

G. W. F. Hegel: Crítica y especulación

De la temática aludida en el título del presente trabajo únicamente barruntaremos algunos rasgos significativos, de manera que podamos ilustrar la profundidad del pensamiento hegeliano que recién se manifiesta abiertamente con la llegada de su autor a la Universidad de Jena, llamado por su amigo de juventud F. W. J. Schelling. Obsérvese que no decimos que empieza a crearse el pensamiento hegeliano pues compartimos la opinión de aquellos autores que sostienen que no se justifica la división entre un pensamiento de juventud y un pensamiento de madurez en Hegel, así como tampoco la separación de los escritos teológicos y los escritos filosóficos de Hegel. Precisamente uno de los objetivos de este trabajo es el de demostrar que los grandes temas del pensamiento hegeliano, pero sobre todo su método de pensar, ya se encuentran presentes desde su primera obra publicada, a saber: *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*.

En Jena comienza para Hegel una nueva época de trabajo con Schelling, su compañero de estudio en Tubinga. Ambos fundan la *Revista Crítica de Filosofía* (*Kritische Journal der Philosophie*). Mientras su amigo había obtenido ya rango de profesor universitario y gran renombre, Hegel era aún un desconocido.

Durante todos esos años desde su salida de Tubinga en 1793, mientras Schelling conquista rápidamente la celebridad, Hegel ha llevado una vida oculta de estudio y principalmente de cuestionamiento de la religión. La religión de Jesús es el centro gravitacional de sus preguntas y a la vez el eje de su primer distanciamiento crítico respecto de Kant. Si bien es cierto que la crítica

hegeliana del pensamiento kantiano se funde primeramente con la crítica a la religión positiva y reviste un carácter fundamentalmente ético, posteriormente dicha crítica asumirá una perspectiva más englobante y se dirigirá a la concepción gnoseológica del pensador de Könisberg. Sin embargo, desde un principio Hegel no deja de reconocer los aportes del pensamiento kantiano en el surgimiento del pensamiento especulativo. Tanto Hegel como Schelling consideran que la revolución copernicana de Kant, que funda la teoría del conocimiento sobre el sujeto y no sobre el objeto, está en el principio de todas sus investigaciones: "Kant lo elucidó todo", escribe Schelling. En una de sus respuestas Hegel va más lejos: "Por el sistema de Kant y su realización suprema espero una revolución en Alemania que partirá de principios que ya tienen lugar y no les hace falta sino ser más universalmente trabajados y aplicados a todo el saber existente"¹.

También la crítica a la sociedad burguesa y la crítica a la filosofía se dan en forma unida. El desarrollo de las ciencias sociales y naturales le imponían a Hegel la superación de una tradición filosófica fundada sobre la ciencia mecanicista del siglo XVIII. La superación de la tradición filosófica fue posible por el nivel de desarrollo alcanzado por las ciencias en la época de Hegel. Particularmente son dos los elementos nuevos, los caracteres generales, que distinguieron el desarrollo de las ciencias de la época y que contribuyeron poderosamente a la elaboración del pensamiento hegeliano: el criterio de que la naturaleza no puede concebirse sin movimiento, el cual es inseparable de la materia, y las ideas de totalidad orgánica y de totalidad de vida². El

desarrollo de las ciencias naturales a fines del siglo XVIII exigía una revisión filosófica radical de los sistemas de Kant y de Fichte por el reconocimiento de una realidad propia de la naturaleza. Schelling tuvo el mérito, si no de realizar esta tarea, por lo menos de mostrar su necesidad.

Hegel escogió, para encarar los problemas políticos, la experiencia más avanzada de su tiempo: la de la Revolución Francesa. Para abordar los problemas económicos recurrió a la experiencia económica más nueva: la de la Revolución Industrial en Inglaterra. Hegel estudia esta experiencia a través de las obras de los pensadores que había elevado esa realidad al más alto grado de elaboración teórica, a través de la obra de los economistas clásicos de Inglaterra, en especial Adam Smith. Hegel elevará a la conciencia filosófica los problemas que planteó el desarrollo de la economía inglesa, tal como lo hizo con los problemas planteados por el desarrollo de la Revolución en Francia³. El gran mérito de Hegel consiste en haber logrado extraer de la economía política inglesa esa idea filosófica fundamental según la cual la sociedad no es un conglomerado de átomos pensantes, sino una comunidad de necesidades y trabajo⁴.

El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel, pues sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la Historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón y que el Estado es la realización de la razón. Estas afirmaciones no son comprensibles mientras la razón sea interpretada como un puro concepto metafísico, ya que la idea hegeliana de la razón ha conservado, aunque de una forma idealista, los esfuerzos materiales de la Revolución Francesa por un orden de vida libre y racional. La deificación de la razón como *être supreme* de Robespierre es la contrapartida de la glorificación de la razón en el sistema de Hegel⁵.

En la ciencia, en la religión, en la política y en la filosofía la carencia es la misma: un nuevo pensamiento que permita relacionar los fenómenos entre sí a fin de que encuentren su verdadero fundamento en un sistema de conocimientos o totalidad objetiva. El mundo de finales del siglo XVIII es un mundo escindido y disperso. De ahí surge la necesidad de la filosofía, de una filosofía que venga a unificar en un todo idéntico. Y este es

el tema definitivo del pensamiento hegeliano: en la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* Hegel ya proclama que “la supresión de la escisión se postula como la tarea formal de la filosofía”⁶; en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* plantea el problema en los mismos términos: tratase de alcanzar la “reconciliación” y esto no es posible “si no se resuelve la escisión”. En adelante, Hegel ya no opondrá a la racionalidad la “positividad” del cristianismo, con lo que éste tiene de histórico, contingente, dado de hecho; se esforzará por integrar en lo racional, como uno de sus momentos constitutivos, el movimiento por el cual lo infinito pasa a lo finito. Cada cosa limitada, finita, deviene entonces una señal, lo “figurativo”, diría Pascal, de lo infinito que lo desborda, pero que lo contiene y lo crea. De esa manera Hegel sella la reconciliación con lo histórico y fragmentario. Hegel acepta el tiempo y con el *su* tiempo, toda la contingencia de los acontecimientos en los cuales trata de descubrir la necesidad interna del despliegue de lo absoluto, “pues la escisión necesaria es un factor de la vida que se modifica por perpetuas oposiciones, y la totalidad sólo es posible en la suprema vitalidad que se restaura allí en el seno de la suprema división”⁷. Para Hegel la misión de la filosofía no es distinta que la de la religión: superar el desgarramiento y la separación. Las últimas páginas de la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, en las cuales Hegel interpreta como “identidad absoluta” la “totalidad absoluta”, definen con claridad este propósito: “La filosofía... merced a la identidad absoluta eleva a la vida los frutos muertos de la escisión y por la razón aglutina en ella los dos términos y, al colocar a ambos de manera igualmente natural, dirige sus esfuerzos hacia la conciencia de esta identidad de lo finito y lo infinito, vale decir, el saber y la verdad”⁸. El problema fundamental de Hegel, traspuesto al lenguaje teológico y especulativo, que será en adelante el suyo, es el del pasaje de una concepción dualista —que opone a Dios y el hombre, el sujeto y el objeto, el individuo y el todo—, a una concepción orgánica, y que convierte a cada uno de los términos antinómicos en los momentos del desarrollo necesario de la Idea⁹.

En sus primeros escritos de Jena, Hegel se plantea la necesidad de la filosofía como la

urgencia de restaurar la unidad de un mundo natural, religioso, político, cultural y científico escindido en constantes contradicciones que son un obstáculo para el logro de la verdad. La conciencia no puede encontrar la verdad filosófica en el mundo de las cosas finitas, limitadas y contrapuestas las unas a las otras. Es menester una filosofía que corresponda a la esencia de la filosofía y que trascienda las limitaciones impuestas por las ciencias particulares y positivas. Hegel siempre consideró a la filosofía, no como una ciencia especial, sino como la forma última del conocimiento humano. Derivaba la necesidad de la filosofía de la necesidad de remediar la pérdida general de la unidad y la libertad. Lo declara explícitamente en la *Diferencia*: “La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía”¹⁰. Mal hubiese hecho Hegel si hubiera buscado esa necesaria unidad en las ciencias particulares, por cuanto ellas eran quienes más propiciaban esa visión fragmentaria de la realidad. Mientras más caía en la cuenta de que las contradicciones eran la forma universal de la realidad, más filosóficas se volvían las discusiones de Hegel: sólo los conceptos más universales podían aprehender las contradicciones, y sólo los últimos principios del conocimiento encerraban los principios para resolverlas¹¹. Esta perspectiva obliga a considerar la filosofía según las dos caras en que está escindida: la letra y su espíritu, y ambas caras inciden en la “forma propia” que tiene la filosofía. Por ello, considerando esta forma propia, Hegel constata sus lugares de procedencia: por una parte “la originalidad viviente del espíritu”, y por otra “la forma particular que tiene la escisión”¹². Ambos lugares de extracción, constituyen las dos caras de un mismo fenómeno histórico de “escisión”. El espíritu actúa frente a esta disociación restableciendo y configurando nuevamente la armonía desgarrada. La otra cara se encuentra previamente dada al espíritu sin que él pueda evitarlo, *en la formación social de la época*¹³: “Escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía y en cuanto formación (*Bildung*) de la época, el aspecto no-libre, dado de la figura”¹⁴.

Es importante destacar que Hegel hace coincidir esa “escisión” con un desgarramiento de la

armonía del espíritu y con la situación filosófica inicial que escapa a su libertad y está vertida en la formación de cada época.

*En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. Pero, al mismo tiempo, la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones*¹⁵.

Recordemos que el primer concepto que Hegel sometió a la reinterpretación dialéctica fue el de razón. Kant había hecho la distinción básica entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*). Hegel dio a ambos conceptos un nuevo significado y los convirtió en el punto de partida de su método. Para él, la distinción entre entendimiento y razón es la misma que entre sentido común y pensamiento especulativo, entre reflexión no dialéctica y conocimiento dialéctico. Las operaciones del entendimiento producen el tipo de pensamiento corriente que prevalece tanto en la vida cotidiana como en las ciencias particulares. El mundo es visto como una multitud de cosas determinadas, demarcadas unas de otras. Cada cosa es una entidad distinta y delimitada que está relacionada como tal con otras entidades igualmente delimitadas. Los conceptos que se desarrollan a partir de estos comienzos, y los juicios que se elaboran con estos conceptos, implican y tratan con cosas aisladas y las relaciones fijas entre dichas cosas. Las determinaciones del individuo se excluyen unas a otras como si fueran átomos o mónadas. Una no es la otra y nunca puede convertirse en la otra. Naturalmente, las cosas cambian, como también sus propiedades, pero cuando esto sucede, una propiedad o determinación desaparece y otra toma su lugar. Hegel llama finita (*das Endliche*) a la unidad así aislada y delimitada¹⁶.

El entendimiento, pues, concibe un mundo de entidades finitas gobernado por el principio de la identidad y de la oposición. Cada cosa es idéntica a sí misma y no a otra cosa, y en virtud de su identidad es opuesta a todas las demás cosas. Puede relacionarse y combinarse con ellas de muchas maneras, pero nunca pierde su propia identidad y nunca se convierte en otra cosa que en sí misma. Las operaciones del entendimiento dividen así al mundo en innumerables polaridades y

Hegel utiliza la expresión “reflexión aislada” (*isolierte Reflexion*) para caracterizar la manera cómo el entendimiento forma y conecta sus conceptos polares.

Hegel denomina “entendimiento” (*Verstand*) a la “fuerza que limita”, o sea, que delimita y circunscribe en una edificación todos los elementos que median entre el hombre y el Absoluto. Abandonado a su propia dinámica, el entendimiento se pierde en un desarrollo indefinido de diversidades¹⁷, con lo cual queda aprisionado en una única alternativa: “producirse a sí mismo indefinidamente” en tanto fija y circunscribe oposiciones, o “burlarse de sí mismo” en tanto rechaza tales oposiciones. Mientras el movimiento del entendimiento se desplaza como proceso inmanente de “oposición”, su ámbito propio es “lo finito”.

La formación de épocas diferentes ha planteado tales opuestos “en diversas formas”:

Tales oposiciones, que debían pasar por productos de la razón y como algo absoluto, la formación de las distintas épocas las ha presentado bajo diferentes formas, y el entendimiento se ha afanado con ellas. Los opuestos, que fueron relevantes bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., y aun bajo otras modalidades en esferas más restringidas, en las cuales se concentraban los intereses humanos, con el avance de la formación han pasado a la forma de contraposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, hablando en conceptos generales, a la contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta¹⁸.

Este texto plantea un análisis histórico de la necesidad de la filosofía y de su época. Hegel advierte que la filosofía se ha estancado en esta forma “reflexiva” que absolutiza la oposición a través de esos conceptos absolutos de subjetividad y objetividad. Esa será su crítica a la Ilustración francesa en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*¹⁹. También en su Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel plantea una crítica similar a la teología especulativa de la Ilustración. Tanto ha absolutizado esta corriente la contraposición, y por lo tanto lo finito, que cualquier contenido de la religión le parece insoportable:

Cualquier contenido le aparece a esta orientación negativa un oscurecimiento del espíritu, en tanto que ella

sólo quiere permanecer en la noche que ella llama Ilustración, y ahí debe considerar ciertamente como hostil el rayo de luz del conocimiento²⁰.

Esta misma imagen de la noche se encuentra en la *Diferencia* para designar el trasfondo de todas esas finitudes en las que se mueve y opera el entendimiento:

Pues cada ser que el entendimiento produce es algo determinado, y lo determinado tiene ante sí y tras sí algo indeterminado, y la diversidad del ser yace entre dos noches, sin apoyo; descansa en la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y termina en la nada. El sentido propio del entendimiento puede dejar subsistir, disociados uno al lado del otro, la oposición de lo determinado y lo indeterminado, de la finitud y la infinitud impuesta, y consolidar el ser frente al no-ser que le es igualmente necesario. Como su esencia tiende a una determinación exhaustiva, pero lo determinado por él está limitado inmediatamente por algo indeterminado, su actividad de poner y determinar nunca cumple su tarea; en el hecho del poner y del determinar mismo hay un no-poner y algo indeterminado, así que siempre queda la tarea misma de poner y determinar²¹.

Este constante dar vueltas en el vacío del entendimiento abandonado a su propia dinámica, queda eternizado en la “filosofía reflexiva”. Esta escisión, que el movimiento del entendimiento sólo fija y limita más y más, torna inquieta la vida humana que puja por liberarse de esta prisión de lo finito:

Cuanto más firme y espléndido es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida, que está presa en aquél como una parte, por salir de allí en busca de la libertad. Cuando aparece como razón en la lejanía, simultáneamente es aniquilada la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar es referida a lo absoluto y con ello concebida y puesta al propio tiempo como mero fenómeno; desaparece la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones²².

Estas son las circunstancias de las que surge la necesidad de la filosofía:

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía²³.

Ahora bien, ese endurecimiento hasta la absolutización de las oposiciones es compañero inevitable de una ampliación de la formación de una época, pues entonces la cultura se torna más compleja y las circunscripciones se multiplican y ramifican:

Cuanto más avanza la formación, cuanto más variado se hace el desarrollo de las exteriorizaciones de la vida, en el cual puede entrelazarse la escisión, mayor llega a ser el poder de ésta, más firme su consagración climática, y los esfuerzos de la vida por gestar de nuevo su propia armonía devienen más extraños al todo de la formación y más insignificantes²⁴.

Únicamente la operación propia de la razón, es decir: *la especulación*, es capaz de satisfacer esta necesidad de la vida humana:

Superar los opuestos así consolidados es el único interés de la razón; este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema. Pero la razón se opone al fijar absoluto de la escisión por medio del entendimiento, y ello tanto más cuanto que los mismos opuestos absolutos se han originado desde la razón²⁵.

Así como la escisión es un factor inevitable de la vida, también lo es la necesidad de la filosofía. Pero Hegel enfatiza, contra la posición de Reinhold, que esta necesidad no es *un supuesto previo* de la filosofía sino su inicio mismo. Las últimas páginas de la *Diferencia* reanudan la crítica a Reinhold, centradas en este punto importantísimo. Hegel recalca una vez más, con toda energía, que el cuestionamiento de la historia no tiene el sentido de buscar la mejor información con miras a una “fundamentación” de la realidad del conocimiento a través del análisis. Porque la *filosofía reflexiva* se empantana en esta actividad del entendimiento –sustituyendo con ella la actividad de la razón (*Vernunft*)–, su trabajo queda marcado por un destino similar al del tapiz tejido por Penélope: lo que el entendimiento pone, lo reduce inevitablemente a la nada en el momento siguiente. El movimiento del entendimiento

abandonado a su propia dinámica, está incapacitado para llegar al centro medular de la filosofía, allí donde ella se fundamenta a sí misma, sin necesitar de “informaciones” que la fundamenten y apuntalen “desde fuera”²⁶.

Hegel escribe en esas páginas finales de la *Diferencia*:

Si la filosofía como un todo se fundamenta en sí misma y fundamenta también en sí misma la realidad de los conocimientos según su forma y según su contenido, por el contrario el fundamentar y el profundizar, en su empeño por confirmar y analizar y encontrar el porqué, el en tanto que, el entonces y en la medida que, ni salen de sí mismos ni entran tampoco en la filosofía²⁷.

Este aferrarse al trabajo analítico de circunscripción de finitudes, propio del entendimiento, rehusando pasar al ámbito propiamente especulativo de la razón, corresponde a una “angustia de precipitarse en el saber”²⁸. Ya en las primeras páginas de la *Diferencia*, Hegel había diagnosticado la situación de quien se asoma a los diversos sistemas filosóficos esparcidos en la historia sin ver más que “opiniones”. Su conclusión: “Esta curiosidad no ha llegado a conocer que hay verdad”²⁹.

Hegel no se contenta con diagnosticar como síntoma de su época esa usurpación hecha por el entendimiento del modo operativo de la razón. Puesto que el entendimiento no puede salir del ámbito de la oposición, sólo le queda imitar a la razón, elevando esa oposición al nivel de conceptos absolutos de subjetividad y objetividad. Hegel va más allá en su intento. Trata de entender cómo, por medio de qué proceso, ha llegado su época a esa situación. Es así como plantea una *pugna interna* entre el entendimiento y la razón, pero no pone en la mira de su consideración los alcances significativos e implicaciones inherentes a esa pugna en sí. Sólo le interesa hacer lugar a la *especulación* dentro del quehacer histórico-cultural de su época³⁰.

La pugna del entendimiento contra la razón se inicia, según Hegel, como una reacción contra el “sentimiento de su falta de contenido interno, contra el temor secreto que aqueja al estado de limitación”³¹. Antes observamos que Hegel le da el nombre de “angustia” a dicho sentimiento del entendimiento ante el territorio de la médula esencial de la filosofía. En vez de dar el

salto especulativo, más allá de todo lo finito y limitado, el entendimiento se limita a imitar la razón:

El entendimiento imita la razón en el poner absoluto, y mediante esta forma misma se da la apariencia de la razón, aunque los elementos puestos son en sí contrapuestos y, por tanto, finitos; esto lo obtiene con tanta mayor apariencia cuanto que transforma el negar racional fijándolo en un producto³².

El entendimiento llega a escindir el proceso cultural de las relaciones vivientes colocando la cultura “junto a ellas, o viceversa, y, puesto que el entendimiento ha llegado a estar seguro de sí, ambos aspectos se desarrollan yuxtapuestos hasta alcanzar una cierta calma, dado que se aíslan en ámbitos totalmente separados, y para cada uno de ellos no tiene ningún significado lo que le sucede al otro”³³.

Hegel atribuye esta pugna también al hecho de que la escisión se siente atacada³⁴, mientras el reino del entendimiento no haya alcanzado el poder que le permita sustentarse frente a la razón. Mientras no logre ese estatuto el entendimiento se volverá “con odio e ira”³⁵ contra la razón. Hegel ejemplifica esta pugna de la siguiente manera:

Así, como suele decirse de la virtud que el mayor testigo de su realidad es la apariencia que la hipocresía toma de ella, igualmente el entendimiento no puede defenderse de la razón y contra el sentimiento de su falta de contenido interno, contra el temor secreto que aqueja al estado de limitación, procura acreditarse con una apariencia de razón, encubriendo así sus particularidades. El desprecio de la razón no se muestra del modo más intenso por el hecho de que ella sea libremente desdeñada y denostada, sino por el hecho de que el estado de limitación se precia de su señoría sobre la filosofía y de su amistad con ella³⁶.

Antes de llegar a esta agresividad expresa y declarada, se encuentra la operación intelectual en el estado corriente y cotidiano del “sentido común”. Para el sentido común la labor de la razón, o sea: la especulación, sólo suscita incompreensión. Sus propósitos no abarcan la relación viviente de su conciencia hacia la “totalidad absoluta”³⁷, esta relación permanece inexpresada en su interioridad.

Por eso la especulación comprende bien el sentido común, pero el sentido común no comprende el hacer de la especulación. La especulación reconoce como realidad del conocimiento sólo el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en la conocida referencia a lo absoluto³⁸.

A diferencia del entendimiento, la razón está movida por la necesidad de “restaurar la totalidad”. ¿Cómo lograr esto? Primero, dice Hegel, minando la falsa seguridad que procuran las percepciones y manipulaciones del entendimiento. El punto de vista del sentido común es el de la “indiferencia” y la “seguridad”, la “indiferencia en la seguridad”. La satisfacción con la realidad tal como aparece y la aceptación de sus relaciones fijas y estables hace al hombre indiferente a las aún no realizadas potencialidades que no están “dadas” con la misma certeza y estabilidad de los objetos de los sentidos. El sentido común confunde la apariencia accidental de las cosas con su esencia, y persiste en creer que hay una identidad inmediata de esencia y existencia³⁹.

Mientras que el sentido común y el entendimiento perciben entidades aisladas que se mantienen opuestas unas a otras, la razón aprehende “la identidad de los opuestos”. No produce la identidad por medio de un proceso que conecte y conlleve los opuestos, sino que los transforma de modo que dejen de existir como opuestos, aunque su contenido queda preservado en una forma de ser más alta y real. El proceso de la unificación de los opuestos afecta a toda la realidad y sólo termina cuando la razón ha “organizado” el todo de modo que “cada parte existe sólo en relación con el todo”, y “en cuanto parte que tiene fuera de sí otras, es algo limitado y sólo es mediante las otras; aislada en cuanto limitación es deficiente, tiene sentido y significado sólo mediante su conexión con el todo”⁴⁰.

La forma de la realidad que aparece inmediatamente no es, pues, la realidad última. El sistema de cosas aisladas y en oposición, producido por las operaciones del entendimiento, tiene que ser reconocido por lo que es: una forma “mala” de la realidad, un dominio de las limitaciones y de la esclavitud. El “reino de la libertad”, que es la meta inherente de la razón, no puede ser alcanzado, como creían Kant y

Fichte, oponiendo el sujeto al mundo objetivo, ni atribuyendo a la persona autónoma toda la libertad de que carece el mundo exterior, y dejado este último como el dominio de la ciega necesidad. En la realidad última no puede haber ningún aislamiento entre el sujeto libre y el mundo objetivo; este antagonismo tiene que ser resuelto, junto con todos los demás creados por el entendimiento⁴¹.

Únicamente la totalidad de los conceptos y cogniciones de la razón representan lo absoluto. Por lo tanto, la razón sólo se nos presenta plenamente bajo la forma de una "organización de proposiciones e instituciones" omnicompreensiva, es decir, como "sistema". En sus primeros escritos explícitamente filosóficos Hegel recalca intencionalmente la función negativa de la razón, la destrucción del mundo seguro y fijo del sentido común y del entendimiento. Se refiere al absoluto como la "noche" o la "nada" para contrastarlo con los objetos claramente definidos de la vida cotidiana. La razón significa la "absoluta aniquilación" del mundo del sentido común, pues, como ya dijimos, la lucha contra el sentido común es el comienzo del pensamiento especulativo y la pérdida de la seguridad cotidiana es el origen de la filosofía⁴².

Lo que Hegel llama pensamiento especulativo es, en realidad, su primera exposición del método dialéctico. La relación entre pensamiento dialéctico (razón) y reflexión aisladora (entendimiento) está claramente definida. La primera crítica e invalida las oposiciones fijas creadas por el segundo. Mina la "seguridad" del sentido común y demuestra que "lo que el sentido común considera como inmediatamente cierto para él al mismo tiempo no es nada para la filosofía"⁴³. El primer criterio de la razón es, pues, la desconfianza con respecto a la autoridad del hecho. Tal desconfianza es el escepticismo real que Hegel designa como "la porción libre" de toda verdadera filosofía.

Con el surgimiento del concepto de especulación como operación de la razón en el pensamiento hegeliano se ponen las bases de lo que habría de ser el mayor sistema filosófico del siglo XIX, forjado al calor de las más profundas controversias de principios de dicho siglo. La especulación, surgida al calor de la amistad de Hegel con su

compañero Schelling, pronto encontraría novedades y cada vez más profundas aplicaciones, gracias a lo cual continuaría siendo uno de los rasgos esenciales del método dialéctico de Hegel⁴⁴. Ese concepto que aparece por primera vez en su obra la *Diferencia* en 1801, todavía mantiene plena vigencia en la *Ciencia de la lógica* de 1812-1816, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817, en la *Filosofía del derecho* de 1821, e incluso en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de 1831, año de su muerte en Berlín.

Notas

1. R. Garaudy. *Dieu est mort*. París: Presses Universitaires de France, 1970, p. 115.
2. R. Garaudy. *Op. cit.*, p. 165.
3. R. Garaudy. *Op. cit.*, p. 55.
4. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, pp. 482, 518.
5. H. Marcuse. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, p. 11.
6. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 22.
7. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 21.
8. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. .
9. R. Garaudy. *Op. cit.*, p. 107.
10. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 22.
11. H. Marcuse. *Op. cit.*, p. 41.
12. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 20.
13. A. Edwards, "Hegel: su idea de filosofía en 1801", *Revista de Filosofía*, Vol. XVIII, N°1, diciembre 1980, p. 47.
14. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 20.
15. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 20.
16. H. Marcuse, *Op. cit.*, p. 49.
17. *Ibidem*.
18. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 21.
19. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 20, p. 312-313.
20. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 16, p. 40.
21. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 26.
22. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 20.
23. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 22.
24. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 22.
25. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 21.
26. A. Edwards. *Op. cit.*, p. 51.
27. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 122.
28. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p.
29. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 16.
30. A. Edwards. *Op. cit.*, p. 52.
31. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 23.
32. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 21.
33. G.W.F. Hegel. *Op. cit.*, Bd. 2, p. 23.

