

Hegel

INTRODUCCION

¿Qué es lo real?, ¿Qué es lo racional?. Dos preguntas que por siglos el hombre ha tratado de responder. Ha tratado de encontrar la unión o el lazo que los une y de que manera se podría llevar a cabo esta unión.

Este trabajo es acerca de uno de los más influyentes e importantes filósofos de Alemania, Jorge Guillermo Federico Hegel. Él aportó su grano de arena a responder las preguntas anteriores. Él creó una doctrina filosófica que no sólo los unía sino que los hacía coincidir en una sola cosa, una razón absoluta, un espíritu absoluto.

El objetivo de este trabajo es analizar la doctrina de Hegel, principalmente, aunque también su vida. Veremos la situación histórica en que vivía Hegel. Analizaremos la situación de Alemania, su país natal. También veremos su vida desde un punto de vista cronológico.

Dentro de su obra. Partiremos primero con los conceptos más básicos de su pensamiento. Primero que nada lo finito desaparece y lo infinito o ideal racional toma el control. Analizaremos el objetivo de su filosofía y también un concepto muy importante que es la dialéctica.

También es objetivo de este trabajo analizar uno de los libros más importantes de Hegel: La Fenomenología del espíritu y explicar su Sistema filosófico desmembrándolo en sus partes fundamentales: la Lógica, La Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu.

Al analizar la obra de Hegel se podrá observar inmediatamente su proyección posterior a través principalmente de sus discípulos. Podría tomarse como ejemplo a Marx.

Muchos de los conceptos que se verán en este trabajo tienen una cierta semejanza con los principios de la filosofía de Marx y del sistema comunista en general. La concepción de toda la gente como un solo individuo, la justificación de la guerra para llegar a la unidad y muchos otros que se verán en el trabajo.

Para terminar es necesario destacar que la mayor dificultad para desarrollar este trabajo fue la gran cantidad de información disponible acerca de Hegel y sobre todo la poca relación que hubo a veces entre las distintas fuentes bibliográficas. Aún así estas dificultades se vencieron y el trabajo se realizó.

INDICE

CONTENIDOS	PÁG
Introducción	3-4
Índice	5
Situación política, económica, geográfica y social	6-7
Imagen del autor	8
Bio-cronología	9-11
Desarrollo	12-58
Lo infinito y lo finito	12-14
El objetivo de la filosofía	15-16
La dialéctica	16-18

Fenomenología del espíritu	19–20
Etapas de la Fenomenología	20–31
Las autoconciencias	32–42
El sistema filosófico	43
Lógica	44–50
Filosofía de la naturaleza	51–54
Filosofía del espíritu	55–58
Conclusión	59
Bibliografía	60

SITUACION POLITICA, ECONOMICA, GEOGRAFICA Y SOCIAL

La filosofía de Hegel tiene una clara relación con los acontecimientos de su tiempo, se alimenta y vive en estrecha relación con los acontecimientos de su tiempo.

La Guerra de los Treinta Años dejó a Alemania muy atrasada "política y económicamente. No existía en ella un estado moderno, sino que al contrario un excesivo acantonamiento levantado sobre un feroz despotismo feudal, tanto más fuerte cuanto se carecía de una jurisdicción centralizada. Alemania no era un Estado. La libertad estaba sometida, y la censura privaba aún de la expresión libre; se atacaba la cultura y en general todo lo que significaba lustración. Y, de otra parte, había un numerosísimo campesinado, la industrialización era mínima y se carecía de una clase media poderosa que pudiera tratar de transformar tal estado de cosas.

Hegel vivió la Alemania de su tiempo como un ataque a sus aspiraciones democráticas y a la libertad, y concibió muy claramente la necesidad de un estado moderno y racional; y, en consecuencia, la urgencia filosófica de una idea o concepto de Estado racional.

La revolución francesa.

Fundamentalmente la revolución significó para Hegel el hacerse valer y el triunfo de la razón: enunciaba el valor supremo de la razón sobre la realidad. El principio de la revolución establecía que el pensamiento debe gobernar la realidad y el orden político-social; todo lo racional es real, dirá Hegel, esto es, sólo puede considerarse como verdadera realidad aquella que realiza las exigencias y los fines de la *razón*. La revolución se proponía aunar la vida social-comunitaria con el principio de la «subjetividad», en el sentido expuesto, con la realización de la libertad y el saberse libre. Aún así la experiencia del terror de la revolución mostró a Hegel la dificultad de su objetivo.

IMAGEN DEL AUTOR

Lo que es racional es real, y lo que es real es racional

BIO-CRONOLOGIA

AÑO	SUCESO
1770	Jorge Federico Hegel nace en Stuttgart, capital del ducado de Wurtemberg, al sur de Alemania. Su padre era funcionario, la familia pertenece a la mediana burguesía.
1783	Muere su madre. Hegel comienza el Bachillerato (muy pocos lo estudiaban). Domina el latín y el griego y ya le entusiasma la <i>Antígona</i> de Sófocles.

1788	Ingresa en el Seminario protestante de Tubinga y en la Universidad. Con sus compañeros Hölderlin y Schelling, en pleno Romanticismo, admiran la cultura clásica, los dramas de Shakespeare; leen a Pascal y a los enciclopedistas.
1789	Plantan un árbol de la libertad.
1790	Termina los estudios de Filosofía y Teología. Escribe <i>Sobre la religión popular</i> .
1795	<i>La vida de Jesús, La positividad de la religión cristiana</i> . Trabaja como preceptor en Berna, durante tres años.
1797	Muere su padre. Su amigo Hölderlin le busca trabajo, también como preceptor, en Frankfurt.
1799	Allí escribe: <i>El espíritu del cristianismo</i> .
1800	Schelling le llama para que de clases en la Universidad de Jena, donde co-dirigen una revista de filosofía. En ella aparece <i>Fe y saber y El tratamiento científico del derecho natural</i> . Publica <i>Diferencias entre los sistemas de Fichte y Schelling</i> . Hegel ya es profesor de la Universidad de Jena. Empieza a organizar su propio sistema filosófico en la <i>Fenomenología del espíritu</i>
1806	Termina la obra la noche antes de que Napoleón entre en la ciudad. Su casa es alcanzada por el incendio. La Universidad cierra y queda sin trabajo.
1807	Acepta ir como director del periódico a Bamberg, en Baviera, donde se iniciaban medidas modernizadoras. Se publica <i>Fenomenología del espíritu</i> . Va a Nuremberg como director del Instituto y profesor de filosofía. Será su trabajo durante ocho años.
1811	Contrae matrimonio.
1812	Nace su hija, y muere. También fallece, en la campaña de Napoleón en Rusia, el hermano de Hegel.
1813	Nace su hijo Karl (que después recopilará las conferencias de su padre sobre Historias de la filosofía).
1814	Nace su hijo Inmanuel. Desde el 12 al 16 se van publicando los tres tomos de la Ciencia de la Lógica.
1816	Se traslada a la Universidad de Heidelberg. Para proporcionar un compendio a los alumnos, resume rápidamente su pensamiento en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, publicada al año siguiente. Va a vivir en casa de Ludwing, el hijo que había tenido fuera del matrimonio.
1818	Es llamado a la Universidad de Berlín culminación de su carrera.
1821	Publica los Principios de la Filosofía del Derecho. Imparte cursos de Estética, de filosofía de la religión, de filosofía de la historia y de historia de la filosofía.
1827	Revisa la Enciclopedia para la segunda edición, y resulta con doble número de páginas.
1830	Revisa la 3ª Edición. Y la primera parte de la Ciencia de la Lógica
1831	Muere en Berlín.

DESARROLLO

LO FINITO Y LO INFINITO

El concepto más básico e importante en la filosofía de Hegel es lo infinito en su unidad con lo finito. Esta unión en los comienzos de la filosofía de Hegel se reconocía en la religión, pero al ir avanzando su carrera ésta empezó a reconocerse en la filosofía. En estos, *tal unidad se entiende en el sentido de que lo infinito, como única o total realidad o sustancia de las cosas, no está más allá de lo finito, sino que lo supera y lo anula en sí mismo*(1) *. Esto establece inmediatamente la diferencia entre los sistemas de Hegel y sus compañeros Fichte y Schelling. Ellos ponen o expresan lo finito como tal, por lo tanto, lo justifican y lo hacen

finito. Por esto lo finito para poder adecuarse a lo infinito es lanzado hacia un progreso infinito (el mundo de la naturaleza y de la historia), que como tal nunca terminará. Para Hegel este progreso hacia lo infinito (el falso o infinito negativo); no supera verdaderamente lo finito, porque lo hace resurgir continuamente, y expresa solamente la exigencia abstracta de su superación.

Según Hegel lo infinito no puede ser puesto al lado de lo finito, ya que en tal caso *éste sería su barrera y su límite y no sería verdaderamente infinito, sino solamente finito*(2). Para Hegel éste es el concepto fundamental de la filosofía, el verdadero infinito debe quitar de en medio lo finito, reconociendo y realizando, dentro de las apariencias del mismo, su propia infinitud.

La identidad de lo real y lo racional

La formula que expresa mejor la abolición de lo finito en lo infinito en la filosofía hegeliana es la que Hegel dio en el prólogo de la Filosofía del derecho: *Lo que es racional es real, y lo que es real es racional* (3._ *ibidem*, pág 91). Esta proposición no expresa la posibilidad de que la realidad sea penetrada o entendida por la razón, sino la necesaria, total y sustancial identidad de la realidad y de la razón. La razón es el principio infinito autoconciente: la identidad absoluta de la realidad con la razón expresa la resolución absoluta de lo finito en lo infinito. Por esta razón Hegel no realiza el intento de deducir toda la realidad de un principio único; ya que en tal caso la realidad misma sería en cierta manera no idéntica con su principio racional. Esto lo intentó Fichte. Tampoco intenta hacer lo que hizo Schelling, anular las determinaciones de la realidad en un Absoluto indiferente. El conserva y garantiza toda la riqueza de la realidad y no la reduce como sus amigos a puros esquemas supuestos.

Hegel y el empirismo

Hegel está de acuerdo con el empirismo en el principio: *de que lo que es verdadero debe ser en realidad, y no puede reducirse a un puro debe ser, que acceda a adoptar actitudes despreciativas ante lo que es real y presente*(4._ *ibidem*). Para Hegel la vida concreta es razón; y tal se revela al sujeto que la investiga.

Los resultados de la disolución de lo finito o la identidad de lo real y razón son dos:

- 1._ Lo finito no tiene ninguna realidad como finito.
- 2._ En cuanto es real, lo finito no es tal, sino que es el mismo infinito.

Por esta segunda proposición la realidad tal como es se justifica enteramente: El ser y el debe ser coinciden. De aquí nace la tenaz oposición entre Hegel y Kant. Como se vio en trabajos anteriores, Kant intentó construir una filosofía de lo finito, y la antítesis entre el debe ser y el ser forman parte integral de su filosofía. Para Kant las ideas de la razón son meros ideales, reglas necesarias que impulsan la investigación hacia un progreso infinito, hacia una plenitud y sistematización que nunca será capaz de alcanzar. Además, en el dominio moral, la voluntad no coincide con la razón, y no alcanza nunca la santidad , que es el termino de un progreso hacia lo infinito, sino que en su actualidad es propia únicamente de Dios. Dicho de otra forma, el ser nunca se adecua con el debe ser, ni la realidad con la racionalidad. Según Hegel esta adecuación es estrictamente necesaria. Mantenerlos separados significa para Hegel, ver en las ideas y en los ideales puras quimeras, y en la filosofía un sistema de fantasmas cerebrales; o bien significa que las ideas y los ideales son algo demasiado excelente para tener realidad. Dicho por Hegel en persona : *La separación de la realidad y de la idea, es esencialmente grata al entendimiento, que tiene los sueños de sus abstracciones por algo veraz, y está muy ufano con su debe ser, que aun en el campo político va predicando muy a gusto; como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para entender como debe ser y no es; puesto que, si fuese como debe ser, ¿dónde iría a parar la presunción de aquel deber ser* (5._ *ibidem*, pág 92).

EL OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA

Todas las obras de Hegel están llenas de burlas irónicas con respecto a esto de la realidad que no es razón. *La filosofía dice siempre demasiado tarde cómo debe ser el mundo, ya que llega cuando la realidad ha completado su proceso de formación y ya todo está hecho. Es como el mochuelo de Minerva, que emprende el vuelo a la hora crepuscular.* (1._*ibidem*, pág 92). Esto vale para cualquier realidad, tanto en la naturaleza como en el Estado. Si para la naturaleza se admite que es racional en sí, y que el saber debe inquirir y comprender la razón presente en la naturaleza real, lo mismo debe admitirse para el mundo ético, El Estado. La filosofía en ese sentido debe renunciar a la absurda pretensión de determinar la realidad. Debe solamente expresar en forma de pensamiento, o sea elaborar conceptos, el contenido de la realidad sin importar como sea éste. Demostrando su intrínseca racionalidad mediante la reflexión.

Esto demuestra el rasgo fundamental que Hegel le atribuyó a la filosofía. El único objetivo que Hegel pretendió atribuirle a la filosofía es la justificación racional de la realidad, de la presencialidad, del hecho, cualquiera que éste sea.

Hegel abordó este hecho justamente en el punto más peligroso: ante la realidad política, el Estado. *Sobre el derecho, la eticidad y el Estado, la verdad es tan antigua como es enunciada y reconocida públicamente en la leyes públicas, en la moral pública, en la religión pública. ¿De qué tiene jamás necesidad esta verdad, en cuanto el espíritu pensante no se contenta con poseerla de esta manera inmediata, sino también de comprenderla y de conquistar la forma racional al contenido, ya racional en sí mismo, para que éste aparezca justificado por el pensamiento libre?* (2._ *ibidem* 93). La filosofía del derecho consiste simplemente en la justificación racional de la realidad política en acto y la transformación en conceptos filosóficos de aquella racionalidad que ya se ha realizado en las instituciones vigentes.

Tal es la actitud de Hegel frente a la realidad política, pero también frente a cualquier otra realidad. Con esta proposición queda concretada aquella disolución de lo finito en lo infinito, que es lo fundamental de su filosofía. *Lo finito es solamente esto, dice Hegel, convertirse en finito él mismo por su naturaleza. La infinitud es su destino afirmativo, lo que él es verdaderamente en sí. Así lo finito desaparece en lo infinito, y lo que es, es únicamente lo infinito*(3._*ibidem*, pág 93).

LA DIALÉCTICA

Una razón que es la realidad misma, que a veces, en la realidad, es alienada o desterrada de sí misma y que, por lo tanto, tiene el objetivo, en la filosofía de reconocerse a sí misma y unificarse consigo misma más allá de todo extrañamiento o alienación, es el tema fundamental de la filosofía de Hegel. Por esto Hegel denomina a la razón Autoconciencia o Idea. Una razón tal se halla bajo el signo de la necesidad. Si cada cosa que existe, es razón, cada cosa es necesariamente lo que es, ni puede ser entendida o conocida sino en esta necesidad. *El saber es, pues, saber necesario y de lo necesario y, en cuanto tal, es ciencia*(1._*ibidem*). Y como ciencia es dialéctica.

Debido a lo anterior, Hegel, se oponía tenazmente a toda la filosofía del sentimiento o de la fe. Hegel comparte con estos la identidad de lo finito y de lo infinito; pero niega que tal identidad pueda ser, dada la forma de una intuición inmediata o sentimental. Esta identidad debe ser demostrada por la ciencia.

Para Hegel la dialéctica es en sí el *proceso por el cual la razón se reconoce en la realidad que aparece como extraña u opuesta a la razón, quitando o conciliando esta oposición*(2._*ibidem*). En este proceso la realidad también se concilia consigo misma y se actúa en su unidad racional. Con esto la realidad supera sus divisiones, sus diferencias, sus oposiciones, pacificándose en la unidad del todo.

Desde los primeros escritos de Hegel aparece evidente la exigencia de un proceso unificador, en que las divisiones de la realidad se justificaran al mismo tiempo como tales y se superaran en la unidad de una síntesis. En obras posteriores el objetivo de justificar la variedad y la oposición y conciliarlas en atribuido a la filosofía. De la razón histórica que tiene propiamente este objetivo se desprende el entendimiento, como una

facultad que se mantiene firme frente a las diferencias inconciliadas.

La filosofía, dice entonces Hegel, en cuanto constituye la totalidad del saber producido por la reflexión, viene a ser un sistema, es decir, un conjunto orgánico de conceptos, cuya ley suprema no es el entendimiento sino la razón. El entendimiento ha de mostrar rectamente los opuestos a que da lugar, el límite, el fundamento y la condición de cada opuesto; en cambio, la razón reunifica estos elementos en contradicción, los coloca a ambos juntos y los resuelve a entrambos(3._ibidem, pág 93,94).

Este pensamiento se mantuvo firme a través de toda la trayectoria filosófica de Hegel. Hegel rechaza el concepto aristotélico–escolástico de dialéctica, aceptado también por Kant. *Un arte extrínseco que mediante el arbitrio produce la confusión entre conceptos determinados e introduce en ellos una simple apariencia de contradicción(4._ibidem, pág 94).* Para Hegel la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, es decir, su negación. El momento dialéctico constituye entonces el alma motora del progreso científico y el principio en virtud del cual sólo se introducen en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad, en eso consiste la verdadera elevación sobre lo finito.

La dialéctica es para Hegel la ley del mundo y de la razón que lo domina(5._ibidem). Es la transcripción filosófica del concepto religioso de providencia. En efecto la dialéctica tiene como objetivo unificar los opuestos, unificar lo múltiple, conciliar las oposiciones, pacificar los conflictos, reducir cada cosa a la perfección del todo. Según Hegel, multiplicidad, oposición, conflictos son, sin duda alguna, reales como formas o aspectos de la alienación en que la razón viene a encontrarse frente a sí misma; pero precisamente por ello son reales sólo como instrumentos de paso, formas de mediación del proceso a través del cual la razón se constituye en su unidad e identidad consigo misma, como Autoconciencia absoluta. Por esto, al igual que la providencia, la dialéctica lo justifica todo: la particularidad, la accidentalidad, la imperfección, el mal, la enfermedad, la muerte, porque todo se resuelve finalmente en la perfección de la Autoconciencia pacificada y feliz. La única diferencia es que el concepto de providencia justifica de manera general y abstracta mientras que la dialéctica desciende al detalle de las determinaciones particulares. La dialéctica tiene la pretensión de efectuar el detalle de esta justificación de manera que no queden cabos sueltos dentro de esta.

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Hegel ha expuesto de dos maneras distintas su principio de la disolución de lo finito en lo infinito. Primero Hegel se dedicó a establecer el camino que la conciencia humana ha tenido que recorrer para llegar hasta este principio; o lo que significa lo mismo: el camino que este principio ha debido recorrer para llegar hasta sí mismo a través de la conciencia humana. Segundo, Hegel se dedicó a establecer aquel principio tal como aparece en acto en todas las determinaciones fundamentales de la realidad.

Su primera exposición sobre esto la dio en Fenomenología del espíritu y luego en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas y en las obras que amplían cada una de las partes de la misma (ciencia de la lógica, filosofía del arte, filosofía de la religión, filosofía del derecho, filosofía de la historia). El camino que el espíritu infinito ha debido seguir para reconocerse a sí mismo en su infinitud a través de las manifestaciones finitas forma parte de la realidad y que, por lo tanto, la fenomenología del espíritu debe representarse como parte del sistema general de la realidad y precisamente de la filosofía del espíritu. Así lo expresa Hegel en la Enciclopedia. Pero como parte de la filosofía del espíritu, la fenomenología no es ya la misma cosa, ya que es un conjunto de determinaciones inmutables, de categorías absolutas, en las cuales el carácter dramático de la primera exposición se ha perdido. La filosofía del espíritu encuentra ya el espíritu apaciguado consigo mismo en la serie de sus desarrollos progresivos y necesarios.

La fenomenología del espíritu presenta al espíritu en su lucha dramática para alcanzarse y conquistarse en su infinitud, y narra también, por tanto, sus alternativas y contrastes. La confusión que el mismo Hegel sembró al incluir la fenomenología del espíritu, queda inmediatamente eliminada si se tiene presente el intento explícito de Hegel en la Fenomenología del espíritu. Las vicisitudes del espíritu en esta obra son las vicisitudes del

principio hegeliano de lo infinito en sus primeras apariciones o vislumbres, en las manifestaciones más disparatadas de la vida humana, en su progresiva afirmación y desenvolvimiento.

La fenomenología es la historia novelada de la conciencia que a través de rodeos, contrastes, escisiones y, por tanto, de la desdicha y el dolor, sale de su individualidad, alcanza la universalidad y se reconoce como razón que es realidad y realidad que es razón(1._ibidem, pág 97).

La filosofía tiene también una finalidad pedagógica. Puesto que no hay otro modo de elevarse a la filosofía como ciencia, si no es primero mostrando y demostrando el devenir de la misma, primero hay que mostrar éste. La fenomenología es el devenir de la filosofía, esta prepara e introduce al individuo en la filosofía.

etapas de la fenomenología

1. Certeza sensible.

El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste como el conocimiento más rico e incluso como de riqueza infinita. Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues no ha dejado a un lado nada del objeto sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. *Pero esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto como puro esto(2).*

Si nos fijamos atentamente en esta certeza, podemos observar que en el puro ser, la parte más importante de esta certeza sensible, se halla en juego mucho más: una certeza sensible real no es solamente pura inmediatez, sino un ejemplo de ella. De entre todas las diferencias que aquí se ven podemos ver el rasgo fundamental: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos momentos mencionados, el éste como yo y el esto como objeto.

El objeto de la certeza

¿Qué es *el esto*? Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como *el ahora* y *el aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de *¿qué es el ahora?* contestaremos por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad, que nada pierde al ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco al ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía. El ahora se *conserva*, es decir, se le trata como aquello que lo que se hace pasar, como *algo que es*; pero se muestra más bien como un algo que no es. El «ahora mismo» se mantiene sin duda, pero como algo que no es noche; y se mantiene con respecto al día que ahora es como un *algo negativo en general*. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene por el hecho de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, *el ahora* y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él: del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.

En esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece por tanto el ser puro como su esencia, pero no como algo inmediato, sino como algo a lo que es esencial la negación y la mediación.(3._ ibidem, pág 40).

Si comparamos la relación en que primeramente surgían *el saber* y *el objeto* con la relación bajo la que se presentan en este resultado, los términos se invierten. El objeto, que debiera ser lo esencial, pasa a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible, pues lo universal en que se ha convertido no es ya tal y como el objeto

debiera ser esencial para ella, sino que ahora se hace presente en lo contrario, es decir, en el saber, que antes era lo no esencial. Su verdad está en el objeto como mi objeto o en *la suposición*; es porque yo sé de él. *Por tanto, la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo; y queda por ser todavía lo que la experiencia nos indica acerca de esta realidad.*(4._ *ibidem*).

El sujeto de esta certeza

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi *vista*, de mi *oído*, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque los tengo yo. El ahora es día porque yo lo veo; el aquí es un árbol por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. *Yo, éste, veo el árbol y lo afirmo como el aquí; pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad de la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.*(5._ *ibidem*, pág41).

Lo que aquí no desaparece es el yo, en cuanto *universal*, cuyo ver no es un ver árbol ni casa, etc., sino un simple ver mediado por la negación de esta casa, etc., y que en ello se mantiene igualmente simple e indiferente ante lo que sucede en torno a él, ante la casa o el árbol. El yo sólo es universal, como *ahora, aquí o éste*, en general; cierto es que lo que supongo es un *yo singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo...

La experiencia de esta certeza

La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo, y que la inmediatez no es la del uno ni la del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial.(6._ *ibidem*, pág 41)

Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio. Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores en cuanto éstos o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. *Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir*(7._ *ibidem*, pág41) . Hablan de la existencia de los objetos *externos*, que cabe determinar con mayor precisión como cosas reales, absolutamente singulares, totalmente personales e individuales, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. *Suponen este trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, esto; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran decir este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir, esto es imposible ya que el esto sensible supuesto es inasequible al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí... Y si, más exactamente, se indica este trozo de papel, tendremos que todo papel es un este trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal.*(8._ *ibidem*, pág 41)

2. La Percepción

El Concepto simple de la cosa

Este «medio» universal abstracto, que puede ser llamado la coseidad en general o la esencia pura, no es sólo el aquí y el ahora, tal como se ha mostrado en la certeza, o sea como un conjunto simple de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, en su indeterminabilidad, universales simples(9._ *ibidem*, pág 42). Esta sal es un aquí simple y al mismo tiempo múltiple: es blanca y también de sabor salino, y es también de forma cúbica, posee también determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en

el que por tanto se compenetran; ninguna de ellas tiene un aquí distinto del de otra, sino que cada una de ellas se encuentra siempre en el mismo que las demás; y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos aquí; lo blanco no afecta ni hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno o lo otro al sabor salino, sino que, siendo cada una de ellas a su vez un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*. Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el «medio», la coseidad que las reúne.

Pero si las múltiples propiedades fuesen sencillamente indiferentes y sólo se refirieran a sí mismas, no serían propiedades determinadas; pues sólo lo son en cuanto se distinguen y se relacionan con otras como contrapuestas(10._ *ibidem*, pág 42). Por tanto, la distinción dentro de la unidad, en cuanto no es una unidad indiferente, sino excluyente, que niega a otro, cae fuera de este «medio» simple; por consiguiente, éste no es solamente un también, unidad indiferente, sino que es asimismo, uno, unidad excluyente. Lo uno es el momento de la negación, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro, y aquello que determina a la coseidad como cosa.

La percepción contradictoria de la cosa

Veamos ahora qué experiencia hace la conciencia en su percibir real. Esta experiencia se contiene ya para nosotros en el desarrollo ya dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él y será solamente el desarrollo de las contradicciones presentes en él. *El objeto que yo capto se ofrece como un puro uno; mas yo descubro también en él la propiedad que es universal, pero que por serlo rebasa la singularidad*.(11._ *ibidem*, pág 43)

Así pues, comienzo dándome cuenta de la cosa como uno y tengo que retenerla en esta determinación verdadera; si en el movimiento de la percepción se da algo contradictorio con aquella determinación, habrá que reconocerlo como mi reflexión. En la percepción se dan también ahora diferentes propiedades, que parecen ser propiedades de la cosa; sin embargo, la cosa es un uno, y tenemos la conciencia de que esa diferencia, con la que ha dejado de ser uno, recae en nosotros. Por tanto, esta cosa de hecho sólo es blanca puesta ante nuestros ojos, y es también de sabor salino, en contacto con nuestra lengua, y de forma cúbica cuando nosotros la tocamos. Toda esta diversidad no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros; y sus aspectos se presentan diferenciados ante nuestra lengua de un modo distinto que ante nuestros ojos, etc. *Somos nosotros, por consiguiente, el «medio» universal en el que esos momentos se separan y son para sí. Por tanto, nosotros mantenemos la igualdad de la cosa consigo misma y la verdad de la cosa de ser un uno*.(12._ *ibidem*, pág 43)

Las cosas mismas son determinadas en sí y para sí; tienen propiedades mediante las cuales se diferencian de las demás. Y siendo la propiedad lo propio de la cosa o una determinabilidad en ella misma, la cosa tiene varias propiedades. En efecto, la cosa es: a) lo verdadero, es en sí misma; y lo que es en ella es su propia esencia, y no en virtud de otras cosas; b) las propiedades determinadas no sólo no son en virtud de otras cosas, sino que son en ella misma; e) en cuanto que son así en la coseidad, son en sí y para sí e indiferentes las unas respecto a las otras. Es en verdad, por consiguiente, la cosa misma la que es blanca y también cúbica, también de sabor salino etc.; es el «medio» universal en el que subsisten las múltiples propiedades, y así captada, la cosa se capta como lo verdadero.

Ahora bien, en este percibir la conciencia es, al mismo tiempo, consciente de que se refleja también dentro de sí misma y de que en el percibir aparece el momento contrapuesto al también.(13._ *ibidem*, pág 43) Pero este momento es unidad de la cosa consigo misma, que excluye de sí la diferencia; es, por tanto, esta unidad la que la conciencia tiene que asumir, pues la cosa misma es la subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes. La unificación de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia.

El movimiento hacia la universalidad incondicionado y hacia el reino del entendimiento

La conciencia ha salido, pues, de este segundo modo de comportarse en la percepción, que consiste en tomar la cosa como lo verdadero igual a sí mismo, pero tomándose a sí misma como lo desigual, como lo que retorna a sí partiendo de aquella igualdad; ahora, el objeto es para ella todo ese movimiento que antes se distribuía entre el objeto y la conciencia. *La cosa es un uno, reflejado en sí; es para sí, pero es también para otro; y es por tanto un otro para sí como ella es para otro.*(14._ *ibidem*, pág 44)

Pero cada cosa se determina ella misma como algo diferente y tiene en ella la diferencia esencial con respecto a otras. *La determinabilidad que constituye el carácter esencial de la cosa y la distingue de todas las otras, se determina ahora de modo que se encuentra a sí misma en contraposición a las otras, pero debe mantenerse en ello para sí.*(15._ *ibidem*, pág 44) Ahora bien, es cosa o lo uno que es para sí sólo en cuanto no se halla en esta relación con otras, pues en esa relación se pone más bien la conexión con lo otro, y la conexión con lo otro es el cesar del ser para sí. Es precisamente por medio de su carácter absoluto y de su contraposición como la cosa se comporta ante las otras y sólo es, esencialmente, este comportarse; pero el comportarse es la negación de su independencia, y la cosa se derrumba más bien por medio de su propiedad esencial.

3. El entendimiento

En la dialéctica de la certeza sensible han desaparecido para la conciencia, el oído, oído, la vista, etc., y, como percepción, la conciencia ha arribado a pensamientos que, no obstante, agrupa primeramente en lo universal incondicionado.(16._ *ibidem*, pág 44)

El resultado era lo universal en el sentido negativo y abstracto de que la conciencia negaba sus conceptos unilaterales, y los convertía en algo abstracto, es decir, los abandonaba. *Pero el resultado tiene en sí la significación positiva de que en él se pone de un modo inmediato como la misma esencia la unidad del ser para sí y del ser para otro, o la contraposición absoluta*(17._ *ibidem* pág 45). Por ahora, esto sólo parece afectar a la forma de los momentos, el uno con respecto al otro; pero el ser para sí y el ser para otro es igualmente el contenido mismo, puesto que la contraposición no puede tener en su verdad más naturaleza que la que se ha mostrado en el resultado, a saber: que el contenido que se tenía por verdadero en la percepción sólo pertenece de hecho a la forma y se disuelve en su unidad. Y este contenido es al mismo tiempo universal; no puede haber allí ningún otro que por su especial constitución se sustraiga al retorno a esta universalidad incondicionado. Semejante contenido sería un modo determinado cualquiera de ser para sí y de comportarse hacia otro. Sin embargo, ser para sí y comportarse hacia otro constituye la naturaleza y la esencia de un contenido cuya verdad es la del universal incondicionado; y el resultado es pura y simplemente universal.

Ahora bien, como este universal incondicionado es objeto para la conciencia, se manifiesta en él la diferencia entre la forma y el contenido, y en la figura del contenido los momentos tienen el aspecto en el que primeramente se ofrecían: De una parte, *el «medio» universal de múltiples materias subsistentes y, de otra parte, el de uno reflejado en sí, en el que queda aniquilada su independencia.*(18._ *ibidem*, pág 45) Hay que ver cómo estos momentos se presentan en la universalidad incondicionado, que es su esencia. Se comprende claramente que dichos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, ya no pueden en general mantenerse el uno aparte del otro, sino que son, esencialmente, aspectos que se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro.

La fuerza

Las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna a su vez a la reducción (19._ *ibidem*, pág 45). Este movimiento es lo que se llama fuerza: uno de los momentos de ella, o sea, la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, en su exteriorización; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la que desde su exteriorización se ve impedida de nuevo hacia sí, o fuerza propiamente dicha.

Lo interior

Lo interior sigue siendo un puro más allá para la conciencia, es vacío pues es solamente la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple. Este modo de ser de lo interior asiente de un modo inmediato a quienes dicen que el interior de las cosas es incognoscible, pero el fundamento de esto debiera captarse de otro modo. *Si no se pudiera hacer nada con lo interior y el entrelazamiento con él mediante el fenómeno, no quedaría más camino que atenerse al fenómeno mismo, es decir, tomar como verdadero algo que sabemos que no lo es.*(20._ *ibidem*, pág 45).

El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el ser desarrollado de la fuerza, que de ahora en adelante es para el entendimiento mismo un desaparecer. Por eso se le da el nombre de manifestación, ya que llamamos apariencia al ser que es en él mismo, de modo inmediato, un no-ser. Pero no es sólo una apariencia sino un fenómeno, la totalidad de lo que aparece. *Esta totalidad, o lo universal, es lo que constituye lo interior, el juego de fuerzas como reflexión de este juego en sí mismo.*(21._ *ibidem*, pág 46).

Pero el interior, o más allá suprasensible ha nacido, proviene de la manifestación y ésta es su mediación; en otros términos, la manifestación es su esencia y es, de hecho, lo que la llena.

La ley como la verdad de la manifestación.(22._ *ibidem*, pág 46)

A través de su relación con la simplicidad de lo interior, la manifestación cambiante se convierte en la diferencia simple. Lo interior, primeramente, sólo es lo universal en sí; sin embargo es también, de un modo no menos absoluto, la diferencia universal, pues es el resultado del cambio mismo; pero el cambio, como puesto en lo interior, como en verdad es, es acogido en este interior como diferencia absolutamente universal, aquietada, que permanece igual a sí. *Dicha diferencia se expresa en la ley como la imagen constante del fenómeno inestable*(23._ *ibidem*, pág 46). El mundo suprasensible es, de este modo, un tranquilo reino de leyes, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que éste sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se encuentran precisamente presentes en él, como su tranquila imagen inmediata.

La infinitud

A través de la infinitud vemos que la ley se ha realizado plenamente como necesidad y que todos los momentos del fenómeno han sido recogidos ahora en su interior.(24._ *ibidem*, pág 46).

Vemos que en el interior de la manifestación el entendimiento no es en verdad otra cosa que la manifestación misma, pero no tal y como es en cuanto juego de fuerzas, sino más bien este mismo juego de fuerzas en sus momentos absolutamente universales y en el movimiento de éstos, y de hecho, el entendimiento sólo se experimenta a sí mismo. *Elevada sobre la percepción, la conciencia se presenta unida a lo suprasensible por medio de la manifestación, a través de la cual mira a ese fondo*(25._ *ibidem*, pág 46). Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que lo mira, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio en cuanto algo distinto de ellos. Se alza, pues, ese telón sobre lo interior, y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; esta contemplación se pone como lo interior diferenciado, pero para ello es igualmente inmediata la no diferenciabilidad de ambos términos, la autoconciencia. *Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto*(26._ *ibidem*, pág 46 y 47). Pero se muestra, al mismo tiempo, que no era posible pasar directamente hacia allí, sin preocuparse de todas estas circunstancias, ya que este saber que es la verdad de la representación del fenómeno y de su interior sólo es, a su vez, el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia, el modo de ver, la percepción y el entendimiento; y se mostrará al mismo tiempo, que el conocimiento de lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma, exige todavía mayores circunstancias, que pasamos a examinar a continuación en las autoconciencias del mundo humano en su desarrollo histórico.

LAS AUTOCONCIENCIAS

Con la autoconciencia entramos, pues, en la casa natal de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia.

1. Señorío y Esclavitud

La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que es para otra autoconciencia; es decir, es en cuanto se la reconoce.(1._ *ibidem*, pág 47).

La autoconciencia duplicada

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta como algo exterior.

En primer lugar, debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, pues ese otro es ella misma.

Esta superación es un retorno de doble sentido pues: a) se recobra a sí misma mediante la superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro; pero, b) restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro y lo libera.

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra se representa, de este modo, como *el actuar de una de ellas*; pero este hacer de una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su actuar como el actuar de la otra*; pues la otra autoconciencia es igualmente independiente, encerrada en sí misma, y no hay en ella nada que no sea por ella misma .

La lucha de las autoconciencias contrapuestas

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y en esta inmediatez de su ser para sí, es singular(2._ *ibidem*, pág 48). Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así; de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el ser de la *vida* –pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es–, conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta, consistente en *aniquilar todo ser inmediato para quedar solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma*; o, en otros términos, *no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro ser para sí, es decir, como autoconciencias*(3._ *ibidem*, pág 48). Cada una de ellas está bien cierta de sí misma pero no de la otra.

En cuanto *hacer del otro* cada cual tiende a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el *hacer por sí mismo*, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias está determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. *Y del mismo modo cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo*(4._ *ibidem*, pág 48); su esencia se representa ante él como un otro, se encuentra fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.

Tenemos dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí; otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*,

la segunda el siervo.

Señor y siervo

a) *El señorío*: el señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es mediación consigo a través de *otra conciencia*, a saber: una a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general. *El señor se relaciona con el siervo de un modo mediato, pues a esto precisamente es a lo que se encuentra sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha*(5._ *ibidem*, pág 49). El señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*. El señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozaría puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

La verdad de la conciencia del señor es, por tanto, la conciencia *servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera de sí*, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el *señorío manifestaba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, así también la servidumbre se volverá sin duda, al realizarse plenamente, lo contrario de lo que es de un modo inmediato*(6._ *ibidem*, pág 49); retornará a sí como conciencia vuelta sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.

b) *El temor*: sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del amo. Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en sí y para sí misma. Primeramente, para el esclavo el señor es la esencia; por tanto *la verdad es para él la conciencia independiente y que es para sí*(7._ *ibidem*, pág 49), pero esta verdad para él no es todavía en él. Sin embargo, tiene en él mismo de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del *ser para tí, pues ha experimentado en él mismo esta esencia*. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. *Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo*(8._ *ibidem*, pág 49). El momento del puro ser para sí es también *para ella*, pues en el señor dicho momento es su *objeto*. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general, sino* que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.

c) *La formación cultural*: pero el sentimiento del poder absoluto en general y en particular el del siervo es solamente la disolución *en sí*, y aunque el miedo al amo es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el ser *para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma.

El trabajo es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo es formativo(9._ *ibidem*, pág 49). La relación negativa con el objeto se convierte en *forma de éste* y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la *acción formativa* es, al mismo tiempo, la *singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo, a la intuición del ser independiente como *de sí misma*.

Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora se convierte, como puro *ser para sí, en lo que es*, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor.

2. Estoicismo, Escepticismo y la Conciencia Desventurada

En el pensamiento yo soy libre porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el

objeto que es para mí la esencia es, en unidad individual, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo(10._ *ibidem*, pág 50). Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia *pensante en general*, o que su objeto es la *unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí*.

El estoicismo

Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo. Su principio es que la conciencia es esencia pensante y que algo sólo tiene para ella esencialidad, o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ello como esencia pensante.

Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre amo y esclavo(11._ *ibidem*, pág 50); su acción no es en el señor tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas. El estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, *en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento*.(12._ *ibidem*, pág 50).

La libertad de la autoconciencia es *indiferente* con respecto a la existencia natural, por lo cual *ha abandonado también libremente a ésta y la reflexión es una reflexión duplicada*(13._ *ibidem*, pág 50). La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que así no aparece llena del contenido de la vida, y es por tanto, solamente el concepto de la libertad y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente *el pensamiento* en general.

El escepticismo

Es la realización de aquello que en el estoicismo era solamente el concepto y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así. *En el escepticismo devienen para la conciencia la total inesencialidad y falta de independencia de este otro*(14._ *ibidem*, pág 50). El pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real. Se ve que así como el estoicismo corresponde al concepto de la conciencia *independiente*, que se revela como la relación entre el amo y el esclavo, el escepticismo corresponde a la *realización* de esa conciencia como tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo proclama la nulidad del ver, oír, etc., y *ella misma ve, oye, etc.*, proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre.

En el escepticismo, la conciencia se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo. *Una figura tal que es para sí la conciencia duplicada de sí que, por una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, por otra, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas*(15._ *ibidem*, pág 51). –y que es así la conciencia de su propia contradicción–. En el estoicismo la autoconciencia es simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del ser–ahí determinado, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. *De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo*(16._ *ibidem*, pág 51); se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero todavía no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.

La conciencia desventurada

Esta conciencia *desventurada, desdoblada en sí misma*, debe, por tanto, necesariamente –puesto que esta

contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia-, tener siempre en una conciencia también la otra, por lo que se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. *Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma, se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia*(17._ *ibidem*, pág 51), porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, *para sí* no es todavía esta esencia misma, no es aún la unidad de ambas

3. La conciencia infeliz

En esta etapa se presenta un contraste como la presencia simultánea de dos conciencias: una intransmutable, divina y una transmutable, humana. Esta etapa se dio con gran fuerza en la época medieval. *Esto más que pensamiento es una devoción hacia la conciencia intransmutable, es decir, dependencia de la conciencia individual a la conciencia divina, de la cual la primera declara recibirlo todo como un don gratuito*(18.). Esta conciencia devota culmina en el ascetismo, en el cual la conciencia humana se da cuenta de la miseria e inferioridad de la carne y lo terrenal e intenta liberarse uniéndose con la conciencia divina. *Pero en virtud de esta unificación, la conciencia reconoce que ella misma es la conciencia absoluta; la cual no existe ya por sí en el más allá, en Dios, sino en sí misma. Y con este reconocimiento empieza el ciclo del sujeto absoluto*(19._ *ibidem*, pág 99).

4. Sujeto Absoluto

Como sujeto absoluto la autoconciencia se ha convertido en razón, y ha asumido en sí toda la realidad. Anteriormente la realidad del mundo se le aparecía extraña y ajena, pero ahora puede soportarla: porque sabe que ninguna realidad es nada diverso de ella. *La razón, dice Hegel, es la certeza de ser toda realidad*(20._ *ibidem*, pág 99).

Esta realidad para poder convertirse en la verdad primero debe justificarse y su primer paso para ello es un inquieto buscar que se vuelve en un principio hacia el mundo de la naturaleza. Aquí la conciencia supone que esta en búsqueda de la esencia de las cosas, pero en realidad esta buscándose a sí misma. Esto se genera porque desde el principio la conciencia no centra su investigación en la razón. *Queda determinada así la observación de la naturaleza, que partiendo de la simple descripción, se va profundizando con la investigación de la ley y con el experimento; y que se transfiere después al dominio del mundo orgánico para pasar, finalmente, al mismo de la conciencia con la psicología* (21._ *ibidem*, pág 100).

Hegel basándose en este propósito analiza dos tendencias de su tiempo: la *fisiognómica* de J. K. Lavater (1741–1801), que tenía la pretensión de determinar el carácter del individuo por su fisonomía, y la *frenología* de F. J. Gall (1758– 1828), que pretendía conocer el carácter por la forma y las protuberancias del cráneo. También en todas estas investigaciones la razón no se busca más que a sí misma: intenta reconocerse en la realidad objetiva que tiene delante. Pero todo esto tiene un termino, y este termino lo alcanza en la eticidad.

5. La eticidad

Hegel entiende por eticidad la razón histórico-política de un pueblo y sobre todo en el Estado(22._ *ibidem*, pág 100). Es necesario destacar que la eticidad es distinta de la moralidad. La moralidad contrapone el debe ser al ser. La eticidad es la moralidad, que se ha venido produciendo en forma histórica y concreta en el tiempo. Por esto es sustancial y plenamente, razón real o realidad racional.

Antes de alcanzar esta etapa, la autoconciencia errabunda, sufre ciertas desviaciones. Desconfiada de la ciencia y de la investigación naturalista se lanza a la vida y va en busca de placer. *Las sombras de la ciencia, de las leyes, de los principios, que están entre ella y su realización, desaparecen como una niebla inerte que no puede sostener la autoconciencia con la certeza de su realidad. La autoconciencia coge la vida como se*

coge un fruto maduro(23._ ibidem, pág 100).

Durante esta búsqueda la conciencia encuentra un destino distinto y exótico que la transforma inexorablemente. *Entonces busca hacer suyo este destino, como una ley del corazón.* Pero esta ley tropieza con la ley de todos, y esta se le presenta como una potencia superior que ella no es capaz de vencer. Así la conciencia intenta vencer a la ley superior mediante la virtud. Pero el contraste entre la virtud, que es el bien abstractamente entrevisto por el individuo, y el curso del mundo, que el bien realizado y concreto, no puede terminar sino con la derrota de la virtud individual.

El curso del mundo obtiene la victoria sobre lo que, en contraposición con él constituye la virtud...; pero no triunfa sobre algo real...; triunfa sobre el pomposo discurrir sobre el bien supremo de la humanidad y al opresión de ésta, sobre el pomposo discurrir sobre el sacrificio por el bien y sobre el abuso de las aptitudes. El individuo que da a entender que obra por tan nobles motivos y tiene en sus labios frases tan excelentes, vale frente a sí como una excelente esencia, pero es, en cambio, una hinchazón que agranda la propia cabeza y la de los demás la hincha de aire.(24._ ibidem, pág 100)

Así cualquier esfuerzo de la persona moral se le aparece a Hegel como algo totalmente falto de sentido. Por esto no le queda a la autoconciencia más que librarse definitivamente de la individualidad, por lo cual, en estas figuras, está todavía lastrada y oprimida. El primer paso es el de la acción, mediante la cual la conciencia crea una obra, pero inmediatamente esta se le presenta externa y extraña, entra en el campo de las relaciones contrarias de la realidad. La obra no depende en lo absoluto del individuo, por lo cual, el individuo se encierra en la conciencia de su honradez (el quería aquel objetivo). Aquí nuevamente al individuo se le escapa la realidad de su propio ser. *Esta realidad y presencialidad no puede conseguirla más que en aquella eticidad en que la razón legisladora y examinadora de las leyes encuentra su corrección y su cumplimiento(25._ ibidem, pág 101).*

Según Hegel las leyes éticas más indudables: decir la verdad, amar al prójimo; carecen totalmente de sentido sino se aplican en la realidad de una manera correcta, pero esta manera nunca la determinará el individuo por sí mismo. Esta ya está determinada de antemano en las costumbres, en las instituciones, en el Estado. *Solamente con el reconocerse y ponerse en el Estado, la autoconciencia renuncia, con la individualidad, a toda escisión interna, a toda felicidad, y alcanza la paz y la seguridad de sí misma(26._ ibidem, pág 101).*

Con esto el ciclo de la fenomenología queda agotado. El fin pedagógico de la obra se consigue.

EL SISTEMA FILOSÓFICO

Hegel ha concebido su sistema de filosofía en tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

El no desarrolló con la misma extensión las tres partes. La lógica se encuentra en la *Ciencia de la lógica*, que después se recapituló en la primera parte de la *Enciclopedia*. A la filosofía de la naturaleza dedicó la segunda parte de la *Enciclopedia*. La filosofía del espíritu se encuentra en la tercera parte de la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho*.

Hegel denomina Idea a la razón infinita y distingue el devenir de ésta en tres momentos: 1._La Lógica, ciencia de la idea en sí y por sí, es decir, su primitivo ser implícito y de su desarrollo gradual. 2._La filosofía de la naturaleza, la ciencia de la Idea en su otro ser, es decir, en hacerse extraña a sí misma en el mundo natural. 3._La filosofía del espíritu, que es la ciencia de la idea que vuelve de su enajenamiento a sí mismo, autoconciencia.

Hegel tomó esta división del neoplatonismo antiguo y especialmente de Proclo. La forma de su sistema la toma del neoplatonismo antiguo: *el de un proceso único y continuativo que actúa y revela en sus pasos*

necesarios un principio absoluto(1._ *ibidem*, pág 102). Haciendo evolucionar el infinito progresivo de Fichte y Schelling a un infinito actual y concluido, Hegel lo llevó a la forma de la metafísica escolástica y ha expresado el principio fundamental de su filosofía: *que el mismo finito es, en su realidad, lo infinito*(2._ *ibidem*, pág 102).

LA LÓGICA

Hegel define a la lógica como *la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto de pensamiento*. (1._ *ibidem*, pág 102). No es una disciplina meramente formal, sino que su contenido le es inmanente y es la absoluta verdad o realidad, Dios mismo. Los conceptos de la lógica no son, pues, pensamientos subjetivos, a los que la realidad permanezca externa y contrapuesta, sino pensamientos objetivos que expresan la realidad misma en su esencia necesaria, en su verdad absoluta.

La lógica tiene un papel fundamental dentro de la filosofía de Hegel ya que ofrece *con sus conceptos el esqueleto o sustancia de toda realidad*(2._ *ibidem*, pág 102). Aún así la razón de la lógica no es el entendimiento finito. Hegel denomina al entendimiento como *al pensamiento que produce sólo determinaciones químicas y que se mueve en ellas*(3._ *ibidem*, pág 103). Denomina así, el entendimiento no es más que la primera fase de la razón, el momento intelectual, el que considera las cosas mediante sus diferencias. El siguiente paso es el momento dialéctico, *que hace ver que aquellas determinaciones son unilaterales y limitadas y exigen ser puestas en relación con las determinaciones opuesta o negativas*(4._ *ibidem*, pág 103). El tercer momento es el momento especulativo, que muestra la unidad de las cosas a través de sus diferencias.

El punto de partida de la lógica es el concepto del ser. Ser, puro ser, sin ninguna otra determinación. En su inmediatez indetermina a es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por alguna determinación o contenido que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, ya no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien es sólo este vacío, puro, intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la *nada*.

La segunda parte de la lógica es la nada. *Nada, la pura nada*; es la simple igualdad consigo mismo, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. En cuanto puede hablarse aquí de intuir o pensar, vale como una diferencia el que pueda ser pensado algo o nada. Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así, la nada *está* (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir y pensar vacío mismo, el mismo que es el puro ser. La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.

Y por último se encuentra el devenir, que es la unión del ser y la nada. *El puro ser y la pura nada son, por lo tanto, la misma cosa*. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que ha pasado [y no pasa] a la nada, y la nada que ha pasado al ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son absolutamente diferentes, pero a la vez son inseparados e inseparables, e inmediatamente cada uno desaparece en su *opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente. Hegel para poder justificar su sistema primero tuvo que justificar el comienzo de éste. Si uno lo piensa el comienzo no es la pura nada, ya que de esta nada va a salir algo, va a salir el ser. Por lo tanto el comienzo contiene a ambos, el ser y la nada.

El ser y la nada son totalmente contrarios al ser determinado que es evidenciado por dicha oposición. El ser

esta determinado por la cualidad (lo especifica), la cantidad y por la medida (determina la cantidad de la cualidad).

La cualidad es ante todo la determinabilidad idéntica con el ser, de tal modo que una cosa deja de ser lo que es cuando pierde su cualidad. La cantidad, por el contrario, es una determinabilidad exterior al ser, que le es indiferente(55): una casa, por ejemplo, permanece, lo que es ya sea más grande o más pequeña; así mismo, el color, sea más claro o más oscuro, no deja de ser color. El tercer grado del ser, la medida, es la unidad de los dos primeros; es la cantidad cualitativa. Todas las cosas tienen una medida, es decir, son cuantitativamente determinadas y les es indiferente tener tal o cual magnitud; pero al mismo tiempo esta indiferencia tiene su límite, más allá del cual dejan de ser lo que eran. Por la medida se verifica la transición a la segunda esfera de la idea, la esencia.

Todas estas categorías consideran al ser en su aislamiento, esto es, fuera de toda relación. De este ser se pasa a la esencia cuando el ser vuelve sobre sí mismo: se reconoce como idéntico y diverso, descubre su razón suficiente.

Las categorías de la esencia son:

- **La razón de la existencia:** aquí la conciencia considerándose única y diversa a las demás, la esencia descubre su propia razón de ser y se convierte en existencia.
- **Fenómeno:** esta transformación es el fenómeno, la manifestación adecuada y plena de la esencia de lo que existe.
- **La realidad en acto:** es la unión de la esencia y la existencia, esto es, de lo interno y de lo externo. Las relaciones que la caracterizan son: *la sustancialidad, la causalidad y la acción recíproca.*

Con todo esta reflexión sobre sí mismo el ser se convierte en concepto que no es el concepto del entendimiento sino el concepto de la razón. *El concepto es en primer lugar un concepto subjetivo; luego un concepto objetivo y al final hay una Idea que es la unión de lo objetivo y lo subjetivo (66).*

Concepto objetivo

El concepto se articula a partir de sus tres aspectos fundamentales: universalidad, particularidad, individualidad. La universalidad, libre identidad consigo mismo en la propia determinación. La particularidad, determinación en la cual lo universal queda igual a sí mismo. La individualidad, como reflexión en sí de las determinaciones de la universalidad y la particularidad.

Luego se expresa y articula en el juicio. *El juicio es el concepto en su particularidad, como relación diferencial de sus momentos, los cuales siendo cada uno de ellos subsistentes por sí, y a la vez idénticos consigo mismos, no lo son el uno con el otro. (7._ ibidem, pág 104).* Se parte con la independencia de los extremos, el sujeto y el predicado. El sujeto es una determinación por sí y el predicado una determinación universal fuera de aquel sujeto. Luego ambos se unen, pero esta unión es negada porque el juicio es considerado como una determinación del objeto mismo. El juicio es tomado en el sentido subjetivo como una operación y forma que se encuentra sólo en el pensamiento consciente de sí mismo. Pero esta diferencia no existe en la esfera lógica: todas las cosas son juicios.

El sujeto y el predicado son, cada uno de ellos, el juicio entero. Finalmente se organiza en el sigolismo. *Es la unidad del concepto y del juicio: es el concepto como la simple identidad en la cual las distinciones de forma del juicio han sido retrotraídas; y es el juicio, en cuanto a la vez es puesto en realidad, esto es, en la diferencia de sus determinaciones. El sigolismo es lo racional y todo lo que es racional.(88).*

Luego llegamos al concepto objetivo.

Concepto objetivo

Hegel explica el paso a este concepto como el paso del concepto de Dios al de su existencia; con la advertencia de que la existencia de Dios se revela únicamente en su obra, esto es, la naturaleza(9._ ibidem). El concepto como subjetividad constituye las categorías de : mecanismo, quimismo y teteología.

El mecanismo

El objeto es la unidad de elementos diferentes, pero una unidad colectiva, un agregado, y su acción no constituye más que una relación exterior. Éste es el mecanismo formal. *En esta relación y dependencia recíproca, los objetos conservan al mismo tiempo su independencia; se oponen exteriormente una resistencia*(10._ ibidem, pág 68).

El quimismo

El quimismo es una categoría de la objetividad de la que no se hace ordinariamente una categoría especial, pero que se une al mecanismo para colocarlos juntos bajo la denominación de relaciones mecánicas, frente a las relaciones de finalidad. *La razón que lleva a considerar así estas dos esferas, hay que buscarla en lo que tienen de común, a saber, que en una como en otra el concepto no existe sino en sí, mientras que existe para sí en la finalidad*(11._ ibidem, pág 68)). Se distingue, sin embargo, una de otra de una manera especial en que, en el mecanismo, el objeto es primero indiferente a toda relación, mientras que el objeto químico está en relación con otro objeto.

Teleología

El fin es el concepto que entra en una existencia libre, el concepto que es para sí mediante la negación de la objetividad inmediata. Es determinado como subjetivo porque esta negación es primero abstracta, y por eso también tiene la objetividad solamente frente a sí. Esta determinación de la subjetividad es, sin embargo, unilateral respecto a la totalidad del concepto mismo, porque toda determinación se ha puesto en él como superada. *Así, también el objeto presupuesto es, por sí mismo, solamente una realidad ideal; en sí nada.*(12._ ibidem, pág 68).

La Idea

La idea puede ser concebida como razón, además, como sujeto–objeto, como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo; como posibilidad que tiene en sí misma su realidad, como algo cuya naturaleza es simplemente existir. En ella están contenidas todas las relaciones del entendimiento.

El ser singular es un cierto lado de la idea: para ésta hacen falta, pues, todavía otras realidades que a su vez aparecen como existentes particularmente por sí; sólo en todas ellas conjuntamente y en su relación se realiza el concepto. El individuo no corresponde por sí a su concepto: esta limitación de su existencia constituye la finitud y la ruina de lo singular.(13)13.

En la idea lo infinito supera a lo infinito, el pensamiento al ser. En su forma inmediata la idea es vida, esto es, un alma realizada en un cuerpo; pero en su forma mediata y, con todo, finita, es el conocer; en el cual lo subjetivo y lo objetivo aparecen distintos, pero también unidos. El contraste entre estos dos genera la finitud del conocer. Este puede tomar la forma teórica, en la cual el impulso es dado por la verdad; o la forma práctica, donde el impulso lo da el bien. Más allá de ambos, unidos, está la *idea absoluta*. Con esto la idea ha alcanzado su máxima determinación y concreción, ha realizado su meta como sistema. *La idea en su forma absoluta no es otra cosa que la lógica misma de Hegel en la totalidad y en la unidad de sus determinaciones*(14._ ibidem, pág 105).

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Lo primero que hay que destacar de la filosofía de la naturaleza es que Hegel no siente ninguna atracción ni interés estético por la naturaleza. El inmenso océano, los Andes, todo esto le era totalmente indiferente. *La infinitud de los cielos puede interesar al sentimiento, en cuanto calma las pasiones, pero no dice nada a la razón; porque es lo externo, vacío, negativo infinito.*(1._ *ibidem*, pág 105).

Respecto al aspecto científico de la naturaleza, Hegel dice que la física empírica es necesaria, pero debe limitarse a *procurarle el material y hace el trabajo preparatorio, del que ella se sirve después libremente para mostrar la necesidad con que las determinaciones naturales se encadenan en un organismo conceptual.*(2._ *ibidem*, pág 105). Según Hegel los resultados por sí solos de la física empírica carecen totalmente de sentido. Debido a esto justamente la parte más débil de la filosofía de Hegel es esta. Hegel utiliza los resultados científicos de su época de una manera arbitraria y caótica de manera que estos pierden su valor científico aunque no su valor filosófico.

Aún así la filosofía de la naturaleza desempeña un papel fundamental en la obra de Hegel. *Esta doctrina debe justificar la identidad de la razón y la realidad resolviendo todos los aspectos de la realidad en la razón*(3._ *ibidem*, pág 106). Hegel rechaza fuera de la realidad, todo lo que es finito, material. Pero todo esto debe hallar algún sitio, alguna justificación, aunque sea una mera apariencia; y encuentra ese lugar en la naturaleza. La naturaleza es *la idea en la forma del ser otro*(4._ *ibidem*, pág 106), es exterioridad. Considerada en sí, esto es en la idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no corresponde al concepto, es la contradicción no resuelta. *Es la decadencia de la idea por sí misma, porque la idea en la forma de la exterioridad es inadecuada a sí misma; y sólo a la conciencia sensible, que es ante todo ella misma exterior, aparece la naturaleza como algo real*(5._ *ibidem*, pág 106).

Hegel lo interpreta como la impotencia de la naturaleza y la filosofía encuentra en esta impotencia un límite que le impide su explicación total. Parecería que en la naturaleza debería haber algo de más o de menos que la Idea, esto es, que la escueta nacionalidad; qué cosa sea y cómo se pueda encontrar en ella, Hegel no lo dice.

La filosofía de la naturaleza se divide en: la mecánica, la física y la física orgánica.

La mecánica

La mecánica considera dentro de sí tres aspectos:

1.1._ la exterioridad abstracta del todo: el espacio y el tiempo. El espacio es la yuxtaposición del todo ideal, porque es el ser fuera de sí mismo, y simplemente continuo, porque su exterioridad es todavía abstracta del todo y no tiene en sí ninguna diferencia determinada.. El tiempo es la unidad negativa de la exterioridad, es algo simplemente abstracto e ideal. El tiempo es el ser que mientras es, no es, y mientras no es, es: el devenir intuitivo.

1.2_ la exterioridad aislada y su relación en aquella abstracción, esto es, la materia y el movimiento. El movimiento es el morir y renacer del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio. La materia, considerada primero en su inercia, luego en su movimiento(choque y caída), es la realidad fraccionada y aislada, que determina y unifica al espacio y al tiempo, los cuales son abstracciones.

1.3_ La materia en la libertad de su concepto en sí, en el movimiento libre, que es la mecánica absoluta (la gravitación universal). La mecánica absoluta alcanza el verdadero concepto de materia, la gravitación universal. La gravitación, según Hegel, es un movimiento libre y por esto los cuerpos en que se realiza, los cuerpos celestes, se mueven libremente. *El movimiento de los cuerpos celestes no consiste en un ser impulsado a una parte y a otra, sino que es el movimiento libre; van, como los antiguos decían, como divinidades bienaventuradas. La corporeidad celeste no es tal que tenga fuera de sí el principio del reposo o*

del movimiento. (6._ ibidem, pág,107).

La física

Es la segunda gran división de la filosofía de la naturaleza y comprende de tres aspectos particulares:

1.1_ la física de la individualidad universal: los elementos de la materia (la luz, los cometas, los planetas).

1.2._ la física de la individualidad particular: las propiedades fundamentales de la materia: peso, como determinación abstractamente simple, relación meramente cuantitativa; cohesión, como modo específico de la relación de las partes de las materiales; el calor; el sonido.

1.3_ la individualidad total: de las propiedades magnéticas (el principio abstracto de la figura que aparece en libre existencia), eléctricas (determinada como diferencia, como formas particulares de la totalidad corpórea)y químicas (la individualidad, la cual tiene los cuerpos como momentos realizándose como totalidad) de la materia.

La física orgánica

Es la última división de la filosofía de la naturaleza. La totalidad real del cuerpo, en cuanto es el proceso infinito, esto es, el determinarse de la individualidad como particular y finita, es a la vez el negarse ésta y restaurarse al fin del proceso conforme era al principio; es, por ello, una elevación a la primera idealidad de la Naturaleza. Esta se divide en tres partes:

1.1_ La naturaleza geológica: imagen universal de la vida, el organismo geológico.

1.2_ La naturaleza vegetal: como subjetividad particular y formal, el organismo vegetal, con su proceso de formación, de especificación hacia el exterior, y de la generación.

1.3_ El organismo animal: como subjetividad singular y concreta. *la inadecuación del animal a la universalidad constituye su enfermedad original: y es el germen innato de la muerte(8._ ibidem, pág 107).* La muerte de este individuo constituye de este modo el tránsito del dominio de la naturaleza al espíritu.

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

El espíritu es la idea que, después de haberse apartado de sí en el mundo natural, retorna a sí misma(1._ ibidem, pág 108). El supuesto del espíritu es la naturaleza que revela su última finalidad en el espíritu y desaparece como naturaleza para hacerse subjetividad y libertad. Su esencia es la libertad a través de la cual es capaz de liberarse de cualquier cosa externa y manifestarse como espíritu en sus particulares determinaciones que son otras tantas revelaciones suyas.

El desarrollo del espíritu se desarrolla a través de tres momentos: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. *Espíritu subjetivo y espíritu objetivo constituyen el espíritu finito, que se caracteriza por la inadecuación entre el concepto y la realidad. El espíritu infinito, en cambio, constituye la total y explícita revelación del espíritu a sí mismo. (2._ ibidem, pág 108).*

Espíritu subjetivo

Es el espíritu en cuanto cognoscitivo. Es alma en cuanto permanece vinculado a la individualidad y a las condiciones naturales. Este espíritu se desarrolla a través del sentimiento inmediato. Este se mecaniza con la costumbre ; y alcanza como alma real, su propia expresión externa en las aptitudes corpóreas y en el lenguaje. *El espíritu subjetivo es conciencia en cuanto refleja sobre sí mismo y alcanza a ponerse como yo o*

autoconciencia. (3._ ibidem, pág 108). Al pasar de la singularidad a la autoconciencia universal se pasa al campo de la razón.

El espíritu subjetivo es espíritu en cuanto se considere en sus manifestaciones universales, que son:

- **El conocer teórico:** es la totalidad de todas aquellas determinaciones: intuición, representación, pensamiento que constituyen el proceso concreto a través del cual la razón se halla a sí misma.
- **La actividad práctica:** es la unidad de aquellas manifestaciones (sentimiento, felicidad) a través de las cuales el espíritu alcanza su propia posesión y se hace libre (es el momento culminante del espíritu subjetivo).
- **El querer libre:** *es la voluntad de libertad convertida en algo esencial y constitutivo del espíritu(4._ ibidem, pág 109).*

Pero esto sólo alcanza su realización total en la esfera del espíritu objetivo.

Espíritu objetivo

La libertad se realiza en instituciones históricas concretas, que se distinguen por la unidad del querer racional con el querer individual(5._ ibidem, pág 109). Unidad, cuyo valor necesario es el poder o la autoridad de la cual dichas instituciones están revestidas. Los momentos del espíritu objetivo son:

- 1._ **El derecho:** el espíritu es persona, constituida esencialmente por la posesión de una propiedad
- 2._ **La moralidad:** el espíritu es un sujeto, provisto de una voluntad particular que pretende ser voluntad universal.
- 3._ **Eticidad:** en la esfera de la eticidad, esta distinción queda superada, en ella el debe ser y el ser coinciden. *La sustancia que se sabe libremente , en la cual el debe ser absoluto es asimismo ser, tiene su realidad como espíritu de un pueblo(6._ ibidem, pág 109).*

La sustancia ética se realiza en la familia, en la sociedad civil y en el Estado:

- 1._ **Familia:** ésta supone un momento natural ya que se basa en la diferencia de sexos, pero desde el punto de vista del derecho es una sola persona.
- 2._ **Sociedad civil:** esta es la unión de la totalidad de las personas de acuerdo a sus intereses particulares Esta se realiza en el sistema de las necesidades y los medios para conseguirla (la administración de justicia y la policía).
- 3._ **Estado:** éste es la unión de la familia y la sociedad civil. *La constitución del Estado es la realidad misma de la justicia. El Estado es la realidad ética consiente de sí.(7._ ibidem, pág 109). El Estado es la realidad de un pueblo en particular, determinado por muchos elementos como son el ambiente geográfico, el clima y también condiciones históricas. Las relaciones de guerra y paz entre los diferentes Estados del mundo generan la historia universal, que es también el juicio universal, porque de vez en cuando da la victoria a aquel Estado que expresa y realiza en sí el espíritu del mundo. (8._ ibidem, pág 109).*

El espíritu absoluto

El concepto del espíritu, que en su proceso ha resuelto en sí toda realidad, encuentra su realización final. *El espíritu es en esta esfera tal como se ha realizado en la forma de la eticidad, esto es espíritu de un pueblo; y en las formas del espíritu absoluto el espíritu de un pueblo se manifiesta a sí mismo y se comprende en su espiritualidad(9._ ibidem, pág 110). Con esto se alcanza la perfección, la unidad y la paz. Esto es con uno*

mismo y con todo lo que nos rodea.

CONCLUSION

Podemos concluir que Hegel era un filósofo de carácter idealista. El establecía la total coexistencia de la realidad con lo racional y expresaba su infinitud. El creía que esto era posible en nuestro plano de la existencia y no era un mero ideal como lo creía Kant.

También podemos concluir que este principio era el resultado de un proceso filosófico complejo ya explicado. Esto implica la unión de contrarios, de resolver contradicciones, es decir, la creación de una unidad racional. La mente debe elevarse al pensamiento dialéctico.

Luego de eso a través de nuestra conciencia la razón se encuentra a sí misma y se une con la realidad llegando a la razón absoluta, al espíritu absoluto.

Como acotación personal debo decir que creo que Hegel es un filosofo notable en muchos aspectos a mi parecer. El creó un sistema muy completo y preciso, que no dejaba muchas cosas al aire. También me atrajo su idealismo. El hecho que creamos que la perfección es posible en nuestro plano de la existencia le da un gran impulso al desarrollo de la humanidad aunque personalmente creo que la perfección no es alcanzable.

Algo que no me gusto de su filosofía fue su justificación del mal para llegar a la unidad. No me parece que el sufrimiento, el dolor, la guerra se justifiquen ya que al final todo va a estar bien. Creo que hay muchos otros caminos.

Hegel fue un filósofo con aspectos positivos y negativos, ¿cuales son buenos y cuales son malos?. Eso depende de la opinión de cada uno.

BIBLIOGRAFIA

1._ABBAGNANO, Nicolás. Historia de la filosofía Tomo III. Editorial Hora S.A. Traducción de Juan Estelrich y J. Perez Ballestar. Última edición. Barcelona, España, 1982. 861 pág.

2._FIGUEROA VELASCO, Adriana. Conociendo a los grandes filósofos. Editorial Universitaria. Primera Edición, Santiago de Chile, agosto de 1994. 310 pág.

3._GIANNINI, Humberto. Breve Historia de la filosofía. Editorial Universitaria. Décimo séptima edición, septiembre 1998, Santiago de Chile. 356 pág.

4._

NAVARRO, Córdón; CALVO MARTINEZ, T. Historia de la Filosofía. Ediciones Anaya. 1988, Madrid España. 551

pág.

5._

ZARAGOZA, Carmen. SANTOS, Rosa. Hegel y Marx Editorial Andrés Bello. Primera Edición, Barcelona, España. 1990. 190 pág.

- (NAVARRO, Córdón; CALVO MARTINEZ, T. Historia de la Filosofía. Ediciones Anaya. 1988, Madrid España.) pág 90.

• (ibidem) pág 91

2._ZARAGOZA, Carmen. SANTOS, Rosa. Hegel y Marx Editorial Andrés Bello. Primera Edición, Barcelona, España. 1990. 190 pág. (pág 39 y 40).

18._NAVARRO, Cordon; CALVO MARTINEZ, T. Historia de la Filosofía. Ediciones Anaya. 1988, Madrid España. 551 pág. (pág 99).

5 5._ZARAGOZA, Carmen. SANTOS, Rosa. Hegel y Marx Editorial Andrés Bello. Primera Edición, Barcelona, España. 1990. 190 pág. (pág 60)

6 6._NAVARRO, Cordon; CALVO MARTINEZ, T. Historia de la Filosofía. Ediciones Anaya. 1988, Madrid España. 551 pág. (pág 104)

8._ZARAGOZA, Carmen. SANTOS, Rosa. Hegel y Marx Editorial Andrés Bello. Primera Edición, Barcelona, España. 1990. 190 pág. (pág 66)

13 13._NAVARRO, Cordon; CALVO MARTINEZ, T. Historia de la Filosofía. Ediciones Anaya. 1988, Madrid España. 551 pág. (pág 104).

59