. México Págs. 7-15

sumisión a los hechos de la vida y a producir más y mayores hechos de la misma especie.

Los individuos se encuentran así mismos en las cosas que dan forma a sus vidas, lo hacen no al dar, sino aceptar la ley de las cosas, no las leyes de la física, sino las leyes de su sociedad. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica: ante su tribunal <la falsa conciencia> de su racionalidad se convierte en verdadera ciencia”<sup>72</sup>.

Si consideramos la definición de razón de E. Fromm como “La razón es la facultad del hombre para captar el mundo por el pensamiento, a diferencia de la inteligencia, que le da capacidad para manipularlo con ayuda de las ideas”<sup>73</sup> Observamos entonces, como los individuos de una sociedad son manejados con fines instrumentales. Es decir, no son en si mismos un fin sino medios, que otros grupos de individuos se arrogan conceptos universales, los cuales no pueden circunscribirse, a un grupo o nación, a partir de la noción en su forma lógica como Universal planteado por Hegel.

Si no se da una solución a la pregunta planteada anteriormente, al menos se intenta saber ha sido abordada esta problemática por diferentes autores que han estudiado el problema. Y la importancia de Hegel en nuestros días, de sus presupuestos y del carácter pedagógico de su obra. Como señala Hyppolite, existe una cierta similitud con Rousseau en su obra el Emilio “la idea original rigurosamente científica, si es el desarrollo del individuo sumariamente la evolución

---

<sup>72</sup> H. Marcuse. “*El hombre unidimensional*”. Ed. Planeta-Agostini 1993 México. Págs. 31-42.

<sup>73</sup> Erich Fromm. *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*. FCE. México Buenos Aires 1964 P 20-24. Nota. Fromm lo plantea desde el psicoanálisis, planteando, que la salud mental no es la adaptación del individuo a un orden social dado, sino un criterio universal valido para todos los hombres: el de dar una solución suficientemente satisfactoria al problema de la existencia humana. Es decir, la adaptación de la sociedad a las verdaderas necesidades del hombre. Que si observamos detenidamente el proceso de cultura y civilización, se desenvuelven en contraste cada vez mayor con las necesidades del hombre, como Freud llegó a concluir así a la idea de neurosis social.

de la especie, la educación del niño debe reproducir en líneas generales el movimiento de la humanidad”. Rousseau concluye que la edad de la sensación debía preceder a la edad de la reflexión, Hegel toma la inmanencia de la historia de la humanidad en general en la conciencia individual.

La historia del mundo se ha realizado, lo que falta es que el individuo singular lo encuentre en sí mismo. El estudio de la historia de la cultura universal, es quién prepara al individuo al saber absoluto. El paso del yo finito al yo absoluto, que solo resulta posible en la medida en que se observe cada uno de los momentos de la historia universal inherentes a su ser, pero de los cuales no tiene conciencia, y si bien Schelling plantea la historia partiendo del presente, solo con tratar de entender la situación actual del mundo y de la individualidad considerada.

Por su parte el saber absoluto es el resultado que coincide con la reflexión del espíritu de una determinada época, donde la conciencia empírica o conciencia de sí y la conciencia del ser se identifica. Incluye en sí la elevación del yo individual al yo humano, del yo abstractamente singular al yo que abarca en sí todo el espíritu de su tiempo. Por ello que para Hegel no solo sea una experiencia teórica o experiencia moral, sino también susceptible de ser vivida por la conciencia, no solo el objeto pensado o el resultado final, sino que también influye, los modos de vivir y las experiencias estéticas y religiosas.

No solo se trata de la cultura del individuo, sino que es un momento esencial del todo, de lo absoluto, como la conciencia progresa de experiencia en experiencia, con lo que amplían su

horizonte, el individuo se eleva al plano de la humanidad y al mismo tiempo la humanidad se hace conciente de si misma<sup>74</sup>

El saber absoluto tiene presupuestos históricos, la conciencia empírica debe captar esas presuposiciones históricas, enterarse de ellas, es elevar su yo singular hasta el yo de la humanidad de la época en que solo el saber absoluto puede aparecer. El saber absoluto no es accesible a la conciencia individual, sin que dicha conciencia individual se convierta en consecuencia del espíritu de su tiempo.

El saber absoluto no es concebido por Hegel solamente como lo que corrientemente se entiende por un saber, se trata de que la conciencia individual capte el sentido del espíritu de su tiempo, de su sustancia, de su naturaleza inorgánica, de apropiársela y hacerla presente. “El individuo singular tiene que recorrer, en cuanto su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu. Como algo ya pensado, cuyo contenido ya es patrimonio de la sustancia”<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> *Fenomenología* Págs. 21 y 22.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p21-22.

## Bibliografía

- G. F. Hegel *Fenomenología del Espíritu* Ed, CFE. México 1993.
- G. F. Hegel *Enciclopedia de Las Ciencias Filosóficas* Ed. 1974.
- Herbert Marcuse *Razón y Revolución* Alianza Editorial México 1991
- Jean Hippolite *Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* Ed. Península Barcelona 1992.
- Eusebi Colomer. *El pensamiento de Alemán Kant a Heidegger* Tomo II Trad., 2 Ed.1995 Barcelona ED. Herder.
- Ramón Xiarau *Introducción a la Historia de la Filosofía* 9na ED.1983.México Ed. UNAM.
- Miguel Ángel Gallo T. Raúl Cuellar *Positivismo y Neopositivismo* Comp., Ed. Pueblo Nuevo.
- José Ortega y Gasset. *Kant, Hegel y Dilthey* Madrid 1972 Ed. Revista de Occidente.
- Miranda José Porfirio *Hegel Tenia Razón El mito de la ciencia empírica*. UAM-I.
- Jean Paúl Sartre *El Ser y la Nada: Ensayo de ontología fenomenológica* 1ra ED.1993 Trad. Juan Valmar. Barcelona. ED. Altaza.
- Roger Garaudy *Dios ha muerto* Estudios sobre Hegel Trad. Alfredo Lanos Ed. Siglo Veinte Buenos.
- Giovanni Reale *Historia del pensamiento Filosófico y Científico* Ed. Herder.
- Armando Perea *La problemática de la tolerancia en una sociedad liberal*. Revista Signos Filosóficos Volumen I Núm.1 Ed. Plaza y Valdez – UAM-I 1999.
- L. Althusser *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* ED, Quinto Sol 1994.
- H. Marcuse. *El hombre unidimensional*. ED. Planeta-Agostini 1993 México.
- Erich Fromm. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE. México Buenos Aires 1964.
- Jean Paul Sastre *La Nausea* Ed. Alianza. Madrid 1988.
- J. J. Rousseau “*El Contrato Social*” Editorial Tecnos Barcelona 1993.
- Charles Taylor “*Hegel y La Sociedad Moderna*” Edt. FCE. México 1983.

### Referencias:

- L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, 1969.
- \_\_\_\_\_ *De Hegel a Marcuse, en Ideología e società*. Bari 1970
- W.Kaufmann, *Hegel's Political Philosophy*. New York,1970
- C. Marx *Manuscrito económicos-filosóficos de 1844*. Moscú 1948
- J. Luckas *El joven Hegel*.





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES (C.S.H.)

Departamento de Filosofía

“EI SUJETO COMO CONCEPTO EN LA FILOSOFIA DE HEGEL”

TESINA  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

PRESENTA

MARCOS SANTANA CUELLAR

  
DIRECTOR DE TESIS

Dr. Cuauhtémoc Lara Vargas



México D.F.

MAYO 2007