

HEGEL

ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE Georg W. F. Hegel.

Nacionalidad: Alemania. Stuttgart 27-8-1770 - Berlín 1831

Animado por su padre, un funcionario de hacienda, se matricula en la Universidad de Tubinga, donde estudia para convertirse en pastor protestante. Allí entra en contacto con Hölderlin, el poeta, y el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Ante su escasa vocación religiosa decide que no ejercerá como clérigo. Tras la muerte de su padre recibe una sustanciosa herencia que le permite abandonar su trabajo como profesor. Estando en la Universidad de Jena escribe "La fenomenología de espíritu". En octubre de 1806 los franceses invaden esta ciudad, por lo que el filósofo se ve obligado a huir. A lo largo de estos años fija su residencia en Baviera, donde publica artículos en el diario Bamberger Zeitung. Años después se establece en Nuremberg. Allí dirigió una escuela de enseñanza secundaria y contrajo matrimonio con Marie von Tucher. En 1812 la primera parte de su ensayo "Ciencia de la Lógica" sale a la luz y cuatro años después consigue entrar en la cátedra de Filosofía de la Universidad de Heidelberg. En 1818 se traslada definitivamente a Berlín. Dos años después presenta "La filosofía del Derecho", la última obra que escribe antes de su muerte. También es autor de otros trabajos genéricos como: "Lecciones de filosofía de la religión", "Lecciones sobre la filosofía de la historia" y "Lecciones de la historia de la filosofía". Impresionado por muchos de sus antecesores, siempre se declaró seguidor de Schelling, Spinoza, Rousseau y Kant, entre otros autores. Su pensamiento filosófico recluta las teorías de éstos, aunque goza de verdadera independencia. Para unificar todas las nociones en que se apoya parte de una noción única que representa lo Absoluto: la Idea. Este concepto está unido a la realidad. El propio autor escribió "Todo lo racional es real y todo lo real es racional". La Idea, por otra parte, atraviesa tres estados que resumen su método dialéctico. El primero, tesis, que se refiere a toda afirmación. De esta fase se deriva el segundo estado, Antítesis -negación de la afirmación anterior-; hasta llegar al tercer estado, síntesis, que se traduce en la conciliación de los supuestos contrarios.

Hegel y los griegos Martin Heidegger

Edición de Revisión Fenomenológica. Serie Fundadores. Bs. As., Octubre de 1969

El título de esta conferencia se puede transformar en una pregunta: La pregunta se expresa así: ¿cómo expone Hegel la filosofía de los griegos en el horizonte de su propia filosofía? Podríamos responder a esta pregunta considerando históricamente la filosofía de Hegel desde un punto de vista actual y aclarando al mismo tiempo la relación en que él, por su parte, ve histórica mente la filosofía griega. Esta manera de proceder dará por resultado una investigación histórica sobre conexiones históricas. Semejante propósito se podría justificar y tendría su utilidad.

Pero lo que está aquí en juego es algo diferente. El nombre "los griegos" se refiere al comienzo de la filosofía; el nombre "Hegel", a su culminación. Hegel mismo ve su filosofía en el marco de esta ordenación.

A través del título "**Hegel y los griegos**" nos habla la totalidad de la filosofía en su historia. Y esto ocurre ahora, en una época en que la disolución de la filosofía se hace evidente, pues ella emigra hacia la logística, la psicología y la sociología. Estos campos independientes de investigación, como formas de funcionamiento y como instrumentos de éxito del mundo político-económico, es decir del mundo técnico en un sentido esencial, conquistan una importancia siempre creciente y un influjo en múltiples direcciones.

Más la incontenible disolución de la filosofía, determinada por causas remotas, no es todavía el final del pensar. Es más bien algo diferente, lo cual se sustrae a una aclaración válida para todo el mundo. En lo que se dirá enseguida quisiéramos meditar por un momento sobre ello, intentando despertar la atención para el asunto cardinal del pensar. El **asunto del pensar** está en juego. Asunto significa aquí: lo que por sí mismo exige un escudriñamiento. Para poder corresponder a semejante exigencia, es necesario que nos dejemos rozar por el asunto del pensar, y que nos aprestemos a dejar que el pensar se transforme bajo la determinación de su asunto. Lo siguiente se limita a mostrar una posibilidad en la cual el asunto del pensar se hace visible. Pero ¿a qué viene el rodeo pasando por Hegel y los griegos, si de lo que se trata es de llegar al asunto del pensar? Porque necesitamos este camino, que, por cierto, no es en su esencia un rodeo. Pues la tradición conquistada en una experiencia adecuada nos abre el presente, esto es, lo que, de este modo, está en juego. La tradición auténtica no es el remolcador del lastre del pasado. Por el contrario, ella nos libera para lo presente -en el sentido de lo que nos hace frente-, convirtiéndose así en la indicación que nos conduce al asunto del pensar.

Hegel y los griegos -esto suena como: Kant y los griegos, Léibniz y los griegos, la escolástica medieval y los griegos. Suena así, pero es diferente. Pues Hegel piensa por primera vez la filosofía de los griegos como un todo, y este todo lo piensa filosóficamente. Lo cual es posible porque Hegel determina la historia de tal manera, que ella, en su rasgo fundamental, tiene que ser filosófica. La historia de la filosofía es para Hegel el proceso unitario y, por

ello, necesario de la marcha del Espíritu hacia sí mismo. La historia de la filosofía no es una serie de opiniones y doctrinas diferentes que se van sucediendo las unas a las otras sin ninguna conexión entre sí.

Hegel dice en la introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* pronunciadas en Berlín: **“La historia que tenemos frente a nosotros es la historia del proceso en que el pensamiento se encuentra a sí mismo”** (ed. Hoffmeister 1940, t. I, p.81, nota). **“Pues la historia de la filosofía expone sólo la filosofía misma”** (Ibídem, p. 235 s.). Según esto, la filosofía como el autodespliegue del Espíritu hacia el saber absoluto y la historia de la filosofía son para Hegel lo mismo. Ningún filósofo anterior a Hegel había alcanzado semejante concepción fundamental de la filosofía, la cual hace posible y exige que la filosofía se mueva al mismo tiempo en su historia y que este movimiento sea la filosofía misma. Pero, según una frase de Hegel en su primera lección dictada aquí en Heidelberg^[1], la **“meta”** de la filosofía es la **“verdad”** (ib. p. 14).

La filosofía en cuanto idéntica con su historia es, como dice Hegel en una nota al margen en el manuscrito de estas *Lecciones*, el **“reino de la verdad pura -no los hechos de la realidad externa, sino el interno permanecer consigo mismo del Espíritu”** (ib. p.6, nota). **“La verdad”** -esto significa aquí: lo verdadero en su realización pura, la cual expone al mismo tiempo la verdad de lo verdadero, esto es, su esencia.

¿Podemos tomar la determinación hegeliana de la meta de la filosofía, que es la verdad, como pista para una meditación sobre el asunto del pensar? Probablemente, pero sólo cuando hayamos esclarecido suficientemente el tema “Hegel y los griegos”. Es decir, cuando hayamos esclarecido la filosofía en la totalidad de su destino, teniendo a la vista su meta, la verdad.

Por lo tanto, preguntemos en primer lugar: ¿en qué sentido tiene que ser filosófica en su rasgo fundamental la historia de la filosofía en cuanto historia? ; ¿qué significa aquí “historia”?

Las respuestas resultarán sucintas, corriendo el peligro de decir aparentemente algo ya conocido. Mas para el pensar no hay nunca nada totalmente conocido.

Hegel dice: **“Con él (con Descartes), ingresamos verdadera mente en una filosofía autónoma... Podemos decir que aquí estamos en casa, y, como los navegantes después de una travesía por el mar agitado, podemos gritar: ¡Tierra !”** (Obras, XV, 328). Hegel quiere dar a entender con esta imagen lo siguiente: el **“ego cogito sum”**, el **“yo pienso, yo soy”** es el suelo firme, sobre el cual puede establecerse la filosofía verdadera y completamente. En la filosofía de Descartes el ego se convierte en el subjectum regulativo, es decir, en lo subyacente de antemano. Con todo, llega a tomarse posesión de este sujeto en forma adecuada, en forma trascendental y completa en sentido kantiano, es decir, en el sentido del idealismo especulativo, sólo cuando se ha desplegado la estructura total y el movimiento de la subjetividad del sujeto, y cuando se ha elevado dicha subjetividad al autosaberse absoluto. Cuando el sujeto se sabe como este saber que condiciona toda objetividad, es él, en cuanto es dicho saber, idéntico a lo absoluto mismo. El Ser verdadero es el pensar que se piensa en sí mismo de manera absoluta. Para Hegel, el Ser y el pensar son lo mismo, en el sentido de que todo es recogido en el pensar y determinado como lo que él llama sencillamente el **“pensamiento”**.

La subjetividad en cuanto ego cogito es la conciencia que representa algo y que -refiere lo representado a sí misma, reuniéndolo de esta manera en sí misma. Reunir es en griego **legein**. Reunir para el yo y en el yo una multiplicidad se dicen en voz media **legesyai**. El yo pensante reúne lo representado atravesándolo de punta a punta y elucidando su ser en este movimiento. **“A través de algo”** se dice en griego **dia**.

Dialegesyai, dialéctica, significa aquí que el sujeto hace surgir (produce) su subjetividad en dicho movimiento hacia adelante (proceso) y como tal movimiento.

La dialéctica es el proceso de la producción de la subjetividad del sujeto absoluto y, como tal, su **“actividad necesaria”**. De acuerdo con la estructura de la subjetividad, el proceso de producción tiene tres etapas. En primer lugar, el sujeto como conciencia se refiere inmediatamente a sus objetos. Lo representado así, en forma inmediata y, a pesar de ello, indeterminado, lo llama Hegel también **“el Ser”**, lo universal, lo abstracto. Pues allí no se tiene en cuenta todavía la relación del objeto con el sujeto. Sólo cuando se establece la relación regresiva del objeto al sujeto, es decir, la reflexión, el objeto es representado en cuanto objeto para el sujeto, y, al mismo tiempo, el sujeto se representa a sí mismo en cuanto referido al objeto. Sin embargo, mientras sólo diferenciamos objeto y sujeto, Ser y reflexión, y mientras persistamos en esta diferenciación, el movimiento del objeto al sujeto no ha hecho todavía visible el todo de la subjetividad para ésta. El objeto, el Ser, ha sido ciertamente mediatizado con el sujeto por medio de la reflexión, pero la mediación misma no ha sido toda representada para el sujeto en cuanto el movimiento interno de éste. Sólo cuando la tesis del objeto y la antítesis del sujeto llegan a ser avistadas en una síntesis necesaria, sólo entonces se pone, en marcha plenamente el movimiento de la subjetividad de la relación objeto-sujeto. Esta marcha comprende: el punto de partida en la tesis, la continuación de la marcha en la antítesis, el paso a la síntesis, y, desde ésta considerada como el todo, el regreso a sí misma de la posición puesta. Esta marcha reúne el todo de la subjetividad en su unidad desplegada. Ella crece unificándose, **con-crescit**, se hace concreta. De manera que la dialéctica es especulativa. Pues **speculari** es acechar, avistar, apresar, captar. Hegel dice en la introducción a la *Ciencia de la Lógica* (ed. Lasson, t. I, p. 38): La especulación consiste **“en la captación de lo contrapuesto en su unidad”**. La caracterización que hace Hegel de la especulación se clarifica, si tenemos en cuenta que ésta no depende sólo de la captación de la unidad, de la fase de la síntesis, sino ante todo y siempre de la captación de lo **“contrapuesto”** como tal. Para ello, es necesario captar cómo los momentos contrapuestos relucen enfrentándose, y cómo cada uno de ellos irradia en su contrario. Este es el reino de la

antítesis, cuya manera de ser se expone en la **“Lógica de la esencia”** (es decir, en la lógica de la reflexión). De este relucir re-flejante, de este espejear, recibe el **speculari** (**speculum**: el espejo) su determinación suficiente. Pensada de este modo, la especulación es el todo positivo de lo que debe significar aquí la **“dialéctica”**: no una manera de pensar trascendental, limitadora por medio de la crítica o hasta polémica, sino el espejeamiento y unión de lo contrapuesto como el proceso de producción del Espíritu mismo.

Hegel llama también la dialéctica especulativa sencillamente **“el método”**. Con este título no se refiere a un instrumento de la actividad representativa, ni a una manera especial de proceder en la filosofía. **“El método”** es el movimiento íntimo de la subjetividad, **“el alma del Ser”**, el proceso de producción por medio del cual se teje la trama del todo de la realidad de lo absoluto. **“El método”**: **“el alma del Ser”** -esto suena quimérico. Se cree que nuestra época ya ha abandonado semejantes extravíos de la especulación. A pesar de todo, nosotros vivimos en medio de estas supuestas quimeras.

La física actual persigue una fórmula que aprese la totalidad del mundo. Con ello se revela que el Ser de lo ente se ha disuelto en el método de la calculabilidad total. El primer trabajo de Descartes, con quien, según la opinión de Hegel, la filosofía y la ciencia modernas ingresan en un terreno firme, se titula: **Discours de la méthode** (1637). El método, esto es, la dialéctica especulativa, es para Hegel el rasgo fundamental de toda realidad. El método, como el movimiento descrito, determina por ello todo acontecer, es decir, la historia.

Ahora se hace claro en qué medida la historia de la filosofía es el movimiento íntimo en la marcha del Espíritu hacia sí mismo, es decir, en la marcha hacia sí misma de la subjetividad absoluta. Punto de partida, progreso, tránsito y regreso de esta marcha están determinados dialéctica y especulativamente.

Hegel dice: **“En la filosofía en cuanto tal, en la de ahora, en la última, esta contenido todo lo que ha producido el trabajo de milenios; ella es el resultado de todo lo precedente”** (**Lecciones sobre la historia de la filosofía**, ed. Hoffmeister, t I, p. 118). En el sistema del idealismo especulativo la filosofía ha llegado a su culminación, es decir, en él ha arribado a su cima, y, vista desde allí, es un todo en su plenitud. Uno se irrita con la afirmación de Hegel sobre la culminación de la filosofía. Se la considera como arrogante y se la caracteriza como un error que la historia se encargó desde hace tiempo de refutar. Pues después de Hegel siguió existiendo la filosofía, y todavía hay filosofía. Mas la afirmación sobre la culminación de la filosofía no significa que ésta haya llegado a su fin, en el sentido de terminación y cesación. La culminación, por el contrario, proporciona la posibilidad del desarrollo de múltiples formas nuevas, incluyendo las más simples: la reversión brutal y la oposición masiva. Marx y Kierkegaard son los más grandes hegelianos. Y lo son sin quererlo. La culminación de la filosofía no es su terminación, ni se reduce al sistema aislado del idealismo especulativo. La culminación es sólo como la marcha total de la historia de la filosofía, marcha en la cual el comienzo es tan importante como la culminación: Hegel y los griegos.

Ahora bien: ¿cómo se determina la filosofía de los griegos, partiendo del rasgo fundamental especulativo-dialéctico de la historia?

El sistema metafísico de Hegel es la etapa suprema en la marcha de esta historia. Es su síntesis. A ella antecede la etapa de la antítesis, que comienza con Descartes, porque su filosofía pone, por primera vez, el sujeto en cuanto sujeto. Así se hacen los objetos, también por primera vez, representables en cuanto objetos. La relación sujeto-objeto aparece ahora como contra-posición, como antítesis. Toda la filosofía anterior a Descartes se agota, en cambio, en un mero representar lo objetivo. El alma y el espíritu se representan también como objetos, pero no en cuanto objetos. De acuerdo con esto, según Hegel, el sujeto pensante está aquí por todas partes en acción, pero todavía no se le ha captado conceptualmente en cuanto sujeto; no se le ha captado todavía como aquello en lo cual se funda toda objetividad. Hegel dice en **sus Lecciones sobre la historia de la filosofía**: **“El hombre (del mundo griego) no había retornado a sí mismo, como ocurre en nuestro tiempo. Era ciertamente sujeto, pero no se había puesto en cuanto tal”** (ib. p. 144). La antítesis de sujeto y objeto en la filosofía anterior a Descartes no es todavía el suelo firme. La etapa que precede a la antítesis es la etapa de la tesis. Con ella comienza la filosofía **“propriadamente dicha”**. El despliegue total de este comienzo es la filosofía de los griegos. Lo que interesa a los griegos y pone en marcha la filosofía es, según Hegel, lo objetivo puro. Lo objetivo puro es la primera **“manifestación”**, la primera **“salida”** del espíritu, aquello en que coinciden todos los objetos. Esto es lo que Hegel llama **“lo universal en general”**. Lo universal es **“lo abstracto”**, porque todavía no ha sido referido al sujeto en cuanto sujeto; porque no se le ha apresado en conceptos como lo que es escudriñado y mediatizado por el sujeto, en resumen, porque no ha crecido unificándose, porque no es concreto. **“La primera salida es necesariamente lo más abstracto; es lo más simple, lo más pobre, a lo cual se contraponen lo concreto.”** Hegel observa aquí: **“y así son los antiguos filósofos los más pobres”**. La etapa griega de la **“conciencia”**, la etapa de la tesis, es **“la etapa de la abstracción”**. Pero, al mismo tiempo, Hegel caracteriza **“la etapa griega de la conciencia”** como la **“etapa de la belleza”** (Obras, XIII, p. 175).

¿Cómo se pueden conciliar ambas cosas? Es indudable que lo bello y lo abstracto no son lo mismo. Con todo, son idénticos, si comprendemos lo uno y lo otro en sentido hegeliano. Lo abstracto es la primera manifestación que permanece en forma pura consigo misma, lo más universal de todo ente, el Ser como el resplandecer simple y no mediatizado. Y este resplandecer constituye el rasgo fundamental de lo bello. Lo resplandeciente en él mismo en forma pura ha surgido, ciertamente, del Espíritu, es decir, del sujeto como el Ideal, pero el Espíritu **“no se posee todavía como médium para representarse a sí mismo en él y para fundar sobre él su mundo”** (ib.).

Aquí no cabe describir la forma como Hegel articula y expone la historia de la filosofía griega desde el punto de vista de la belleza como etapa de la abstracción. En lugar de ello, ofrecemos una indicación rápida sobre la interpretación que da Hegel de cuatro palabras fundamentales de la filosofía griega. Las cuatro hablan el mismo lenguaje de la palabra conductora **"Ser"**, **einai**, **eon**, **oésia**. En la filosofía posterior de Occidente y hasta nuestros días, estas palabras hablan siempre de nuevo.

En una enumeración y teniendo en cuenta la traducción de Hegel, las cuatro palabras fundamentales son las siguientes:

- | | | | |
|----|-------------------|------------------|------------------|
| 1. | En , | das All | - el Universo; |
| 2. | Logow , | die Vernunft | - la razón; |
| 3. | Idea , | der Begriff | - el concepto; |
| 4. | Energiea , | die Wirklichkeit | - la actualidad. |

"En es la palabra de Parménides.

Logow es la palabra de Heráclito.

'Idea es la palabra de Platón.

'Energiea es la palabra de Aristóteles.

Para entender cómo interpreta Hegel estas cuatro palabras fundamentales, debemos observar dos cosas. Por una parte, lo decisivo para Hegel en la interpretación de los filósofos citados, en oposición a lo que roza sólo de pasada. Por otra parte, la manera como Hegel determina su interpretación de las cuatro palabras fundamentales en el horizonte de la palabra conductora **"Ser"**.

En la introducción a las **Lecciones sobre la historia de la filosofía** (ed. Hoffmeister, t. I. p. 240), dice Hegel: **"El primer universal es lo universal inmediato, es decir, el Ser. El contenido, el objeto es, por ende, el pensamiento objetivo, el pensamiento que es."** Hegel quiere decir con esto: el Ser es el ser pensado en forma pura de lo inmediatamente pensado, todavía sin referencia al pensar, el cual piensa lo pensado prescindiendo del escudriñamiento. La determinación de lo pensado en forma pura es la **"indeterminabilidad"**; su escudriñamiento es la inmediatez. El Ser, entendido así, es lo representado como inmediatamente indeterminado en general, pero de tal manera que lo así primeramente pensado no le concede importancia a la ausencia de determinación y mediación, y, por decirlo así, se afana por ignorarla. De aquí resulta claro lo siguiente: el Ser en cuanto la primera objetividad simple de los objetos se piensa desde el fondo de la relación con el sujeto pensante y por medio de la abstracción de éste. Lo que es necesario tener en cuenta para comprender la dirección en la cual Hegel interpreta la filosofía de los cuatro filósofos mencionados; además, para medir el peso que Hegel les atribuye a las cuatro palabras fundamentales.

La palabra fundamental de Parménides es **"En**, lo Uno, lo que unifica todas las cosas y, por ello, lo universal. Parménides explica los **semata**, los signos por medio de los cuales se muestra el **"En**, el extenso fragmento VIII, conocido por Hegel. Sin embargo, Hegel no encuentra el **"pensamiento capital"** de Parménides en **"En**, en el Ser como lo universal. Según Hegel, el pensamiento capital se expresa más bien en la frase que dice: **"Ser y pensar son lo mismo"**. Pues bien, Hegel interpreta esta frase en el sentido de que el Ser como **"el pensamiento que es"** es una producción del pensar. Hegel ve en la frase de Parménides, una etapa preliminar en el camino hacia Descartes, con cuya filosofía principia la determinación del Ser desde el sujeto puesto conscientemente. Por ello puede decir Hegel: **"Con Parménides comienza el filosofar propiamente dicho... Este comienzo es, naturalmente, turbio e indeterminado"** (*Obras*, XIII, p. 296 s.).

La palabra fundamental de Heráclito es **logow**, la reunión que hace yacer ante el hombre y aparecer como lo ente todo lo que es en su totalidad. **Logow** es el nombre que Heráclito da al Ser de lo ente. Pero la interpretación hegeliana de la filosofía de Heráclito no se orienta precisamente en el **logow**. Esto de por sí es ya raro; pero es todavía más raro si se piensa que Hegel cierra la introducción a su interpretación de Heráclito con las siguientes palabras: **"No hay una sola proposición de Heráclito que yo no haya incluido en mi Lógica"** (ib. p. 328). Sin embargo, para esta **"Lógica"** de Hegel el logos, es la razón en el sentido de la subjetividad absoluta, y la **"Lógica"** misma es la dialéctica especulativa, por medio de cuyo movimiento lo universal inmediato y abstracto, es decir, el Ser, como lo objetivo, es reflejado en la oposición al sujeto, y por medio del cual también esta reflexión se determina como la mediación en el sentido del devenir, en el cual lo opuesto crece juntándose, se hace concreto y alcanza su unidad. La captación de esta unidad es la esencia de la especulación, la cual se despliega como dialéctica. Según el juicio de Hegel, Heráclito es el primero que reconoce la dialéctica como principio, superando así a Parménides, y siguiendo hacia adelante. Hegel dice: **"El Ser (como lo piensa Parménides) es lo uno, lo primero; lo segundo es el devenir - él (Heráclito) avanzó hacia esta determinación. Esto es lo primeramente concreto, lo absoluto en cuanto la unidad de los contrarios contenidos en él. Con él (Heráclito) se encuentra por primera vez la idea filosófica en su forma especulativa"** (ib. p. 328). De manera que Hegel pone el peso central de su interpretación de Heráclito en las proposiciones donde se habla de lo dialéctico, de la unidad y de la unión de las contradicciones.

La palabra fundamental de Platón es **'Idea**. En la interpretación de Hegel de la filosofía platónica es necesario tener en cuenta que él concibe las ideas como **"lo universal determinado en sí"** significa: las ideas son pensadas en su recíproca pertenencia; ellas no son solamente protoimágenes en sí, sino **"lo ente en sí y para sí mismo"** a

diferencia de **"lo existente sensiblemente"** (Obras, XIV, p. 199). **"En sí y para sí"** aquí hay un devenir hacia sí mismo, es decir, un captarse. De acuerdo con esto, puede decir Hegel: Las ideas **"no están inmediatamente en la conciencia (es decir, como intuiciones), sino que se encuentran (mediatizadas en la conciencia) en el conocer"**. **"No se las tiene, pues, sino que son producidas por el conocer en el espíritu"** (ib. p. 201). Este sacar a luz, producir, es el captar por medio de conceptos en que consiste la actividad del saber absoluto, esto es, **"de la ciencia"**. Por esto dice Hegel: **"Con Platón comienza la ciencia filosófica en cuanto ciencia"** (ib. p. 169). **"Lo peculiar de la filosofía platónica es la dirección hacia el mundo intelectual o suprasensible"** (ib. 170).

La palabra fundamental de Aristóteles es **energeia**, que Hegel traduce por **"actualidad"** (lat. **actus**). La **energeia** es, **"determinada más precisamente"**, la **"entelequia (entelexeia), que es en sí el fin y la realización del fin"**. La **energeia** es **"la actividad pura desde el fondo de sí misma"**. **"Sólo la energía, la forma, es la actividad, lo actualizador, la negatividad que se refiere a sí misma"** (ib. p. 321).

Aquí se piensa igualmente la **energeia** desde el fondo de la dialéctica especulativa como la actividad pura del sujeto absoluto. Si la tesis es negada por la antítesis; si ésta, a su turno, es negada por la síntesis, en semejante negar impera lo que Hegel llama la **"negatividad que se refiere a sí misma"**. Esta no es algo negativo. La negación de la negación es más bien aquella posición en la cual el Espíritu se pone a sí mismo como lo absoluto por medio de su propia actividad. Hegel ve en la **energeia** de Aristóteles la etapa preliminar del automovimiento absoluto del Espíritu es decir, de la actualidad en sí y para sí. El alto aprecio de Hegel por la filosofía aristotélica se ve en las siguientes palabras: **"Si se tomara en serio la filosofía, no habría nada más valioso que dictar lecciones sobre Aristóteles"** (ib. p. 314).

La cosa se pone **"seria"** en filosofía, según Hegel, cuando ésta no se pierde en los objetos y en la reflexión subjetiva sobre ellos, sino que se pone en marcha como la actividad del saber absoluto.

La explicación de las cuatro palabras fundamentales nos deja ver lo siguiente: Hegel comprende **"En, logow, Idea, energeia** en el horizonte del Ser que él concibe como lo universal abstracto. El Ser y lo representado en las palabras fundamentales no está todavía determinado, ni ha sido todavía mediatizado mediante y en el movimiento dialéctico de la subjetividad absoluta. La filosofía de los griegos es la etapa de este **"todavía no"**. Esta no es todavía la culminación de la filosofía, pero Hegel la apresa en conceptos desde la cima de esta culminación, la cual se ha determinado como el sistema del idealismo especulativo.

Según Hegel, el Espíritu tiene un **"impulso"** íntimo, la **"necesidad"** de liberarse de lo abstracto, absolviéndose en lo concreto de la subjetividad absoluta y libertándose así para sí mismo. De aquí que Hegel pueda decir: **"La filosofía es lo más opuesto a lo abstracto; es justamente la lucha contra lo abstracto; la lucha permanente contra la reflexión del entendimiento"** (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. Hoffmeister, t. I, p. 113).

En el mundo griego arriba ciertamente el Espíritu por primera vez a un enfrentamiento libre con el Ser. Pero el Espíritu no arriba todavía propiamente como el sujeto que se sabe a sí mismo a la absoluta certeza de sí mismo. Sólo donde esto ocurre, en el sistema de la metafísica especulativo-dialéctica, llega a ser la filosofía lo que ella es: **"lo más sagrado, lo más íntimo del Espíritu mismo"** (ib. p. 125).

Para Hegel, la **"meta"** de la filosofía es la verdad. Esta se alcanza sólo en la etapa de la culminación. La etapa de la filosofía griega se queda en el **"todavía no"**. Como la etapa de la belleza, no es todavía la etapa de la verdad. Aquí -si contemplamos de un golpe el todo de la historia de la filosofía: "Hegel y los griegos", culminación y comienzo- aquí nos tenemos que parar a pensar y preguntamos: ¿no se encuentra ya la **al'yeia**, la verdad, en el comienzo de la filosofía, en Parménides? ¿Por qué no habla Hegel de ella? ¿Entiende él por verdad algo diferente del no-estar-oculto? Ciertamente. La verdad es para Hegel la certeza absoluta del sujeto absoluto que se sabe a sí mismo. Para los griegos, de acuerdo con su interpretación, no aparece el sujeto en cuanto sujeto. Por ello no puede ser la **aletheia** lo determinante de la verdad en el sentido de la certeza.

Así están las cosas para Hegel. Ahora bien, si la **al'yeia** por muy oculta que esté, y por muy poco que se la haya pensado, impera al comienzo de la filosofía griega, entonces tenemos que preguntar: ¿no depende precisamente la certeza, en su esencia, de la **al'yeia** en caso de que no la interpretemos indeterminada y arbitrariamente como verdad en el sentido de certeza, sino como desocultación? Si nos atrevemos a pensar de esta manera la **al'yeia**, tenemos que meditar sobre dos cosas. En primer lugar, la experiencia de la **al'yeia** como el no-estar-oculto y como desocultación no se funda, de ninguna manera, en la etimología de una palabra cualquiera, sino en el asunto sobre el que haya que pensar aquí, al cual ni siquiera la filosofía de Hegel se puede sustraer. Si Hegel caracteriza el Ser como la primera salida y la primera manifestación del Espíritu, es necesario pensar si en este salir a la luz y revelarse no tiene que estar ya en juego la desocultación, nada menos que aquí, en medio del puro resplandecer de la belleza, que determina, según Hegel, la etapa de la **"conciencia"** griega. Si Hegel hace culminar la posición fundamental de su sistema en la idea absoluta, en el aparecerse a sí mismo el Espíritu en forma absoluta, tenemos que preguntar si en este aparecer, es decir, en la Fenomenología del Espíritu, y, con ello, en el absoluto saberse a sí mismo y en su certeza, no tiene que estar también en juego la desocultación. En segundo lugar, se nos abre otra pregunta. La pregunta de si la desocultación tiene su puesto en el Espíritu como sujeto absoluto, o si la desocultación misma es el lugar y remite al lugar donde algo así como un sujeto de representaciones puede **"ser"** propiamente lo que es.

Con ello, nos encontramos frente a algo diferente, que hay que tener en cuenta en el momento en que se habla de la **al'yeia** como desocultación. Lo que este nombre expresa no es la recia llave para abrir todos los misterios del pensar. La **al'yeia** es el misterio mismo, el asunto del pensar.

Más no somos nosotros quienes establecemos este asunto como el asunto cardinal del pensar. El nos fue encomendado desde hace mucho tiempo, y se nos ha venido transmitiendo a través de toda la historia de la filosofía. Es necesario, pues, volver a escuchar lo que nos dice esta tradición, y examinar los pre-juicios en que tiene que moverse a su manera todo pensar. Naturalmente, este examen no puede convertirse nunca en un tribunal que decida sin más sobre la esencia de la historia y sobre una posible relación con ella. Pues este examen tiene sus límites, los cuales se podrían delinear así: cuanto más pensante es un pensar, es decir, cuanto más se apodera de él su asunto, tanto más decisivo se le vuelve lo impensado y hasta lo impensable.

Cuando Hegel interpreta el Ser, de manera especulativo-dialéctica y desde la subjetividad absoluta, como lo inmediato Indeterminado, como lo universal abstracto; y cuando explica las palabras griegas fundamentales para el Ser "**En, logow, energeia**", desde el punto de vista de la filosofía moderna, caemos en la tentación de juzgar semejante interpretación como históricamente inadecuada.

Sin embargo, toda afirmación histórica y su fundamentación se mueven ya en una relación determinada con la historia. Por ello, antes de una decisión sobre la adecuación histórica del representar, es necesario meditar sobre las preguntas en torno a la posibilidad y al modo de una experiencia de la historia, como también sobre aquello desde lo cual se determinan sus rasgos fundamentales.

En relación con **Hegel y los griegos**, lo anterior significa lo siguiente: a todas las afirmaciones históricas adecuadas o inadecuadas antecede el hecho de que Hegel ha tenido una experiencia de la esencia de la historia desde el fondo del Ser en el sentido de la subjetividad absoluta. Hasta ahora no ha habido ninguna experiencia de la historia que, mirada filosóficamente, pueda corresponder a la nombrada. Pero la determinación especulativo-dialéctica de la historia trae consigo el que Hegel no pueda avistar en sentido propio la **al'yeia** y su imperio como el asunto del pensar. Y esto ocurre justamente en una filosofía que determina "**el reino de la verdad pura**" como la "**meta**" de la filosofía. Pues al concebir el Ser como lo inmediato indeterminado, la experiencia que Hegel tiene de él se lo revela como lo puesto por el sujeto determinante y cognoscente. Por ello no puede desasir el Ser en sentido griego, el **einai**, de la relación con el sujeto y dejarlo libre en su propia esencia. Esta es la pre-sencia, es decir, el esenciar frente al hombre surgiendo del estar-oculto e ingresando en el no-estar-oculto. En la pre-sencia está en acción la desocultación; también está en acción en el "**En** y en el **logow**", esto es, en el hacer yacer frente al hombre, hacer que unifica y reúne; es decir, en el hacer esenciar frente al hombre. La **al'yeia** está en acción en la **idea** y en la **koin'vnia** de las ideas, en cuanto éstas se sacan recíprocamente a la luz, constituyendo así el Ser-siendo (**das Seiendsein**), el **ñntwv ñn**. La **al'yeia** está en acción en la **energeia**, la cual no tiene nada que ver con **actus** y actividad, sino sólo con el **ergon** en el sentido de la experiencia que de él tienen los griegos, y con su pro-ducción e incorporación a la pre-sencia.

Pero la **al'yeia**, la desocultación, está en acción no sólo en las palabras fundamentales del pensamiento griego, sino también en la lengua griega en total. Esta comienza a hablar en forma diferente, desde el momento en que en su interpretación hacemos a un lado las maneras de representar romanas, medievales y modernas y no nos ponemos a buscar en el mundo griego personalidades, ni el Espíritu, ni el sujeto, ni la conciencia.

Pero, ¿qué es lo que pasa con la misteriosa palabra **al'yeia** que se ha convertido en un rompecabezas de los intérpretes del mundo griego, debido a que se atienden sólo a la palabra aislada y a su etimología, en lugar de pensar en la cosa a que remiten el no-estar-oculto y la desocultación? ¿Es la **aletheia** lo mismo que el Ser, es decir, que la pre-sencia? A favor de una respuesta afirmativa habla el hecho de que Aristóteles designa lo mismo con las expresiones **ta ñnta**, los entes, y **ta alhyea**, lo no-oculto. Más ¿en qué relación están el no-estar-oculto y la presencia, la **al'yeia** y la **oésia**? ¿Tienen el mismo rango esencial? ¿O sólo depende la presencia del no-estar-oculto, y no viceversa? En este caso, el Ser tendría que ver con la desocultación, pero la desocultación no tendría nada que ver con el Ser. Aún más: si la esencia de la verdad que entra en vigencia como adecuación y certeza sólo puede existir en el dominio del no-estar-oculto, la verdad tiene ciertamente que ver con la **aletheia**, pero ésta no tiene nada que ver con la verdad.

¿Cual es el lugar de la **al'yeia** misma, si se la desliga del punto de vista de la verdad y del Ser, y si se la deja libre en lo que le es más propio? ¿Tiene el pensar ya el campo visual que le permita siquiera sospechar lo que ocurre en el desocultar y en la ocultación que necesita todo desocultar?

Lo misterioso de la **al'yeia** se nos hace más cercano, pero al mismo tiempo se nos acerca el peligro de que la hipostasiemos en un ser fantástico.

Se ha observado a menudo que un no-estar-oculto en sí no puede existir, que el no-estar-oculto es siempre un no-estar-oculto "**para alguien**". Y se cree que así se lo "**subjetiviza**" inevitablemente.

Pero ¿hay que determinar el hombre de que se habla aquí como sujeto? ¿Significa "**para el hombre**" necesariamente: puesto por el hombre? Ambas preguntas se pueden responder negativamente. Debemos recordar que la **al'yeia**, pensada en forma griega, impera ciertamente para el hombre, pero que el hombre permanece determinado por el **logos**. El hombre es "**el dicente**" (**der Sagende**). **Sagen** (decir) viene del antiguo alto alemán **Bagan**, que significa **zeigen**, mostrar, dejar ver y aparecer. El hombre es el ser que hace yacer frente a sí lo presente en su presencia diciéndolo y que percibe lo yacente de esta manera. El hombre puede hablar sólo en cuanto es el dicente.

El dato más antiguo sobre **al'yeia**, el no-estar-oculto, y **al'yew**, no-oculto, lo encontramos en Homero en conexión con verbos declarativos. De aquí se ha sacado apresuradamente la consecuencia: por lo tanto, el no-estar-oculto es **"dependiente"** de los **verba dicendi**ⁱⁱⁱ. ¿Qué significa aquí **"dependiente"**, si el decir es el hacer aparecer y, por ende, el disimular y el ocultar? El no-estar-oculto no es dependiente del decir; por el contrario, todo decir necesita de antemano el dominio del no-estar-oculto. Sólo donde éste impera ya, puede algo llegar a ser decible, visible, mostrable, perceptible. Si mantenemos a la vista el misterioso imperar de la **al'yeia**, de la desocultación, llegamos a sospechar que hasta la esencia total del lenguaje reposa en la desocultación, en el imperar de la **al'yeia**. Sin embargo, el hablar de semejante imperar, permanece todavía un recurso insuficiente, pues la manera de su estar en acción recibe su determinación de la desocultación misma, es decir, del despejo del ocultarse. **"Hegel y los griegos"** -parece que, entretanto, nos hubiéramos desviado del tema, para discutir cosas extrañas. Sin embargo, ahora estamos más cerca de él que nunca.

En la introducción de esta conferencia se dijo: El asunto del pensar está en juego. Hay que intentar, a través del tema, poner este asunto a la vista.

Hegel determina la filosofía de los griegos como el comienzo de la **"filosofía propiamente dicha"**. Esta filosofía, como la etapa de la tesis y de la abstracción, se queda, sin embargo, en un **"todavía no"**. Le falta la culminación en la antítesis y en la síntesis.

La meditación sobre la interpretación hegeliana de la teoría griega del Ser intentó mostrar que el **"Ser"**, con el cual principia la filosofía, sólo esencia como presencia, en cuanto la **al'yeia** ya impera, pero que la **al'yeia** misma no llega a ser pensada en su origen esencial.

Con la vista puesta en la **al'yeia**, experimentamos, pues, que con ella le habla a nuestro pensar algo que, antes del comienzo de la filosofía y a través de toda su historia, ya lo ha recogido en su seno. La **al'yeia** se le anticipó a la historia de la filosofía pero sustrayéndose a la determinabilidad filosófica, como lo que exige su escudriñamiento por el pensar. La **al'yeia** es lo no pensado que tiene que ser pensado, el asunto del pensar. De manera que la **al'yeia** es para nosotros lo que ante todo hay que pensar, lo que hay que pensar desligándolo del punto de vista retrospectivo que sólo tiene en cuenta la representación producida por la metafísica de la **"verdad"**, en el sentido de la rectitud, y del **"Ser"** en el sentido de la actualidad.

Hegel dice de la filosofía de los griegos: **"En ella sólo hasta cierto límite se puede encontrar una satisfacción"**, es decir, la satisfacción del impulso del Espíritu hacia la certeza absoluta. Este juicio de Hegel sobre lo insatisfactorio de la filosofía griega se pronuncia desde la culminación de la filosofía. La filosofía de los griegos permanece dentro del horizonte del idealismo especulativo en el **"todavía no"** de la culminación.

Ahora bien, si dirigimos la atención a lo misterioso de la **al'yeia**, la cual impera en el comienzo de la filosofía griega y en la marcha de, toda la filosofía, la filosofía de los griegos se muestra, también para nuestro pensar, en un **"todavía no"**. Mas éste es el **"todavía no"** de lo no pensado; no el **"todavía no"** que no nos satisface, sino el **"todavía no"** para el cual nosotros somos insuficientes y al cual no atendemos suficientemente.

1. Heidegger pronunció la presente conferencia en Heidelberg, el 26 de julio de 1958. Allí mismo pronunció Hegel, por primera vez, sus **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, en 1816; después las repitió en Berlín en 1820.
2. Así P. Friedländer, Platón, tomo. I, 2da. ed. 1954. p. 235, siguiendo a W. Luther, quien ve las cosas con más claridad en su tesis de doctorado, presentada ante la Univ. de Gotinga, 1935.p. 8 ss.

Hegel. La filosofía de la Historia. El fin de la reflexión filosófica ante la Historia Universal

Con el único fin de tratar filosóficamente la Historia, es decir considerar la Historia como algo pensante, puesto que en todo lo humano interviene el pensamiento. A la filosofía le son atribuidos pensamientos propios y con estos pensamientos se dirige a la Historia tratándola como un material, disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una Historia o lo que ha acontecido de modo que los sucedido se muestra ante nosotros mediante el enlace de acontecimientos con causas y fundamentos de los sucedido (Historia Pragmática). El pensamiento lógico es necesario para las deducciones que se hacen de la Historia. Pero para el tratamiento filosófico de la Historia no basta con la forma pragmática y el concepto filosófico. La Historia sólo debe recoger puramente lo que es, los acontecimientos y actos ateniéndose a lo dado, la labor de la Filosofía parece hallarse en contradicción con ese fin, llevando pensamientos a la Historia con arreglo a los cuales trata. Relaciona el pensamiento y lo sucedido. La estructura fundamental de la filosofía de la historia en Hegel, se basa en:

En el Antiguo Oriente, sólo una persona es libre: El Autócrata

En la Antigüedad Clásica se llega al 2º estadio en el que algunos son libres, pero también hay esclavos que no lo son.

En el Mundo Moderno: todos los hombres son libres.

Para Hegel, con la aceptación de la religión cristiana, no desapareció inmediatamente la esclavitud, ni se organizaron racionalmente los gobiernos y las constituciones no se fundaban en el principio de la libertad. Desde el comienzo mismo de su desarrollo fisiológico, Hegel aceptó el rechazo kantiano de toda religión supraracional y estatutaria. Lo que originó que Hegel se apartase de Kant, no fue una opinión más elevada del cristianismo tradicional, sino de los griegos. En el contraste entre cristianismo y Grecia que hace Hegel en sus escritos religiosos, queda clara la primacía del mundo griego sobre el cristianismo. Por tanto, la idea principal de la filosofía



de la historia de Hegel sería que: La historia es el relato del desarrollo de la libertad humana, el último momento en que se desarrolla el espíritu y el momento en que la idea toma conciencia de sí misma.

La visión racional de la Historia Universal:

A la Filosofía se le hace el reproche de que va con ciertos pensamientos a la Historia y considera esta según esos pensamientos, pero el único pensamiento que aporta es el de la RAZÓN, que rige el mundo y que por tanto la Historia Universal transcurre racionalmente. La razón filosófica-mente hablando es la SUSTANCIA, materia infinita de toda vida natural y espiritual. Debemos buscar en la Historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo del ánimo y debemos aprenderlo por la razón. La Historia Universal ha transcurrido racionalmente y el espíritu universal es la sustancia de la Historia. A veces el estudio de la fuentes históricas lleva a invenciones a priori, por tanto, la primera condición es la de recoger fielmente lo histórico pero no solamente viviendo la superficie visible, sino que es necesario emplear la reflexión, hace falta ver más allá de lo perceptible para ver los conceptos y la maraña de acontecimientos, para conocer lo sustancial hay que acercarse con la razón sin trastear la verdad con apreciaciones subjetivas. El punto de vista de la Historia de la Filosofía Universal no se obtiene por abstracción de puntos de vista generales, su principio espiritual es la totalidad de puntos de vista, no se ocupa de particularidades, sino de un pensamiento universal en conjunto. Busca el espíritu de los acontecimientos que hace que estos surjan, busca lo esencial. A pesar de sus malas y posteriores interpretaciones, Hegel no ha pretendido jamás que la historia halla sido racional en todos sus pormenores. Lo que sí pide, es que se ejercite un filósofo en encontrar algo de razón en la historia. Hegel necesita su filosofía para enfrentarse con la historia, trataba de hacer patente para sí mismo y para los demás que, los sufrimientos que registra la historia entera no se han sufrido en vano. Así mientras que, ni siquiera, Platón o Aristóteles habían sabido que el hombre, en cuanto tal, es libre, ello era algo admitido actualmente. La idea popular del optimismo es engañosa; jamás participó de la opinión que se extendió a finales de s.XIX, según la cual la felicidad había ido en aumento a través de la historia y la dicha definitiva estaba a la vuelta de la esquina; ni creyó tampoco que se habían venido sacando gradualmente enseñanzas de la historia, de forma que, a la larga, las tragedias serían inevitables. No sería demasiado llamar trágica a su visión de la historia; Hegel se halla cercano a Nietzsche en el pensamiento del esfuerzo por alcanzar una meta y la ausencia de la felicidad como meta en sí misma. Hegel parece justificar toda la barbarie de la Historia Humana, pero dice que en la realidad y la razón humana se integra la contradicción, momentos positivos y negativos, el bien y el mal desde una postura ética. Esto hace que el prototipo de pensamiento, aunque lo queramos o no, dista del mal como un componente real de la existencia humana.

Las categorías racionales de la Historia:

(Proceso dialéctico) Hegel distingue tres clases principales de historia. Historia Original Descripción de los hechos y acontecimientos que el historiador tiene frente a sí. La historia de Tucídides es un modelo apropiado de esta variedad de la historia. Historia Reflexiva Que sería una historia general que fuese más allá de los límites de la experiencia histórica. Esta constituiría la historia didáctica. Historia Filosófica o Filosofía de la Historia Este término no significa otra cosa, según Hegel, que la consideración reflexiva y cuidadosa de la historia; la anterior reflexión es como afirmar que, el pensamiento pasa a intervenir en la consideración de la historia. Aunque al modo de ver de Hegel, la única idea que la filosofía aporta es la simple idea de la razón, que esta domina al mundo y que la historia mundial es un proceso racional. La idea general de Hegel es la siguiente:

"Del mismo modo que el filósofo sabe que la realidad es el autodesenvolvimiento de la razón infinita, sabe también que la razón ha de operar en la historia de la humanidad, pero no se puede decir de que modo, de antemano, va a actuar; para descubrirlo hemos de estudiar los acontecimientos, tal como los describen los historiadores en el sentido ordinario, y tratar de diferenciar el proceso racional significativo de toda la masa de material. Ahora bien, la historia mundial es el proceso por el cual el espíritu llega a una conciencia real de sí mismo como libertad. Así pues, la historia mundial es el progreso de la conciencia de la libertad".

La primera categoría surge del cambio de los individuos, pueblos y estados, que existen en un momento, atraen nuestro interés y luego desaparecen. Es la categoría de la VARIACIÓN. Pero una nueva vida surge de la muerte, el espíritu resurge rejuveneciendo, es la 2ª categoría del espíritu, EL REJUVENECIMIENTO, es una purificación y elaboración de sí mismo. La 3ª categoría es un fin último en sí y por sí, la razón rige el mundo. La providencia divina preside los acontecimientos del mundo, es la sabiduría infinita que realiza su fin último y racional del mundo. La razón, el pensamiento, el "nons" se determina a sí mismo con entera libertad. Los fenómenos históricos son lo concreto, los caminos de la providencia hacia los fines de la Historia. Para Hegel es imposible conocer a Dios, la sabiduría de Dios se reconoce en la Naturaleza, la idea de conocer a Dios es subjetiva, sólo existe en el sentimiento. Lo espiritual, lo que llamamos Dios es la verdad sustancial, es el ser pensante. La libertad es la culminación suprema de la razón y es lo que da sentido a la Historia y lo que permite pensar la Historia filosóficamente.

La Historia Universal como progreso necesario y racional del espíritu hacia la conciencia de la libertad:

Todo hombre pasa de ser un ser sensible a un ser conceptual, de la ingenuidad a la crítica se produce el paso del yo al nosotros y el espíritu subjetivo se vuelve objetivo, se siguen una serie de normas en las sociedades humanas, en los pueblos el espíritu avanza hacia las síntesis superadoras para conseguir los fines universales. El

movimiento del espíritu utiliza la humanidad como medio para su propia elevación liberadora. Un pueblo es como la esencia o la sustancia que necesita la determinación del concepto, la determinación formal. La conciencia de la libertad surge en principio como libertad íntima (de pensamiento, de religión) para pasar a libertad de acción, pero la verdadera libertad es la libertad humana en cuanto a manifestaciones del Espíritu absoluto que no tiene otro fin que sí mismo. La historia mundial es el proceso por el cual el espíritu llega a una conciencia real de sí mismo como libertad. " La historia mundial es el progreso de la conciencia hacia la libertad ". pero esta conciencia se obtiene sólo y a través de la mente humana, y el espíritu divino, tal como se manifiesta en la historia a través de la conciencia del hombre, es el espíritu del mundo. La historia, por tanto, es el proceso por el cual el espíritu del mundo llega a explicar la conciencia que tiene de sí mismo como libre. Pero el historiador ha de ocuparse más de las naciones que de los individuos; así la unidad en el desarrollo concreto del espíritu del mundo es el espíritu nacional o espíritu del pueblo. Con esto se refiere Hegel, a la cultura del pueblo manifestada no sólo en su constitución política y en sus tradiciones, sino también en su moral, su arte, religión y filosofía. Hegel afirma que, en la historia del mundo, los individuos que intervienen son los pueblos; las totalidades son los Estados. Hay que notar, que la razón importante por la que Hegel insiste en que la Historia del Mundo es la Historia de los Estados, es que a su parecer, el espíritu nacional existe por sí mismo, sólo en y a través del Estado. Así pues los pueblos que no están constituidos en Estados nacionales quedarán, prácticamente, excluidos de la Historia del Mundo. Hegel supone que, en cualquier época del espíritu del mundo hay una nación determinada que representa de forma especial el desarrollo del espíritu del mundo. Este pueblo es el que predomina en la historia mundial de su época y sólo puede estar una vez en este puesto privilegiado. Su espíritu nacional se desarrolla, alcanza el cenit y declina, Hegel piensa, sin duda, en la forma que España, por ejemplo, se convirtió en un gran Imperio. Pero supone también, sin más, que una nación no puede ocupar nunca el centro del escenario más de una vez, y esto es discutible. El deseo de Hegel de encontrar una determinada nación mundialmente histórica para cada época, contribuye a limitar su concepción de la historia.

El gobierno de la razón en el mundo y en la historia, y el problema del mal:

Si la historia es un proceso racional, en el sentido de que es un proceso teológico, un movimiento hacia una meta que está determinada por la naturaleza del Absoluto, más que por ninguna decisión humana, puede parecer que todo lo que ocurre está justificado por el mismo hecho de que ocurra. Y si la historia del mundo es el más alto tribunal en el que se juzga a las naciones, puede parecer que el poder es la razón. Ejemplo: si una nación conquista a otra, parece deducirse que su acción está justificada por el éxito. Para Hegel, aunque parezca lo contrario, defendiendo esta postura no era un cínico, estaba convencido del valor del ser humano, como tal, y no sólo del de algunos. Su caso no es el del cínico que cree que el poder es la razón, como del exageradamente optimista que piensa que en la historia lo racional es el factor dominante. Es discutible, sin embargo, que a la larga no lleguen a la misma meta Hegel y el cínico, si la razón prevalece siempre. En la Historia, el poder triunfante está siempre justificado, aunque lo está por que tiene razón y no por ser fuerte. Hegel admite por ejemplo, que los juicios morales puedan aplicarse a los que él llama "los individuos de importancia histórica mundial", pero aclara también que tales juicios tienen para él una mera rectitud formal. Desde el punto de vista de un sistema dado de ética social, un gran revolucionario puede ser un hombre malo, pero desde el punto de vista de la historia mundial, sus hechos están justificados porque cumplen los requerimientos del espíritu universal. Podemos decir, por tanto, que es la postura metafísica de Hegel, más que su carácter cínico, lo que le lleva a justificar todos los acontecimientos propios del historiador o del filósofo de la historia.

La Ilustración o la soberanía de la razón como una revolución de la *textura* del espíritu:

Tomada como una revolución en la "textura" del espíritu, el hombre encuentra el verdadero sentido en sí mismo, rigen las leyes puestas por el entendimiento, todo se fundamenta en el interior. Apartándose de la religión toma por base un "ser natural" bien de naturaleza física o espiritual y lo considera como lo verdadero y en contra a lo establecido por la religión. La Ilustración también ataca al estado que como pensante toma otra actitud frente a la realidad obra del derecho natural de la Ilustración. Derecho y Ética se fundan en una voluntad humana. La razón de Estado tiene ahora otros objetivos como el principio del máximo bien general. Universalidad de pensamiento, finalidad universal del Estado en busca del mayor bien general. El principio de la ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad. Ilustración es la preponderancia de las leyes de la naturaleza, frente a toda autoridad de la fe religiosa y de las leyes positivas del derecho, en particular el político. Con la Ilustración todo lo especulativo es expulsado y borrado de las cosas divinas y humanas. El entendimiento con sus leyes se ha orientado bajo la forma de la Ilustración, en contra de la religión, tomando como base un ser natural, ya de naturaleza física o espiritual. La religión tiene un contenido especulativo, y en consecuencia, contraria al entendimiento. La Ilustración pasó por Francia a Alemania, donde sufrió un análisis a fondo; en Alemania la Ilustración estuvo al lado de la teología. En Francia tomó una dirección contraria a la religión; en Alemania la Reforma había corregido ya el celibato o la holganza, no había una riqueza muerta en manos de la Iglesia; no existía una injerencia del poder eclesiástico en el derecho temporal, ni existía el principio de legitimidad de origen divino para reyes o príncipes. Federico II es modelo de gobernante para Hegel, con quién el interés real del Estado obtiene su Universalidad y su justificación suprema. Demostró la independencia de su poder, resistiendo el

poder de casi toda Europa coaligada con Prusia, ya que su rey era diferente y tenía unas actividades y moralidad diferente a las sustentadas por los que solían sentarse en los tronos. Federico es considerado como un rey filósofo, y fue el primero que comprendió como rey y no como persona privada, la universalidad del pensamiento, poniéndola en contribución en el desempeño de su puesto (poniéndola al servicio de su mejor forma de desempeñar su labor como rey). Tenía como principio el mayor bien de su Estado y no dejaba prevalecer lo particular cuando era opuesto al fin del Estado. Abolió los privilegios, gremios y demás particularidades, todos los derechos tradicionales que existían en formas de derechos privados, perdiendo éstos su validez, siendo subordinados al mayor bien general. Los principios universales se consolidaron en el pueblo francés y produjo en él la revolución.

La Revolución Francesa como momento histórico, sublime en la conquista de la libertad del hombre: La Revolución Francesa tiene en el pensamiento su comienzo y su origen; la determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la libertad de la voluntad, que es la libertad del espíritu en el obrar, y brota inmediatamente en el principio de la Iglesia Evangélica. Pero esta libertad de la voluntad no se refiere a la de un espíritu particular, sino del espíritu universal. La voluntad absoluta es el querer ser libre, la voluntad libre ha sido reconocida como el fundamento sustancial de todo derecho. Se ha dicho que la Revolución Francesa ha salido de la filosofía y a ésta se la ha llamado la sabiduría temporal. Pero esta filosofía empieza por ser tan sólo pensamiento abstracto, no una concepción concreta de la verdad absoluta; este pensamiento tiene relaciones con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente, y esta violencia es la revolución. El pensamiento se ha convertido en violencia allí donde lo positivo que tenía enfrente era violencia. Ha habido revoluciones en Francia, Italia, España; ésta surge en los países románicos, pero donde reina la libertad de la Iglesia Evangélica hay paz; los protestantes han llevado a cabo su revolución con la reforma. El fenómeno principal de estas revoluciones, los principios de estas revoluciones, son principios de razón, pero establecidos solamente en su abstracción y que por tanto resultan fantasías y polémicas frente a todo lo existente. Los principios de la razón deben ser aprendidos correctamente, sólo entonces llega la verdadera libertad al trono. Ya antes de la Revolución Francesa, los grandes habían sido abatidos y sus privilegios abolidos, pero lo mismo que el clero, habían conservado todos sus derechos frente a la clase baja. Francia era en aquél tiempo un conglomerado caótico de privilegios contrarios a todo pensamiento y razón, un estado absurdo, un reino de injusticia. La dura opresión que pesaba sobre el pueblo, el boato y dispendio que rodeaban la Corte, dieron el primer impulso al descontento. Se vio que los impuestos del pueblo eran empleados en el derroche y nada más. Al no haber reaccionado el gobierno en contra de esta corrupción, la reforma fue a la fuerza violenta, y tuvo que ser hecha por el pueblo, pues los favorecidos no querían perder sus privilegios. En esto influyó que fuese un gobierno católico, que no consideraba el concepto de la libertad, de la razón de las leyes, como obligación última y absoluta. Así fue la primera vez que se reconoce que el pensamiento debe regir la realidad espiritual; la libertad tiene dos determinaciones: una concierne al contenido, otra a la forma de libertad. El Estado debe garantizar la libertad real que comprende: la libertad de la propiedad y de la persona y terminar con todo vínculo feudal, además comprende también la libertad del trabajo. La libertad formal es la de hacer y realizar las leyes, el cumplimiento y mantenimiento de las mismas; en el exterior persigue la independencia de la nación, en el interior ha de cuidar de la administración. La cuestión principal es: ¿De quién ha de partir la voluntad que tome las decisiones? ¿El monarca?, pero si las leyes son para todos, todos deben tener la oportunidad de tomar resoluciones, los pocos deben representar a los muchos, pero frecuentemente no hacen sino oprimirlos. Así vemos que lo más oportuno es que aquéllos individuos que han de realizar las leyes, se dejen llevar por su fuero interno. Esta voluntad interna es la última garantía que tiene el gobierno y el pueblo. Todas las opiniones y pareceres sobre las leyes, la constitución o el gobierno deben acatar al Estado. Las leyes de la religión, no deben interferir en las del Estado. Siguiendo el curso de la Revolución Francesa y transformación del Estado, vemos que éste era un poder absoluto, la cabeza el monarca y el cuerpo legislativo quien hacía las leyes. Esta constitución se hallaba viciada y con discrepancia interna. El gobierno pasó en teoría al pueblo, en la práctica a la Convención Nacional y sus comités; el gobierno se instauró sobre la base de la virtud, pero la virtud es un simple principio que sólo distingue entre los que tienen voluntad interna y los que no la tienen, pero como la voluntad interna sólo es reconocida y juzgada por sí misma, entra en juego la suspicacia, y la virtud cuando tan pronto se hace sospechosa, está acabada. La sospecha lleva al cadalso al monarca; se apoderaron del gobierno la virtud y el terror. Esta virtud terrorífica ejerce su poder sin formas judiciales; cuando esta tiranía sucumbió, surgió un nuevo gobierno organizado. El jefe y monarca era ahora un Directorio de 5 personas, que formaban una unidad moral pero no individual; la suspicacia que imperaba también en el Directorio hizo caer este gobierno, ante la necesidad absoluta de un poder gobernante. Napoleón se erigió en poder militar, con él se puso de nuevo una voluntad hacia el exterior, subyugó a toda Europa y difundió por todas partes sus propias instituciones liberales; sólo pudo ser derribado por la individualidad y la voluntad interna de los pueblos que conquistó. Con la caída de Napoleón, cayeron las constituciones que había dado Francia, y se restableció una monarquía. El influjo de la Revolución Francesa ha sido grande: el liberalismo ha dominado sobre todo en las naciones latinas, pero no ha tenido éxito en Francia, luego en España e Italia. Hay que resaltar que estas revoluciones sólo son políticas, no religiosas; la religión no ha ganado ni perdido con ellas, y sin que se altere la religión, no puede tener éxito ninguna revolución política. La abstracción del liberalismo ha recorrido así desde Francia al mundo románico, pero éste siguió encadenado a la esclavitud política, por obra de la

servidumbre religiosa. Es falso creer que pueden romperse las cadenas del derecho y la libertad sin la emancipación de la conciencia, y que pueda haber una revolución sin Reforma, estos países han recaído en su antiguo Estado.

HEGEL Y EL PROBLEMA METAFÍSICO XAVIER ZUBIRI

[Bibliografía oficial #43, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp 223-240, paginación de la 5ª edición, y Bibliografía oficial #13: *Cruz y Raya* 1 (1933) 11-40.

[224]

I. SITUACION DEL PROBLEMA HEGELIANO. — EL MUNDO GRIEGO: LA NATURALEZA. — EL MUNDO CRISTIANO: EL ESPIRITU.

II. LA METAFISICA DE HEGEL. — SU PUNTO DE PARTIDA: EL ESPIRITU ABSOLUTO. — LA ESTRUCTURA DEL ESPIRITU ABSOLUTO: EL DEVENIR Y SUS MOMENTOS (SER, ESENCIA, PENSAR CONCEPTUAL) — REALIDAD E HISTORICIDAD: LA ETERNIDAD. — LA FILOSOFIA COMO SABER ABSOLUTO DE LO ABSOLUTO: LA DIALECTICA.

III. LA CUESTION CENTRAL: UNIDAD DEL SER, DEL ESPIRITU Y DE LA VERDAD. — 1) ARISTOTELES, DESCARTES, HEGEL. — 2) LA ESENCIA DE LA CONCIENCIA: LA INTENCIONALIDAD. — 3) LA IDEA DE LA EXISTENCIA HUMANA: LA EXCENTRICIDAD. — LAS TRES METAFORAS.

IV. CONCLUSION: ONTOLOGIA Y FILOSOFIA. — LA SOLEDAD, RAIZ DE LA FILOSOFIA.

La Filosofía no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia intelectual. Por eso no nace de un arbitrario juego de pensamientos, sino de la azarosa, problemática, situación en que el tiempo, *su tiempo*, le tiene colocado.

Nuestra situación, sentida hoy como problema, es la situación en que ha vivido y se ha desenvuelto Europa durante unas cuantas centurias. Mientras Europa ha ido haciéndose, ha podido el hombre sentirse cómodamente alojado en ella; al llegar a su madurez, siente, empero, como diría *Hegel*, refutada en ésta su propia existencia. La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. Bien sé que suena esta afirmación algo exagerada. Poco importa. En cierta ocasión me decía Ortega y Gasset que la Historia se deshace a fuerza de justicia. Lo importante, al exagerar, es saber que se exagera. Pues bien: lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la Metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema. La Filosofía es eterna repetición.

En los días movidos que vivimos se experimenta un placer especial al intentar repetir serenamente el problema hegeliano en algunas de sus más esenciales dimensiones. "*Tan extraño—dice Hegel al comienzo de su *Lógica— como un pueblo para [226] quien se hubieran hecho insensibles su Derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su Metafísica, un pueblo en el cual el espíritu ocupado de su propia esencia no tiene en él existencia actual ninguna.*"*

Para volver a encontrarla es preciso retirarnos, como dirá él, más tarde, "*a las tranquilas moradas del pensar que ha entrado en sí mismo y en sí mismo permanece, donde callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos.*"

¿Cuál es el problema de Hegel? ¿Cuál es el camino que ante él emprende? ¿Cuál es nuestra situación?

La situación en que se encuentra Hegel en la Historia de la Filosofía es, decía, la situación determinada por el hecho de que la idea misma de la Filosofía alcanza en él su plena madurez.

¿Qué es, en efecto, lo que acerca del universo ha dicho la Filosofía griega? Cuando el hombre griego se enfrenta con el universo, preguntando: *¿Qué es la Naturaleza?*, entiende por Naturaleza el conjunto de todo cuanto existe: conjunto, no solamente en el sentido de que sea ella suma de las infinitas cosas que en el universo hay, sino, sobre todo, en el sentido de que, *naturalmente*, brotan de la Naturaleza todas esas infinitas cosas, y dentro de ellas el hombre, con su propio personal e individual destino. Por eso es este conjunto *natura, physis, Naturaleza*. A esta *physis*, como totalidad del universo, es donde el hombre griego se dirige al formular concretamente la pregunta: *¿Qué es "lo que es"?*

Ahora bien: esta pregunta se halla motivada por algo. No es una pregunta que, azarosa y arbitrariamente, el hombre griego formula sobre el universo. El universo, la Naturaleza, eso que ahí está, está sometido a perpetuo cambio. Por eso pregunta el hombre, ante ese cambio: *¿Qué es, en definitiva, en su última, interna y verdadera raíz, la Naturaleza, lo que siempre permanece?* La Naturaleza es el *arkhé*, el *principio* de sus propias modificaciones, y el *télos*, el *término* donde todas ellas desembocan. El cambio se ofrece, pues, de este modo, al hombre griego como algo esencialmente necesitado de principio y de [227] terminación, de *arkhe* y de *télos*. Por eso, el concepto griego de naturaleza lleva allí donde la movilidad de esa misma naturaleza se repliega sobre sí

misma, por así decirlo, y adquiere un punto final de apoyo, en el *Theós*, en Dios. Dios, la divinidad, no es, para Aristóteles, sino el momento absoluto que exige la propia *variación* del universo. Como causa del ser, el Dios aristotélico no produce las cosas: hace que la Naturaleza las produzca, poniéndola en movimiento. Solamente en tanto que emergiendo de esa *physis*, solamente en tanto que brotando y formando parte de la Naturaleza es como las cosas, propiamente para un hombre griego, *son*. *Son*, esto es, dirá. Aristóteles, poseen en sí *ousía*, un *haber*, por así decirlo, que constituye el fondo permanente de donde emergen todas las manifestaciones y todas las posibilidades que integran lo que constituye eso que llamamos vulgarmente cosa. Por eso decía Aristóteles que el problema de *qué sea lo que es*, se reduce, en definitiva, al problema de *qué sea eso que constituye el fondo permanente de lo que una cosa es, a saber*, lo que Aristóteles llamaba sustancia, *ousía*. Esto es, las cosas son lo que son, por ser ellas soporte de donde emergen todas las propiedades que me ofrecen. Si digo de esta habitación que tiene determinadas dimensiones, es la habitación, en cierto sentido, aquello que soporta el calificativo o el predicado de sus dimensiones. Las propiedades de una cosa son así manifestaciones de su sustancia. Ahora bien: por ser la sustancia, primariamente, el soporte o raíz de donde nacen las propiedades de la cosa, ésta no es plenariamente lo que es más que allí y donde actual y formalmente *está actuando* su sustancia. Esto es lo que Aristóteles entendía cuando decía que la forma suprema del ser es *enérgeia*, *actualidad*. En la actualidad de una cosa (con el *doble sentido* que, aun en castellano, esta palabra encierra: de un lado, lo que está actuando; de otro, lo que tiene actualidad ahora, en un presente), en la actualidad de un ser es donde se encuentra, en definitiva, su última, su radical verdad. La verdad es la manifestación de la cosa. Por esto dice Aristóteles que el "ser verdad" es la más digna forma de realidad. A la visión de la actualidad manifiesta de la cosa, que nos permite discernir su naturaleza de la naturaleza de las [228] demás, llamó el griego *noeîn*, visión del ser verdadero y radical de las cosas. El ser, la verdad y la visión aparecen en esencial unidad. De la frase de Parménides: "*es lo mismo el ser y la visión de lo que es*", arranca todo el pensamiento griego.[1] Por eso, el momento absoluto del universo, el Dios que Aristóteles pedía para dar a aquél un carácter definitivo y sustante. envuelve en sí al *noeîn* en forma de pura actualidad; es un pensamiento que se piensa a sí mismo. Este absoluto del universo mueve sin ser movido, del mismo modo que el objeto del amor y del deseo, sin sufrir él variación alguna. Este es el momento en que se va a decidir la suerte de la metafísica occidental entera, el momento en que Grecia va a determinar de una vez para todas, el sentido último de la palabra *verdad*. Gracias a que la cosa se nos *ofrece* actualmente como sujeto y soporte de sus manifestaciones, cabe que el hombre se dirija a ella y la haga explícita, esto es, sujeto de elocución. Entonces no solamente *veo* lo que en verdad es una cosa, sino que, además, sé lo que ella es. Yo digo de las cosas que son tal o cual otra. Digo de esta habitación que es grande; de esta mesa que es oscura, etc. A este fenómeno del *decir* es a lo que Grecia ha llamado *logos*. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un *decir*, en un *saber* lo que la cosa es. Por el *logos* nos sumimos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es. Vivir en el seno de esta visión, participar de ella, es, decía Aristóteles, la forma suprema de la existencia humana.

Teoría, explicación, no es, para Aristóteles, otra cosa sino sumirse en la razón universal del universo. Dentro de esta ingente construcción metafísica, vista a través de la evolución ulterior del pensamiento humano, tal vez haya solamente una realidad y un concepto que ha escapado de la mente griega. Y es el concepto y la realidad con que [229] comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica: el concepto del *espíritu*. Sería muy largo entrar a hacer una historia detallada de los momentos que lo integran. Motivado por razones de orden religioso, adquiere, por vez primera, madurez conceptual en Orígenes y San Agustín. *Spiritus sive animus* es aquel ente que puede entrar en sí mismo, y que, al entrar en sí mismo, existe segregado del resto del universo. Este momento va a ser decisivo para la estructura entera de la Filosofía. Porque, en efecto, al sentirse desvinculado del universo entero, no queda el espíritu humano simplemente en sí mismo: entra en sí mismo para descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. La Filosofía, después de Grecia, comienza así por ser esencialmente teológica. Esto es, ha segregado el espíritu humano del universo para proyectarlo excéntricamente sobre la divinidad, sobre esa divinidad de quien nos decía el cuarto evangelio que es esencialmente *lógos*, verbo, palabra. Por eso cuando el intelectual, a comienzos de nuestra Era, ha querido darse cuenta y pensar intelectualmente la realidad de su creencia, ha volcado sobre el *lógos* del cuarto evangelio todo el conjunto de la especulación helénica y ha interpretado la palabra de Dios como razón del universo. Creado, por tanto, el hombre a imagen y semejanza de Dios, posee ciertamente la razón el *lógos* que Grecia le atribuía, pero la posee como participación de la razón universal, que, a diferencia de lo que pensaba el griego, se halla ahora en el espíritu divino. A partir de este momento, la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, en una vertiginosa carrera, en la cual el *lógos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre. Es el momento, en el siglo xiv, en que Ockam dice que la esencia de la divinidad es libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos.[2] En este momento es cuando aparece Descartes en el área intelectual. [230]

Descartes se halla, por vez primera en la historia del pensamiento humano, en la trágica y paradójica situación no solamente de encontrarse segregado del universo—eso lo realiza ya el Cristianismo al comienzo de nuestra Era—, sino segregado también de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas adentro* del hombre, una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Sólo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu

humano comienza a sentirse inseguro en el universo. Y lo que Descartes pide a la Filosofía, al principio de filosofar, es justamente eso: volver a encontrar un punto de apoyo, una seguridad. Cuando Descartes dice que todas las cosas son dudosas, no quiere decir, en última instancia, sino que ninguna de ellas ofrece, tal como hasta ahora se ha presentado, garantía suficiente de solidez donde apoyar el espíritu humano. El último reducto seguro es aquel en que aún subsiste la necesidad racional. De esta manera llega el *yo*, el sujeto humano, a ser centro de la Filosofía, pero a ser centro de la Filosofía de una manera peculiar. En última instancia, el *yo*, el *ego* de Descartes, funciona en Filosofía, porque lo que pide a la Filosofía es una verdad segura; por tanto, su certeza y no su realidad, es lo que decide el carácter central del *yo* en el pensar filosófico.

En segundo lugar, el sujeto cartesiano no se halla simplemente colocado de cualquier manera en el centro del universo, sino en cuanto el resto del universo está sabido por él: todo lo que del universo ha dicho Grecia, el ser absoluto de la naturaleza queda, en cierto modo, envuelto por el sujeto; pero envuelto por el sujeto en una forma también peculiar: en tanto que es sabido *seguramente* por él. En la seguridad del saber, del *yo*, encuentra el hombre lo consistente de la naturaleza misma.

De esta manera se produce de Descartes a Kant, y muy especialmente de Kant a Schelling, la contraposición, frente a la [231] naturaleza de que nos habla Grecia, de ese otro orden, de ese otro mundo: el mundo del espíritu. Si queremos caracterizar de una manera formularia en qué consiste lo que distingue la Naturaleza del Espíritu, hallaríamos, con Hegel, una fórmula bien sencilla. La naturaleza es eso que *está ahí*. Y el Espíritu es esto que soy *yo mismo*. Naturaleza es, por tanto, estar ahí. Como diría Hegel, ser en sí; Espíritu, ser para mí, ser para sí, mismidad. Este es el momento en que va a brotar el pensamiento de Hegel.

Es cierto que la Filosofía ha vivido durante varias centurias, y especialmente de Descartes a Kant, moviéndose en ese elemento, como diría Hegel, de la espiritualidad del espíritu. Es cierto asimismo que en Kant, y más concretamente en Fichte, el espíritu no es solamente un segundo mundo colocado junto al primero la naturaleza, sino que aquí el espíritu pretende tener un cierto rango superior a la naturaleza en tanto que toda ella está sabida por él. Pero hasta ahora, dice Hegel, no se ha entendido en qué sentido radical se puede hablar de naturaleza y espíritu.

Dando a la palabra universo un sentido más amplio que el de Grecia, podemos decir que, a diferencia del griego, nuestro universo se halla compuesto de naturaleza y espíritu. La unidad del Universo depende, pues, del sentido que tenga esta *y*. ¿En qué consiste esta *y*?

Schelling repetía sin cesar que esa *y* consiste no en otra cosa sino en una especie de identidad fundamental, en la cual la Naturaleza deja de ser naturaleza y el Espíritu deja de ser espíritu: una identidad *y*, por tanto, simple indiferencia, y que, por ser simple indiferencia, es—dice Hegel—algo así como la oscuridad, donde *todos los gatos son pardos*. No se trata de que ese punto de contacto no sea *ni* naturaleza *ni* espíritu, y, por tanto, simple indiferencia, sino de que sea ahora naturaleza *y también* espíritu. Aquella "*y*" es *positivamente* cuanto hay en la naturaleza *y* en el espíritu. No se trata tampoco de que, de un lado, esté la naturaleza ya hecha, *y*, de otro, el espíritu ya hecho también, y que luego vayan a unirse por adición. Su nexa es algo más que una simple copulación.

Lo importante de esa *y* no es que sea el nexa que *vincula* la naturaleza al espíritu, sino que exprese el *fundamento* común que en él tienen la naturaleza y el espíritu. La identidad de la naturaleza y el espíritu no es, para Hegel, una simple identidad formal, una vaciedad, como lo era para Schelling, sino que significa, para Hegel, concretamente esto: que por pertenecerse esencialmente la naturaleza y el espíritu, hay algo que es positivamente fundamento común de esa pertenencia. Entender a la naturaleza y al espíritu es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo inexorablemente ese fundamento *se hace* Naturaleza y Espíritu.

Ahora bien: ¿cómo vamos a calificar a ese fundamento común? En él se mueven o se apoyan la Naturaleza y el Espíritu, es decir, *todo* cuanto hay. En tanto, pues, que ese fundamento encierra en sí todo cuanto hay—de un lado la naturaleza, que está ahí, de Grecia; de otro lado, el espíritu, que se sabe seguramente a sí mismo, con Descartes y la Filosofía moderna—, ese fundamento, de donde todo emerge, es, de un modo eminente y fundamental, el auténtico y verdadero Todo. Es el fundamento de todo lo demás; como diría Hegel, es el absoluto en sí y para sí.

A este absoluto llama Hegel, con impropiedad, espíritu. Le llama espíritu, porque en él se encuentra justamente lo decisivo de aquel espíritu de que nos hablaban Descartes y Schelling, a saber: la presencia inmediata a sí mismo. Pero resulta que este espíritu es impropriamente espíritu, porque no se trata de una realidad espiritual en el sentido corriente de la palabra, sino solamente del hecho concreto de que ese absoluto es el fundamento, la raíz del *espíritu*, y, por tanto, raíz y fundamento de los entes que son presentes a sí mismos, de los espíritus. Y recordando que la tradición helénica y medieval ha caracterizado el espíritu por esa inmediata entrada en sí mismo, Hegel continúa llamando a ese absoluto espíritu, espíritu absoluto.

Pero con esto no solamente Hegel no ha hecho su filosofía, sino que ni tan siquiera ha comenzado a entrar en ella. La grandiosidad del pensamiento de Hegel estriba, en buena parte, en no haberse limitado a lanzar programas de filosofía sino después de haberlos realizado va en sí mismo.

Decir que el todo es espíritu absoluto, es el absoluto, quiere decir que nada tiene ser, ni es, por tanto, verdaderamente conocido (puesto que conocer es saber lo que una cosa es), si no es entendido en su última raíz en ese espíritu absoluto; por tanto, si no es entendido como un momento de él. Por eso dice Hegel que la verdad

nunca se encuentra en la cosa, nunca se encuentra en el resultado. El resultado es el cadáver que ha dejado en pos de sí la tendencia que lo engendró. *Lo verdadero no es el resultado—dice Hegel—, sino el todo; aquello que vincula el resultado a su principio.* La verdad definitiva es una cosa, la verdad última de su ser, se halla, por tanto, para Hegel, en esa articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu absoluto, con la realidad fundamental del universo. A esa articulación interna es a lo que Hegel llama sistema. Por eso dice Hegel que la verdadera figura bajo la cual aparece la verdad filosófica es el sistema. Sistema no significa un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada cosa, ella en *su ser*, tiene con *el ser absoluto* del universo. Decir que una cosa se apoya en el espíritu absoluto equivale a decir que permanece en él como momento suyo. Por esto dice Hegel que la verdadera sustancia es el sujeto. Este es el punto de partida de la filosofía de Hegel: el absoluto como sujeto. Pero, bien entendido, insisto en que no se trata de un absoluto como cosa absoluta, sino del absoluto como *fundamento* absoluto de todas las cosas; principio, por tanto, inclusive, de las que ulteriormente se llamarán pensamientos. De ahí que resulte un completo error histórico y metafísico decir que Hegel comienza con el pensar. Propiamente hablando, la filosofía hegeliana no comienza con el pensar. No se trata de que la naturaleza esté en el pensar, ni de que ese poseerse del absoluto transcurra en un pensar, sino justamente al revés: el hecho de que el absoluto sea transparente a sí mismo es lo que constituye el pensamiento. No es el pensamiento razón de la inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento.

El problema de Hegel nace justamente en este momento, cuando se trata de hacer ver, de una manera eficaz y *actual*, cómo el absoluto es, en efecto, el fundamento absoluto de todo cuanto hay, esto es, cómo el absoluto *tiene* que brotar de sí [234] mismo para engendrar la totalidad de las infinitas cosas que luego llamaremos naturaleza y espíritu. Hegel no comienza, pues, ni con la naturaleza ni con el espíritu, sino con el absoluto, *nada más que con el absoluto*. Por esto es su comienzo absoluto también. ¿Qué quiere decir esto?

Desde luego, hay que huir de la tentación natural que nos impulsa a pensar demasiado en el absoluto. Lo difícil, para captar el absoluto de Hegel, no es pensar mucho, sino justamente el no pensar nada.

Si digo del absoluto que es, por ejemplo, espíritu humano, o que es sustancia, en el sentido de Grecia, digo del absoluto algo, pero algo distinto de él, porque, si no lo fuera, no podría decir de él que es esa otra cosa. De donde resulta que todo intento de pretender decir algo concreto del absoluto es sencillamente salirse de él. De ahí que el comienzo radical de la filosofía ante el absoluto no pueda ser, para Hegel, otra cosa sino ese instalarse en él, encontrarse inmediatamente en él. A ese encontrarse inmediatamente en él es a lo que Hegel llama el *ser* puro. El ser puro es, pues, inmediata, absoluta vaciedad. Porque en el momento en que yo quiero pensar, hasta sus últimas consecuencias, qué es ese ser puro, me encuentro que el ser puro es todo, justamente, a fuerza de no ser *nada*, de no ser ninguna de las cosas. Si quiero, pues, aprehender hasta sus últimos extremos, lo que pienso al pensar el ser, me encuentro con que lo he convertido en una vaciedad, con que estoy pensando en la nada. Esta es una situación insostenible: necesito, pues, replegarme en el punto de partida, en el ser, para evitar que ese ser no sea nada. Este intento de evitación de la nada, que el absoluto tiene que realizar para *mantenerse siendo*, es justamente el *devenir*. De esta manera resulta que el espíritu absoluto sale de sí mismo, por encontrarse absolutamente contradictorio consigo mismo. Y, al intentar evitar esta contradicción, inmediatamente vuelve sobre sí. El absoluto sólo puede existir deviniendo.

De esta manera, al salir el espíritu absoluto de sí mismo, engendra su *devenir*, y en ese su *devenir* se hace *algo*. Muestra, pues, Hegel cómo el espíritu absoluto, por su propia interna constitución, es el fundamento de eso que Grecia ha llamado el ser en sí. Ahora bien: cuando tenemos *algo*, se presenta ese [235] *algo* como siendo justamente algo y, por tanto, como bastándose a sí mismo. Y la verdad es que nada se basta a sí mismo, sino que *ser algo es llegar a ser algo*. Por tanto, el que *haya algo* se debe a que *ha habido* un principio de él. La verdad de algo es, pues, *ser* en sí lo que ya *era* en su principio absoluto. Y esto es a lo que tradicionalmente se ha llamado *esencia*. Así, pues, el absoluto no sólo engendra la cosa, sino que, referida ésta a aquél, nos muestra o manifiesta actualmente el principio absoluto de donde emerge. Al hacerlo, el absoluto no es tan sólo principio de la cosa, sino que su ser es *estar principiando*; es decir, al volver nuevamente al absoluto, lo entendemos no sólo en lo que produce, sino en el producir, en el principiar mismo. Entonces desaparece la distinción entre el principio y lo principiado. El absoluto se posee plenamente a sí mismo en su actividad fundante, y esta posesión es el concebir o concepto, o saber absoluto. Al concepto adecuado del absoluto llamó Hegel *Idea*. Por esto la idea es libertad.

De esta manera Hegel va lentamente describiendo la génesis del universo entero. Por tanto, en la filosofía hegeliana se concentran y llegan a plena madurez los motivos fundamentales de la historia entera del pensamiento filosófico. El ser—decía Grecia—se halla actualmente en la verdad; pero la verdad—dice Descartes—se halla actualmente tan sólo en una certeza verdadera; y una certeza verdadera—terminará por decir Hegel—es aquella certeza que recae sobre el ser verdadero del sujeto.

De esta manera, al volver el sujeto sobre sí mismo, se encuentra no con otra cosa, sino consigo mismo. Resulta, pues, que toda esa generación del universo, esa historia entera del universo, no es, en última y definitiva instancia, otra cosa sino la entrada del espíritu en sí mismo, la realización de la Idea. En cada uno de los pasos que el espíritu absoluto ha dado, no solamente no ha salido de sí mismo, sino que, en realidad, lo que ha hecho ha sido encontrarse consigo mismo. Este permanente encontrarse consigo mismo es lo que tradicionalmente se ha llamado eternidad. Por esto, la historia, en el sentido hegeliano de la palabra, no es, metafísicamente hablando,

una sucesión de cosas que ocurren en el tiempo, sino la esencia de esta [236] sucesión, la historicidad. La esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad concretizada de la Idea. Captar en su eternidad al espíritu absoluto, saber el absoluto, pero además de una manera absoluta, en eso, y no en otra cosa, consiste para Hegel la *filosofía*. La Filosofía es la conciencia absoluta del *Sistema* del absoluto. Por eso es la Filosofía, como decía Platón, dialéctica, articulación, sistema de la Idea. La Filosofía no es un pensar *sobre* lo absoluto, sino que es la forma explícita del absoluto mismo. De aquí que a la Filosofía pertenece *esencialmente* su propia historia.

Por lo mismo, sería pueril querer atacar, una a una, las tesis de la filosofía hegeliana. Justamente porque, en Hegel, la Filosofía llega a su plena madurez, es inútil tomar uno a uno los momentos de su genial pensamiento. La única manera de discutir con Hegel es tomarlo en su punto de partida, es decir, en su totalidad. ¿Cuál es el punto de partida de Hegel? ¿Por qué extraña manera resultan unificados el pensamiento o el espíritu y la naturaleza de las cosas? En realidad, Hegel es un hombre que ha inventado muy pocos—tal vez ninguno—de los conceptos filosóficos; en cambio, ha tenido una absoluta pulcritud al recibirlos. Y el concepto que determina todo el desarrollo del pensamiento hegeliano es justamente el concepto del saber, de la certeza. ¿Por qué, cuando yo no puedo pensar el ser como algo concreto, dice Hegel que el ser se convierte en la nada?

Hacia observar que cuando Descartes coloca al hombre en el centro del universo y del saber filosófico, no le mueve a ello ningún interés concerniente a lo humano en especial: lo que decide a Descartes es exclusivamente la necesidad de encontrarse seguro, la necesidad de hallar una certeza absoluta. Cuando dice del yo que es ser pensante, que *ego sum res cogitans*, no le preocupa a Descartes qué es ese *ego* en sí mismo. No se pregunta, como un griego pudo preguntarse: ¿qué es lo que tiene que tener una *res*, una cosa, para ser un *ego*? Lo que a Descartes le preocupa es exclusivamente *qué* hace ese yo; y lo que hace ese yo no es otra cosa sino saber. De ahí que, para Descartes—o, por lo menos, a partir de Descartes—, no constituya, el saber, una actividad entre *n* actividades que tiene el hombre, [237] sino que constituye su propio ser. No es, pues, que el hombre sea y, además, sepa, sino que el ser del hombre es su saber. Y como el saber contiene lo que la cosa es, resulta que, en el momento en que yo sé del ser, soy el ser. De aquí arranca toda la filosofía hegeliana. Y esta es la cuestión: ¿hasta qué punto cabe afirmar que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las cosas?

No es, desde luego, arbitraria la posición de Hegel. Si, por un lado, recoge la tradición cartesiana, recoge también, por otro, toda la tradición helénica. La pregunta acerca del ser no nació en Grecia, por un azar, porque sí: nació por la manera concreta como, por vez primera en la historia, el hombre griego se sintió existiendo sobre el planeta, por la manera como el hombre griego tropezó con el universo. Y lo que constituya la peculiaridad de la existencia griega es justamente esto: el hombre, en Grecia, comienza por vez primera a existir en el universo viéndolo y diciéndolo. Ver y decir han sido los dos grandes descubrimientos de Grecia. Por esto no es ningún azar el que los dos grandes productos de la cultura griega sean justamente plasticidad y retórica. Ver las cosas, verlas como son, en sí mismas, en su Idea—como diría Platón—, pero además decir algo de ellas. Y esto es lo grave.

Ver las cosas es ver lo que está ahí. Ahora bien: lo que caracteriza al hombre y le diferencia del animal no es simplemente encontrarse con las cosas que están ahí, sino que las cosas estén *ante él*. Dicho en otros términos: lo que distingue al hombre del animal no es que las cosas estén puestas con el hombre, sino que le estén *propuestas*. Por esto, porque las cosas me están propuestas, puedo yo proponerme decirme algo de ellas. A este decirme yo a mí mismo algo de ellas es a lo que, primariamente, el griego llamaba *lógos*, decir. Y solamente en tanto que yo *me digo* algo de las cosas, puedo decirlo a otros, hablar con ellos. El hablar se funda en el *decir*, en el sentido de *decirme*. Pero el hablar podría, por sí solo, expresarse de infinitas maneras. Solamente cuando el hablar o el decir se apoya en el ver, en eso que está ahí, es cuando manifiesta lo que las cosas son. Gracias a que el hablar o el decir se refiere a un ver, se engendra, en el hablar, ese momento de presente que caracteriza al [238] "logos" de la proposición indicativa. Si no hubiera existido más que la simple visión del mundo, fácilmente hubiera degenerado toda la filosofía en una orgía mística, en un frenesí mental. Con esa frase de Parménides de que la visión de lo que es y el ser son lo mismo, no hubiera pasado la Filosofía del nivel de una intuición intelectual, como la que se repite en Schelling. Esta fue una de las geniales aportaciones de Platón a la Filosofía.

El lenguaje impone a ese momento de visión un momento de racionalidad: el *lógos*, al ser *lógos* de una visión, exige el que esta visión adopte estructura lógica. Por esto ha sido la filosofía griega esencialmente racionalista. Pero a ningún griego se le ocurrió decir que ser hombre signifique, sin más, ver y decir. Es cierto que Aristóteles definía al hombre diciendo: "Animal que tiene *lógos*, que tiene razón". Pero tiene buen cuidado de decir que el hombre es *ousía*, cosa, y esto es lo que constituye el carácter decisivo del pensamiento griego. El *lógos* no es el ser del hombre, sino una propiedad esencial suya.

Ha bastado llevar la idea del *lógos* a la concepción cartesiana del espíritu pensante para obtener toda la metafísica de Hegel.

Pero precisamente, repito, este es el problema.

En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de *estar ahí* se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus*, decía. El "animus" o "spiritus" se ha convertido en "mens", en *saber*.

En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es.

¿Es sostenible esta situación filosófica? ¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre? En [239] otros términos: ¿en qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad? Esta es la cuestión central que habría que plantear a Hegel.

En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa *algo de*, es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl) e Todo pensamiento es pensamiento de algo. Ahora bien: esto que momentáneamente ha podido parecer alguna vez como solución del problema, no solamente no es su solución, sino que es su desplazamiento.

No me basta, en efecto, con decir que todo pensamiento piensa algo *de*. Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo *de*. El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre las varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese *de*, ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el *de* se encontrara en el pensamiento, porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre. Tal vez porque el hombre no puede ser centro del universo, no consiste aquél en otra cosa sino en proyectar a éste *frente* a sí, y no dentro de sí, como Hegel pretendía. A consecuencia de esto, el pensamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano estaría concretamente fundado su carácter existencial. *Ex-sistere* quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento quien existiría fuera de las cosas (Heidegger).

De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se "constituye" en la luz no son las cosas, [240] sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que "sean"; *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.

Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser.

En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía por exuberancia de salud. *katà physin*, no de la melancolía enfermiza del bilioso, *katà nóson*. Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.

La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero.

Conferencia pronunciada en Madrid, 1931, y publicada en *Cruz y Raya*. Madrid, 1933.

NOTAS [1] Me atengo a la interpretación más usual del texto de Parménides. No entremos aquí en la cuestión.[^]
[2] En rigor, Ockam no llega formalmente hasta este punto. Para él el libre albedrío divino significa tan sólo que Dios puede hacer todo lo que no sea *conceptualmente* contradictorio. Lo que hay es que para Ockam Dios podría tal vez haber hecho que la razón creada fuera de otra manera. De aquí los nominalistas posteriores pasaron a excluir de Dios toda necesidad racional.