

## AMOR, VIDA, FORMACIÓN: TRAS LA HUELLA DEL ESPÍRITU HEGELIANO

José Santos Herceg. Universität Konstanz

**Resumen:** Mediante el análisis de una serie de conceptos es posible mostrar la manera en que Hegel evoluciona en su intento por solucionar el problema de las dicotomías ya presente en sus escritos de juventud. Comenzando por el concepto de «amor» —tomado de su relación con Hölderlin— Hegel se moverá hacia la idea de «vida», para llegar, finalmente, reformulando lo que entiende por «especulación», a la concepción de «espíritu». A través del presente trabajo se busca aclarar este concepto cúlmine en tanto que, de acuerdo con el pensamiento mismo de Hegel, se explica mediante sus antecesores al contenerlos como momento de su desarrollo.

**Abstract:** Through the analysis of a group of concepts it is possible to show Hegel's evolution in his attempt to give a solution to the problem of dichotomy, already present in his «early texts». Beginning with the concept of «love» —which comes from his relationship with Hölderlin—, Hegel comes to the idea of «life». Later he reformulates the concept of «speculation» and finds the conception of «spirit». This work attempts to explain this culminating concept, while in accord with Hegel's own thought, it explains itself through its predecessors, because they are part of it as a moment of its development.

En el gimnasio de Stuttgart, donde Hegel cursó sus primeros años, el estudio de los clásicos griegos se encuentra mezclado con el espíritu de la Ilustración<sup>1</sup>. Hegel admiraba profundamente de los griegos la armoniosa unificación de todas las esferas esenciales de la experiencia personal desde la perspectiva de la sociedad política. Esta admiración constituye el eje fundamental de lo que se ha llamado el «ideal de juventud», que compartirá años más tarde con sus compañeros y amigos en el seminario de Tübingen<sup>2</sup>. Ellos recibirán la Revolución Francesa con gran entusiasmo: ven en ésta un renacimiento de la polis antigua. El Hegel de entonces ya estaría imbuido del espíritu de la Ilustración y de su optimismo en el poder de la razón. De la mano de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton, la razón se había erigido en el camino mediante el cual es alcanzada la verdad. Kant viene a dar cumbre y límite al movimiento ilustrado: la razón debía darse a sí misma su ley<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ya W. Dilthey, en su trabajo *Hegel y el idealismo*, F.C.E., México, 1978, puso de manifiesto esta doble influencia en los orígenes del pensamiento hegeliano.

<sup>2</sup> Sobre este tema del ideal de juventud hay un muy buen desarrollo en el primer apartado del libro de B. Bourgeois llamado *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.

<sup>3</sup> O. Pöggeler en el artículo «*Werke und Wirkung*» aparecido en el libro *Hegel*, Freiburg/München, 1977, señala: «Aquello que en el tiempo de Hegel movió los corazones de los estudiantes, fue la irrupción de la revolución francesa y junto a ella la revolución del modo de pensar en Alemania, para la cual el nombre de Kant está en primer lugar (Cf.p.11).

«Hegel apareció en Frankfurt como kantiano convencido»<sup>4</sup>, inscribiéndose así dentro de la tradición de la filosofía ilustrada. Habría de experimentar, sin embargo, un vuelco brusco durante su estadía en Frankfurt<sup>5</sup>. El reencuentro con Hölderlin, su amigo de juventud, parece estar en la base de este cambio. Henrich deja claro que el poeta lo «determinó a distanciarse de su propio kantismo (...)»<sup>6</sup>. Por su parte, Pöggeler adhiere a esta idea señalando: «En tanto que Hegel ingresa a la experiencia de Hölderlin, tuvo que desechar el moralismo y kantismo de su trabajo en Berna y volver a articular sus preguntas»<sup>7</sup>.

La razón conduce invariablemente a divisiones y contradicciones; las antinomias de la razón pura desarrolladas por Kant son la prueba más evidente de ello. La Ilustración, al proclamar la razón como universal, independiente y autónoma, produce una dicotomización y ruptura de la vida humana. El contacto con Hölderlin provoca que Hegel caiga en la cuenta de que el «ideal de juventud», que aún estaba vivo en él, no era pensable desde la perspectiva del universo kantiano; la política griega es unión y no simple conexión entre hombres<sup>8</sup>. «En la ciudad antigua el sujeto se reencuentra totalmente en la sustancia presente de su patria: “Catón llenaba todo el ámbito de su patria, y ésta colmaba toda el alma de Catón”»<sup>9</sup>. Para hacer posible el «ideal de juventud», el problema de la dicotomía debía ser solucionado.

### 1. *Amor-ser*

Hegel lleva a cabo un primer intento de reunificación a través del concepto de «amor», de inspiración hölderliana. El poeta había captado el caminar entre opuestos propio del hombre de su tiempo y, en la búsqueda de una solución feliz al conflicto, llegó, en el marco de la «filosofía de la unificación», a concebir una teoría filosófica simple que se caracterizaba por poner lo bello y el amor como centro de unificación de las contradicciones. El contacto con Hölderlin «determinó a [Hegel] a tomar por pensamiento supremo de una vida libre el “amor” como “unión”»<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> D. Henrich, «Hegel y Hölderlin», en: *Hegel en su Contexto*, Monte Avila Editores, Caracas, 1990, p.20. K. Düsing ya lo había constatado en su artículo «Jugendschriften» publicado en el libro *Hegel*, Freiburg/München 1977, donde señala que «Hegel comenzó su camino filosófico dependiendo de la filosofía práctica de Kant» (p.30).

<sup>5</sup> En lo relativo a este vuelco y la relación de Hegel con Hölderlin remito al excelente artículo de D. Henrich «Hegel y Hölderlin» en el libro *Hegel en su contexto*, Monte Avila Editores, Caracas, 1990.

<sup>6</sup> D. Henrich, op.cit. p.23.

<sup>7</sup> O. Pöggeler, op. cit. p.14.

<sup>8</sup> Este tópico y manera de entender la vida en la polis griega seguirá presente al momento de escribir la *Fenomenología*, pese a que ya no le parecerá repetible. Ver «El mundo ético», en la primera parte del Espíritu (FEN:262-283).

<sup>9</sup> B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972, p.34.

<sup>10</sup> D. Henrich, op. cit., p.23.

En los fragmentos «Religión y Amor»<sup>11</sup>, escritos entre 1797 y 1798 (EJ: 239), y en los esbozos sobre el «Espíritu del Cristianismo» de 1798-1800 (EJ :287), Hegel intenta llevar a cabo una unificación basada tanto en el ideal estético griego como en el amor cristiano. En esto pervive un claro rastro del contacto antes aludido con Hölderlin. Pese a esto, sin embargo, el ideal griego se le va desdibujando poco a poco como posibilidad real y repetible. A la vez, se enfriaba la ardorosa bienvenida con que recibiría la Revolución Francesa. Eso lo lleva a intentar un juicio menos duro que el que hiciera en «La positividad de la religión cristiana» (1795-1796) respecto de la iglesia católica. Hegel descubre en el amor encarnado por Jesús un principio unificador.

Este «amor», en tanto que dimensión afectiva y sensible, corre el riesgo, no obstante, de transformarse en un mero sentimiento subjetivo y provisorio. «El amor mismo, sin embargo, no es aún naturaleza completa; en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad» (EJ:344). Por ello, Hegel exige una plenificación o cumplimiento del amor. Esto que llama «pléroma», y que en cuanto plenificación del amor encarna lo religioso, está constituido por el amor y la reflexión unidos. «Pronto se le volvió también a él un poder unificador que enlaza de tal manera a la naturaleza y la libertad, al sujeto y al objeto, que cada uno sigue siendo lo que es y, sin embargo, entra en insuperable unidad con el otro»<sup>12</sup>.

Esta nueva unidad, no obstante, no puede ser aprehendida con el entendimiento. Ya en esta época Hegel concibe el entendimiento como un conocimiento esencialmente separador; establece límites entre el sujeto y el objeto conocido. El amor y la religión deben ser, sin embargo, tematizados desde la perspectiva de los contrapuestos que unifican. Lo esencial para Hegel será que se mantengan estas contraposiciones y junto con ello sean superadas.

Siguiendo nuevamente al poeta, Hegel utilizará el concepto de «ser» para referirse, tal como lo hiciera su amigo, a la «unión interior». A través del sentido copulativo del ser se pone de manifiesto un sentido unitivo. En el fragmento «Crear y ser» Hegel señala que: «Unificación y ser son sinónimos; en cada ocasión la cópula “es” expresa la unificación del sujeto y del predicado: un ser» (EJ:244). Esta unificación supone, de acuerdo con lo que se señala en el mismo fragmento, que lo antagónico sólo puede ser conocido como tal si ya está unificado; la oposición presupone la unificación. La

---

<sup>11</sup> Para citar y referir los textos de Hegel traducidos al Español serán utilizadas las abreviaturas consignadas después de cada título: *Escritos de Juventud* (EJ), F.C.E., 1984. (Ed. Introd. y notas J. M. Ripalda); *Propedéutica filosófica Teoría del derecho, de moral y de la religión (1810)* (Prop), Universidad Autónoma de México, México, 1984. (Prólogo, trad. y notas de Laura Mues de Schrenk); *Lecciones sobre historia de la filosofía* (LHF), F.C.E., México, 1985. (Trad. de Wenseslao Roses); *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (Dif), Alianza Universidad, Madrid, 1989. (Trad. de Juan Antonio Rodríguez Tours); *Lección de filosofía de la historia* (LFH), Alianza Universidad, Madrid, 1989 (Prólogo de Ortega y Gasset y trad. de José Gaos); *Fenomenología del Espíritu* (FEN), F.C.E., México, 1991. (Trad. de Wenseslao Roses).

<sup>12</sup> D. Henrich, op. cit., p.23.

unificación, por lo tanto, es un *deber ser* cuyo *ser* no puede probarse, sólo puede ser creído (cf. EJ:244); es incognoscible para el entendimiento. La única forma de acceder a este saber es como creencia religiosa. De aquí la importancia radical de la religión en esta etapa del pensamiento hegeliano, pese a que a fines de 1800 la relación entre filosofía y religión, que hacía culminar a la primera en la segunda, se invierte radicalmente. Ahora, sin embargo, «creer» es la manera en que Hegel representa la actividad unificadora del ser.

## 2. Vida

El concepto de «vida» surge muy temprano en el pensamiento de Hegel. En los *Escritos de juventud* aparece continuamente con diferentes sentidos<sup>13</sup>. Las acepciones con que se le encuentra son múltiples y variadas, aunque en un principio aún no adquiere un lugar central. La utiliza como antónimo de muerte; con un sentido de «vida interior», de «modo de vida»; como sinónimo de movimiento, de subsistencia, de cotidianeidad, de mundaneidad (EJ:285), de proceso o devenir (EJ:285), de concordancia, de unificación (EJ:271); para referirse a los animales; como antecedente de la eticidad (EJ:258); para denominar aquello que eternamente se desarrolla y procrea (EJ:264).

A partir del concepto de «amor» comienza a perfilarse en Frankfurt, entremezclado con el concepto de «espíritu», un concepto técnico de «vida», en tanto que unificación de contrapuestos. De esta comprensión hegeliana del «amor» como concepto fundamental de su reflexión, brotó sin fisuras el sistema. El tema del «amor» fue sustituido (...) por la más rica estructura de la «vida» y, posteriormente, por la del Espíritu<sup>14</sup>. Hegel utilizará estos conceptos con la intención de mostrar la identidad de esencia entre Dios y el hombre —espíritu infinito y espíritu finito respectivamente—. En el fragmento del «Espíritu del cristianismo» señala que «lo singular, lo limitado en cuanto opuesto, muerto, es al mismo tiempo una rama del árbol infinito de la vida» (EJ:349). La relación entre el hombre y Dios sólo puede ser entendida desde la perspectiva de este concepto de vida.

«La idea de Dios, por más que se la sublime, conserva siempre el principio judío de la oposición del pensamiento frente a la realidad, de lo racional frente a lo sensible; el desgarramiento de la vida, de una conexión petrificada entre el mundo y Dios, conexión que se puede concebir solamente como *vínculo viviente*» (EJ:350).

---

<sup>13</sup> En la gran mayoría de los textos editados por Ripalda en el Fondo de Cultura Económica, la aparición del concepto de «vida» es realmente impresionante; de hecho, casi no hay página en que no se le mencione.

<sup>14</sup> D. Henrich, op. cit. p.23.

Hegel enrostra a la tradición judía el principio de la separación entre sujeto y objeto, entre lo racional y lo sensible, entre Dios y el mundo. La única manera que se le presenta, en este momento, de superar esta dicotomización, es pensar los opuestos como unidad por medio de un vínculo cuya característica esencial es la de ser viviente. Aquí ya está planteado el dilema que constituirá el centro del problema hegeliano en la *Fenomenología del Espíritu*: «todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*» (FEN:15). Se encuentra en este fragmento un intento de solución, de superación de las oposiciones, desde la perspectiva de este nuevo concepto de vida.

De la misma forma, al dilucidar la relación entre Dios y Jesús, entre el padre y su hijo, Hegel acudirá nuevamente al concepto de vida. Para referirse a esta relación utilizará expresiones como «relación de vivientes entre vivientes», «una vida igual», «modificaciones de la misma vida» (EJ:350). El Hijo de Dios es la misma esencia de su Padre, comparten una misma vida, y, sin embargo, cada uno es algo particular, vida individual. «La afirmación de que la totalidad es diferente de sus partes es válida únicamente para los objetos, para lo *muerto*; en lo *viviente*, en cambio, una parte del mismo es igualmente “lo Uno”, es la misma unidad que la totalidad» (EJ:350). Hegel utilizará la metáfora de la pertenencia de un individuo a una comunidad y la de la relación entre las ramas y el árbol para graficar la unidad esencial de lo viviente, para mostrar la relación entre Dios y su hijo. «Lo que es contradictorio en el reino de lo muerto no lo es en el reino de la vida» (EJ:350).

Hegel se refiere a esta unidad esencial entre Dios y su hijo utilizando también el concepto de «Espíritu». De la misma manera en que la vida los une, en tanto que ambos son espíritu no permanecen separados. «Entre espíritu y espíritu, no existe ese abismo de la objetividad; uno es para el otro, uno y distinto solamente mientras no lo conoce» (EJ:354).

Jesús, sin embargo, no sólo es hijo de Dios, sino que también se llama a sí mismo «hijo del hombre». Desde esta perspectiva, en Él se unifican Dios y el ser humano; Él es unión de lo finito y lo infinito. La manera de concebir esta unión requiere de distinciones que el mismo Hegel se detiene a explicar. «El hijo de Dios es también el hijo del hombre; la conexión entre lo finito y lo infinito es, naturalmente, un misterio sagrado, porque esta *conexión es la vida misma*; la reflexión, que separa la vida, puede distinguir en ella lo finito de lo infinito y solamente la limitación (...). Fuera de la reflexión, en la verdad, esta [separación y oposición] no tiene lugar» (EJ:351).

Esta distinción entre una reflexión que divide y no es capaz de alcanzar la unidad de lo viviente y un «más allá» de esa reflexión, está en la base de lo que posteriormente constituirá la diferencia entre conocimiento reflexivo y especulativo. En este momento, sin embargo, Hegel está haciendo referencia a la *fe* como único modo de captar esta unión de la vida, sin la separación esencial de la reflexión. «La esencia de Jesús, es decir su relación con Dios como de un hijo con su padre, se puede concebir solamente a través de la *fe*» (EJ:354).

La misma manera de entender la reflexión la encontramos en los «Fragmentos de sistema» de 1800. En estos textos la vida finita es definida como una multiplicidad de individuos y organizaciones separadas y opuestas a otros individuos y organizaciones con los que se relaciona. La vida infinita, por su parte, es una unidad absoluta, y en tanto que infinita contiene la finita.

«Puesto que entonces la vida, como infinitud de los vivientes, o como infinitud de configuraciones, es, por tanto, en cuanto naturaleza, algo infinitamente finito, algo ilimitadamente limitado, y puesto que esta unificación y separación entre lo finito y lo infinito está *dentro* de la naturaleza, ésta, en sí misma, no es vida, sino una vida que ha sido tratada por la reflexión, una vida fijada por la reflexión» (EJ:402).

Unidad finita e infinita no pueden ser vistas simplemente como opuestas. Esto sería permanecer en el ámbito de la reflexión. Contraponerlas es hacer de lo infinito algo limitado y, por lo tanto, finito. La vida infinita se constituye de esta manera en un fundamento de unidad que se caracteriza por su dinamismo. A la vida infinita concebida de esta manera Hegel la llama «Espíritu»: «Se puede llamar “espíritu” a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que “espíritu” es la unión concordante, *viviente* de lo múltiple» (EJ:401). Lo que parece estar detrás de este concepto de espíritu es la idea de una totalidad viviente constituida por una multiplicidad de individuos.

«El espíritu es una ley que vivifica en unión con lo múltiple que, entonces, es una multiplicidad vivificada. Si el hombre pone esta multiplicidad vivificada como una cantidad de muchas [entidades] y simultáneamente la pone en conexión con lo viviente, entonces estas vidas particulares se convierten en órganos y el todo infinito se convierte en una totalidad de la vida» (EJ:401).

La vida, no obstante, no puede ser concebida como una simple unificación, en cuanto que pone en relación los contrapuestos. Al interior de este concepto debe pervivir, junto a esta unificación esencial, la oposición. La vida no es concebida como simple unión dentro de la cual se pierde, se diluye la diferencia. Además de ser esencialmente relación, es oposición; de hecho, es la unión de la relación y la oposición. «La vida es la unión de la unión y la no unión (...), unión de la síntesis y la antítesis» (EJ:401).

Esta manera de entender la vida evidentemente supera la reflexión, con lo que la religión pasa a ser, entonces, la conciencia de esta unidad: «la elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito (puesto que éstos son productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es religión» (EJ:402). En la religión la condición propia del viviente particular de ser sólo una parte se supera; en ella la vida limitada se eleva a lo infinito en tanto que

ambas son vida.

La filosofía o la reflexión cumplirá el papel de introducir a la religión, en tanto que pone de manifiesto los límites del saber y muestra la necesidad de trascenderlo. La filosofía, por lo tanto, conduce y culmina en la religión. «La filosofía tiene que señalar la finitud de todo lo finito (...). Tiene que descubrir sobre todas las ilusiones que se originan en su propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito» (EJ:402).

### 3. Especulación

A fines de 1800 Hegel cambiará radicalmente esta manera de entender la relación entre filosofía y religión. En la reelaboración del manuscrito sobre la «positividad en la religión cristiana» ya hay indicios de que se invierte la relación entre estas disciplinas. (cf.EJ:426). En el libro sobre *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* este vuelco queda definitivamente manifestado. En este texto aparece claramente expresada su idea de «especulación»: un conocimiento racional superior a la reflexión que es guiado por la razón y hace de la filosofía un conocimiento científico del absoluto. La elevación de lo finito a lo infinito deja de ser, por lo tanto, tarea de la religión y pasa a ser el esfuerzo de la razón. La especulación es un saber esencialmente unificador que supera toda forma de finitud.

Ya en el «Fragmento sobre el espíritu del cristianismo», escrito un año antes, había claros rastros de esta nueva forma de conocimiento. Allí Hegel acude al Evangelio de San Juan para mostrar de qué manera, al hablar de Dios, se destruye definitivamente la estructura del juicio, aunque su forma siga siendo la misma.

«Entre los Evangelistas es Juan quien habla más de lo divino y de su conexión con Jesús. Sin embargo, la cultura judía, tan pobre en relaciones espirituales, lo obligó al empleo de conexiones objetivas, de un idioma de realidades para expresar los contenidos más espirituales» (EJ:347).

Juan se ve obligado, a juicio de Hegel, a forzar lo espiritual, a imponerle una forma que lo limita y constriñe. Utiliza metáforas para expresar sus emociones: pero con esto, por decirlo así, mete lo espiritual en un traje que no le queda.

Al comenzar su Evangelio, sin embargo, se encuentran una serie de proposiciones afirmativas donde parece encontrarse un lenguaje más apropiado para referirse a Dios: «En el principio era el verbo; el verbo estaba en Dios y Dios era el verbo; en él estaba la vida». Para Hegel, «la apariencia de que estas proposiciones sean juicios es engañosa» (EJ:348). Los predicados de los juicios son conceptos universales; los de estas proposiciones, por su parte, son algo existente, viviente. Entre el Verbo y Dios no hay la oposición propia de un sujeto particular y un predicado universal, sino que ambos constituyen una unidad originaria (en el principio). De esta manera se disuelve la estructura del juicio cuando se trata de lo divino o del Absoluto.

Esta intuición recibe un desarrollo más sistemático al inicio del libro sobre la *Diferencia*. Allí, al poner en relación comparativa los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, Hegel toma partido por el segundo. Comienza a concebir la filosofía como un conocimiento racional del absoluto. Para esto lleva a cabo una determinación nueva del concepto de «especulación».

La filosofía, a su juicio, se encuentra en un «estado de necesidad». La conciencia del hombre está escindida, separada del absoluto, por lo que se ve limitada a pensarlo al modo del entendimiento. «La escisión es la fuente del estado de necesidad de la filosofía» (Dif.:12). Las antiguas oposiciones entre materia y forma, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., adquieren ahora la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, que en general se pueden designar como oposiciones entre la absoluta subjetividad y la absoluta objetividad. Se ve claramente aquí un desarrollo de lo que en un comienzo Hegel ya había constatado luego de su encuentro con Hölderlin en Frankfurt. «Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía» (Dif.:14).

Frente a esta constatación, la tarea de la filosofía será la de restablecer la totalidad perdida: vivificar la relación entre contrapuestos. «Poner el ser en el no-ser: como devenir; la escisión de lo Absoluto: como aparición fenoménica; lo finito en lo infinito: como vida» (Dif.:16). En este intento será gravitante la relación entre entendimiento y razón, entre reflexión y especulación. La lucha entre ambas potencias y la dilucidación de su adecuada articulación decidirá sobre la manera de superar el estado de necesidad.

Hegel distingue dos lados constitutivos de la especulación o «saber trascendental». Por una parte, se refiere a un lado negativo constituido por lo que se denomina reflexión y, por otra parte, a un lado positivo denominado «intuición trascendental». Juntos constituyen la especulación. «El saber especulativo tiene que ser concebido como identidad de reflexión e intuición» (Dif.:31).

La reflexión independiente, al ocuparse del absoluto, no puede acercarse a él más que mediante contradicciones. Ella pone la diferencia entre sujeto y objeto. Se plantea como tarea la unificación de los contrapuestos, pero no le es posible cumplirla nunca. Como se puede ver, el conocimiento reflexivo parece conservar la función que veíamos en los «Esbozos de sistema» de poner en evidencia el límite del conocimiento abstracto. Esta vez, sin embargo, la reflexión es el lado negativo del conocimiento del absoluto que ya no requiere de la religión para verificarse.

«La reflexión, en tanto que razón, tiene referencia al absoluto, y sólo es razón a través de dicha referencia; la reflexión, en esta medida, se aniquila a sí misma, y también a todo ser y a todo lo limitado, en tanto lo refiere a lo Absoluto; pero, a la vez, mediante su referencia a lo absoluto, lo limitado tiene consistencia» (Dif.:17).

La reflexión debe referir al Absoluto; en esa medida es razón y se constituye en saber. Así destruye su obra: «por esto no existe otra verdad que la reflexión aislada, del pensar puro, que la de la aniquilación de aquella» (Dif.:20). El Absoluto en tanto que identidad se verá, sin embargo, desde la perspectiva de la reflexión, sólo como una síntesis de contrapuestos, identidades relativas. Se trata de la antinomias kantianas que Hegel hace suyas, aunque en un sentido diferente al de su creador, es decir, otorgándoles un sentido positivo. Estos contrapuestos son los que harán posible llegar a la captación de la identidad absoluta: ésta no puede ser entendida más que a partir de lo absolutamente contrapuesto<sup>15</sup>.

«La razón se expone como fuerza del absoluto negativo, y por ente como absoluto negar y, a la vez, como fuerza del poner de la totalidad contrapuesta subjetiva y objetiva. De golpe la razón eleva al entendimiento sobre sí mismo y lo empuja hacia un todo de la misma especie; lo seduce a producir la totalidad objetiva» (Dif.:17).

La intuición trascendental, por su parte, constituye el lado positivo del saber. Al interior del saber filosófico lo intuido es, a la vez, la actividad de la inteligencia y de la naturaleza, de la conciencia y de lo carente de conciencia. Lo intuido pertenece al mismo tiempo tanto al ámbito de lo real como al de lo ideal. La reflexión, por ende, se inserta al interior de la intuición como uno de sus momentos: lo ideal. La intuición trascendental y el saber trascendental son para Hegel lo mismo: «la especulación es intuición» (Dif.:31). Lo único que los distingue en tanto que expresiones, es que denotan un acento diferente, por lo real o lo ideal.

La reflexión, por lo tanto, pone los contrapuestos como antinómicos. Para alcanzar la síntesis se requiere, entonces, de la intuición. «El saber especulativo tiene que ser concebido como identidad de reflexión e intuición» (Dif.:31).

«Cuando la razón se reconoce como absoluta, con ello la filosofía se inicia donde termina ese modo de proceder propio de la reflexión: con la identidad de la idea y del ser; la razón no postula uno de ellos; los pone inmediatamente junto a la absolutidad y la absolutidad de la razón no es otra cosa que la identidad de lo uno y lo otro» (Dif.:32).

Hasta Hegel, la filosofía ha sido guiada por el entendimiento cuyo límite mostró Kant; la razón guiará ahora a la especulación. Resuenan las famosas palabras con que se abre la *Fenomenología del Espíritu*: «No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transformación hacia una nueva época» (FEN:12). Este niño que ve la luz por primera vez cambiando la faz del mundo es el

---

<sup>15</sup> Sobre este punto recaerá el centro de la crítica que Hegel dirige a Fichte en este escrito y de aquí se desprenderá la razón por la cual adopte la posición de Schelling.

sistema hegeliano. Como de acuerdo con sus mismas palabras lo fundamental es que se muestre la identidad adecuada entre ser y pensar, sustancia y sujeto, la especulación, de acuerdo como él la entiende, constituye la brusca irrupción de «la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo» (FEN:12).

Hegel caracteriza, en el Prólogo de la *Fenomenología*, el saber especulativo en contraposición con un saber reflexivo abstracto. La manera adecuada de entender la proposición, en tanto que unificación de sujeto y predicado mediante la cópula, está en la base de esta distinción<sup>16</sup>.

El conocimiento abstracto se maneja con proposiciones cuyo carácter es el de poseer sujetos fijos, sustanciales, y el predicado se les agrega accidentalmente. Se trata del clásico esquema sustancia-accidente en que el accidente posee mayor extensión (se aplica a más casos), pero el sujeto posee más comprensión. Entre sujeto y predicado hay una separación, son dos realidades distintas e independientes unidas por la cópula. Esta proposición, y el tipo de conocimiento que le es propio, no es adecuado para la filosofía. «Allí falta la carne y la sangre y no hay más que huesos (...) se prescinde de la esencia *viva* de la cosa» (FEN:35).

El conocimiento especulativo rompe con este esquema rígido. «La naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia entre sujeto y predicado aparece destruida por la proposición especulativa» (FEN:41). La estructura formal de la proposición sigue siendo la misma, pero ahora con un sentido completamente diverso. La proposición especulativa posee un sujeto móvil, vivo. Su esencia es estar en devenir, en proceso; se transforma, se modifica en el proceso de enunciación.

«En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo. Aquí, el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su *devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones» (FEN:40).

La esencia del sujeto se desenvuelve, se explicita en el predicado. El predicado, desde esta perspectiva, se constituye en la expresión de la verdad del sujeto. «El contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla» (FEN:41). En este proceso de predicación, sin embargo, el sujeto no permanece inmóvil. «El sujeto ha pasado a ser predicado, y por ello superado así» (FEN:41). Cambia al momento de exteriorizarse en el predicado, se transforma, superándose de esta manera la primera predicación. Los predicados pasan a ser lo decisivo; a partir de ellos va cambiando el sujeto. Junto

---

<sup>16</sup> Sobre la «Proposición especulativa» en el prólogo de la *Fenomenología* remito a la traducción y comentario que Félix Duque lleva a cabo de los párrafos 57-66 de esta obra en su texto llamado «Propuesta de lectura de la proposición especulativa de Hegel», Ediciones Juan Granica, 1990.

con esto, sin embargo, en virtud de que expresan la esencia del sujeto, se produce una necesaria identidad entre sujeto y predicado. No obstante, «la identidad del sujeto y del predicado no debe destruir la diferencia entre ellos (...) sino que su unidad debe brotar como una armonía» (FEN:41).

«La *proposición* debe expresar lo que es lo verdadero, pero ello es, esencialmente sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí» (FEN:43).

#### 4. Formación

«Formación» es el concepto que se ha escogido generalmente en español para traducir el término «Bildung» desde el alemán<sup>17</sup>. Se trata de uno de los conceptos clave durante el siglo XVII<sup>18</sup>. A Hegel, por su puesto, no le es posible mantenerse al margen, sino que, de acuerdo con su manera de entender la reflexión filosófica, en esto también se hace hijo de su tiempo. De esta manera, el concepto de formación se encarna profundamente en su pensamiento.

La palabra alemana «Bildung» pertenece a la familia de conceptos que nacen del verbo «bilden». Los diferentes sentidos de este verbo pueden agruparse en cuatro categorías. «bilden» significa, en primer lugar, formar, modelar, representar. En segundo lugar, se refiere al hecho de crear, producir, dar a luz. «bilden» es, además, al ser usado en reflexivo (sich bilden) «tomar forma», «desarrollarse». Por último, el sentido más concreto es el de «educar»

El sustantivo «Bildung» parece referirse en primer lugar a este último sentido. «Bildung» puede ser traducido, por lo tanto, como «educación». Este no es, sin embargo, el único sentido del concepto. En su interior están presentes, también, los otros significados de «forma», «representación», «producción». Interesante es que «Bildung» contiene, además, el sentido de «tomar forma», de «desarrollarse», proveniente del verbo «bilden» usado en reflexivo. En este último sentido el concepto de «Bildung» se relaciona con la idea de «proceso», «desarrollo»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Respecto de la traducción del término alemán *Bildung* es necesario aclarar que también es posible, y de hecho hay algunos autores que lo prefieren, traducirlo directamente por «cultura», sin embargo, con ello se pierde el sentido dinámico esencial del concepto.

<sup>18</sup> Podría parecer exagerada una afirmación como la de Gadamer en el sentido de que este concepto «fue sin duda el más grande pensamiento del siglo XVIII» (Gadamer, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, p.37), sin embargo, esto demuestra que, efectivamente, era un concepto central en aquella época.

<sup>19</sup> Sobre los conceptos de «bilden» y «Bildung» remito a los siguientes textos: J. y W. Gimm, *Deutsches Wörterbuch*, Verlag von S. Hirsel, Leipzig, 1860, pp. 8-24; F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1989, pp.84-85; Duden, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, Dudenverlag, Mannheim, pp.531-534; und Brockhaus *Warig Deutsches*

Ya en los primeros escritos teológicos juveniles de Hegel se encuentran rastros inequívocos de la presencia embrionaria de este concepto. Haciéndose eco de una idea que está en el ambiente, echa mano de ella y, en un primer momento, simplemente la utiliza. Lo encontramos allí tanto como sinónimo de educación (cf. EJ:75, 86), de desarrollo (cf. EJ:78,103) como de cultura o forma de vida (cf. EJ:267).

En la *Fenomenología del Espíritu*, sin embargo, el concepto adquiere un uso técnico explícito. Esta obra, de hecho, puede clasificarse junto a lo que se llamó *Bildungsroman* o novelas de formación. El *W. Meister* y el *Heinrich von Offerdingen* de Goethe y Novalis respectivamente, son los paradigmas de novelas de este tipo que se encuentran en auge en la época en que se escribe la *Fenomenología*<sup>20</sup>. Hegel, sin embargo, no fue el primero en intentar la empresa de dar a este estilo literario un carácter filosófico. Tanto Fichte como Schelling habían probado antes la posibilidad de desarrollar una historia de la conciencia. Fichte había hablado de una historia pragmática de la conciencia en su obra *Fundamentación de la filosofía de la ciencia en su conjunto* de 1794, con la idea de mostrar la generación del yo en tanto que identificación de sujeto y objeto. Schelling, por su parte, en su *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, critica y retoma la idea de Fichte. En ninguno está presente, sin embargo, un desarrollo como el que Hegel alcanzará en su obra.

En la *Fenomenología* el concepto aparece por primera vez, considerando el orden de redacción de la obra<sup>21</sup>, en la «Introducción». Aquí Hegel ya parece ser consciente de la importancia del término y toma la precaución de destacarlo. Lo subraya, con lo que pone el acento de la frase en el concepto de formación. «La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada<sup>22</sup> de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia» (FEN:54). Por un lado se está haciendo referencia al total del camino, al resultado, al final de la educación, a la «historia completa». Por otro lado, pervive el sentido evolutivo propio del concepto en tanto que se habla de un proceso, de un desarrollo,

Wörterbuch, de. por Gerhard Wahrig, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980, pp.686-689.

<sup>20</sup> Respecto de que la *Fenomenología* sea una novela de formación, ver entre otros: Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p.14 y Kaufmann, W., *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p.153.

<sup>21</sup> Es importante recordar que el «Prólogo» es lo último que Hegel escribe. La redacción de la obra parece comenzar por la Introducción, que debe recordarse, no tenía ese nombre en un comienzo (Cf. W. Bonsiepen, «Einleitung zur Hegels Phänomenologie des Geistes», *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. XVII-XXIV).

<sup>22</sup> El traductor ha escogido en este pasaje la palabra «desarrollada» para traducir el adjetivo «ausführliche» desde el alemán. Más adecuado es, sin embargo, usar en este punto el concepto «detallada» o «completa» para mantener el sentido de la frase original. La «ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtsein» se traduciría entonces como la «historia completa (o detallada) de la formación de la conciencia».

de una «serie de configuraciones» que la conciencia debe recorrer camino hacia la ciencia.

Luego de la mención antes aludida en la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel vuelve sobre la formación en la sección Autoconciencia. Aquí comienza a vislumbrarse con más claridad la importancia y los matices de sentido del concepto analizado. Al interior de la figura del amo y el esclavo o señor y siervo, en su fase final, existe un grupo de párrafos que, cerrando la figura, se refieren a lo que allí lleva el nombre de «formación cultural». El temor y la formación harán posible la inversión dialéctica; convertirán al esclavo en amo. «En la formación, el ser para sí deviene como su *propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella en y para sí» (FEN:120).

La manera en que Hegel caracteriza la formación en este pasaje está estrechamente relacionada con el concepto de trabajo. Será este trabajo el que permita a la conciencia servil ser autoconsciente. «El trabajo (...) es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*» (FEN:120). Al contrario de la relación del amo con las cosas, que las niega definitivamente, las apetece y las goza, el esclavo mantiene el lado objetivo; las cosas subsisten, su negación no es absoluta. La manera de relacionarse negativamente respecto del objeto por parte del esclavo es formarlo. La acción formativa une, como término medio, los extremos independientes del siervo y el objeto. Así, el objeto permanece y refleja a la conciencia; en ella el esclavo se intuye como sí mismo.

Esta manera de entender la formación es lo que posteriormente en la *Propedéutica de Nuremberg* se llamará «formación práctica» (Prop.:63-68). En esta obra, la formación o cultivo, junto con la subsistencia física, son impuestas como deberes del ser humano frente a sí mismo. En general, se caracteriza la formación como un «elevar su individualidad hacia su naturaleza universal» (Prop.:63). El hombre, como constata Hegel, tiene una doble esencia: individual y universal. Ambas esencias se encuentran en el hombre separadas por lo que «no es por naturaleza lo que *debería ser*» (Prop.:63). La función de la formación será la de hacer corresponder ambos aspectos. La individualidad se identifica con la animalidad, el ser natural y la universalidad con la mente o ser racional.

Hegel distingue en esta obra dos formas de formación o cultura: teórica y práctica. La formación práctica, al igual que la del esclavo en la autoconciencia, se refiere al desarrollo de una actividad formadora. Esta vez, sin embargo, la naturaleza formada será el lado natural del propio hombre. El hombre, desde esta perspectiva, no niega absolutamente su naturaleza, sino que la asume y amaestra transformándola en naturaleza cultivada o formada. «Cuando la he hecho completamente mía, para mí, soy libre en ella» (Prop.:67). Formación, en este sentido, se relaciona directamente con la idea de educación.

Cuando un hombre posee una profesión u ocupación, en tanto que es parte de la obra del todo, se eleva a lo universal como colaborador. «Es cierto que la ocupación o profesión es una esfera individual y limitada; sin embargo, constituye un

eslabón necesario del todo, y es a la vez también *en sí mismo un todo*» (Prop.:67).

En la misma obra, además, Hegel se refiere a una «formación teórica». «A la *cultura* (formación) *teórica* pertenece, además de la multiplicidad de los conocimientos y de la generalidad de los puntos de vista, un sentido para la independencia de los objetos, sin que se mezcle un interés subjetivo» (Prop.:65). Este tipo de formación atañe al mundo interior. Se refiere básicamente a la elevación a la generalidad mediante el acceso a una comunidad social de conocimientos: interés general. Este tipo de formación permite al hombre trascenderse, ir más allá de lo que sabe y experimentar directamente. En términos de Gadamer, se trata de «reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar»<sup>23</sup>. Se verifica un acenso a la universalidad seguido de un necesario retorno. La formación teórica da cuenta particularmente del sentido histórico del concepto: se muestra como un proceso cuyo origen está en el pasado (idiomas, costumbres, etc.) y que se encuentra constantemente en camino.

En la segunda parte de la sección Espíritu, llamada «El mundo extrañado de sí; la cultura (formación)», reaparece el concepto al interior de la *Fenomenología*.. En la exposición están presentes, de otra manera, los aspectos teórico y práctico de la formación que antes analizamos. Una primera aproximación al concepto de formación o cultura que se maneja aquí se encuentra ya en el título mismo del capítulo: se trata de un espíritu que se encuentra extrañado de sí mismo. La formación o cultura (*Bildung*), la enajenación (*Entäusserung*) y el extrañamiento (*Entfremdung*) estarán en la base de todo el desarrollo<sup>24</sup> del texto. Será el extrañamiento de la personalidad lo que de origen al mundo real en tanto que se manifiesta en un obrar y un devenir. Se trata de la antes llamada formación práctica, de la formación cultural del esclavo. De esta manera, la conciencia constituye la sustancia, la cultura. «La sustancia es, de este modo, *espíritu, unidad* autoconsciente del sí mismo y de la esencia; pero ambos tienen también la significación del extrañamiento el uno con respecto al otro» (FEN:287).

El espíritu es la esencia de la sustancia en tanto que su extrañamiento la constituye. El extrañamiento, sin embargo, se duplica, con lo que la sustancia y la conciencia se extrañan mutuamente. Se produce la curiosa situación de que la conciencia, por un lado, reconoce y respeta la libertad de la realidad objetiva y, por otro, no son más que una misma esencia. La realidad de ambos, de autoconciencia y mundo, depende de la efectividad del extrañamiento. «La autoconciencia sólo es algo, sólo tiene *realidad* en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y ésta su universalidad es su validez y su realidad» (FEN:290). La formación del mundo en tanto que exteriorización de la personalidad de la autoconciencia, en tanto que enajenación, junto con darle realidad, le otorga un acenso a la universalidad del todo:

<sup>23</sup> H.G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988, p.43.

<sup>24</sup> La íntima relación entre estos conceptos ha sido puesta en evidencia por J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p.349-356 y reafirmada por R. Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), Barcelona, 1994, p.251.

«La existencia de este mundo, lo mismo que la realidad de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento en que esta personalidad suya se enajena, haciendo surgir con ello su mundo y comportándose frente a éste como frente a un mundo extraño y como si de ahora en adelante tuviera que apoderarse de él» (FEN:291-292).

La personalidad, en tanto que enajenación, en cuanto que obra y movimiento, ha dado origen a un mundo frente al cual debe comportarse como lo extraño. La autoconciencia debe intentar apoderarse de este mundo cuya esencia es: «cierto de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia tiende a apoderarse de él; y adquiere este poder sobre él por medio de la cultura» (FEN:291). Desde esta perspectiva, formación es ponerse en consonancia con la realidad: una realidad que es formación.

«El movimiento de lo que es consiste, de un aparte, en devenir él mismo otro, convirtiéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica como determinabilidad» (FEN:35-36).

## 5. *Espíritu*

El espíritu es «este *movimiento* que consiste en devenir él mismo un otro, es decir, objeto de sí mismo y superar este ser otro» (FEN:26). En las *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel se refiere al espíritu como «algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo como objeto» (LFH :62). No hay distinción alguna entre sujeto y objeto al interior del devenir propio del espíritu. Su esencia es el movimiento, la actividad.

«El espíritu se ha mostrado (...) como *este movimiento* del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella misma y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido» (FEN:470).

El espíritu permanece siempre igual a sí mismo pese a su enajenación: pone lo en sí y para sí como uno de sus momentos y retorna a su sí mismo. El espíritu es verdadero sujeto y a la vez es el ponerse a sí mismo, el enajenarse, duplicarse y devenir otro de sí mismo: objeto. «El que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*» (FEN:19).

Este todo, sin embargo, se presenta como verdad, como resultado, sólo al final del desarrollo. De la misma manera que el embrión es en sí el ser humano completo y, pese a ello, no lo es aún para sí, con lo que necesita de su desarrollo, el espíritu requiere de formación. «La formación (...) vista bajo el ángulo del espíritu universal como sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión» (FEN:22).

El movimiento, tanto desde la perspectiva de la formación como del conocimiento especulativo, es el concepto esencial que parece determinar la adecuada comprensión del espíritu. «[El espíritu] es en sí el movimiento que es el conocer —la transformación de aquel en sí en el para sí, de la sustancia en el sujeto» (FEN:469). Este movimiento del sujeto al predicado y de vuelta, o de la conciencia al mundo y de regreso sin interrupción, en tanto que esencia del espíritu, parece estar en la base de la completa dilucidación del reto hegeliano: «Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino *también y en la misma medida como sujeto* » (FEN:12).

Este «también y en la misma medida» —identidad de la identidad y la no identidad, unión de la unión y la no-unión— sólo se comprende cabalmente desde la perspectiva del movimiento, del desarrollo. «Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y que tiene por comienzo su término como fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y su fin» (FEN:16).

El encuentro de Hegel con el pensamiento de Aristóteles parece estar en el centro de esta gran intuición. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel sostiene que «el momento fundamental de la filosofía aristotélica consiste en que la energía del pensamiento y lo pensado objetivo sean una y la misma cosa» (LHF:265). A juicio de Hegel, Aristóteles habría caracterizado lo absoluto como unidad en la diferencia de sujeto y predicado; identidad y a la vez mantención de la diferencia entre sujeto y predicado. «Su principio ha de buscarse en una unidad que es actividad, movimiento, repulsión y, en la distinción, algo idéntico a sí mismo» (LHF:266). A esta efectividad del pensamiento, Aristóteles la llama «vida» y la identifica con la esencia divina.

«Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto»<sup>25</sup>.

En el concepto de «vida» se encuentra una manera adecuada de tematizar el movimiento, el desarrollo propio del absoluto que lo hace ser sujeto y sustancia conservando sus diferencias. La verdad es el camino, el desarrollo. Hegel aclara sin lugar a dudas que la sustancia es sujeto verdadero, pero solamente en cuanto que movimiento. «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente esencia que se completa mediante el desarrollo» (FEN:16). Este dinamismo es lo que distingue la proposición abstracta de la especulativa (cf.FEN:18).

El automovimiento del sujeto que se hace sustancia para volver a ser sujeto; su autodesarrollo y autorealización es lo que se expresa con el concepto de «vida». Hegel la llama, al finalizar la sección conciencia, «infinitud». Con esto la caracteriza como «inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo». Luego, al comenzar el

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990, p. 624-625.

desarrollo de las figuras de la autoconciencia señala que la vida es «el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento» (FEN:111). De esta manera, la relación entre los opuestos es entendida a partir de un todo que es el desarrollo de la relación misma: la vida, en tanto que oposición de vivientes y unidad orgánica de cada uno de ellos, sólo puede ser concebida como un universal inmanente al proceso de los vivientes. «En este sentido es correcto llamar “espíritu” a una vida que no es individual y que sin embargo posee la constitución del sujeto, ya que descansa únicamente sobre sí misma y suscita por sí misma un saber de sí»<sup>26</sup>.

El concepto de vida debía llevar necesariamente al de espíritu, fenómeno que ya estaba presente en los fragmentos de sistema de 1800. «Se puede llamar “espíritu” a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que “espíritu” es la unión concordante, viviente de lo múltiple» (EJ:401). Es posible comprender la manera en que el concepto más amplio de «espíritu» supera, en el sentido más hegeliano —niega y mantiene<sup>27</sup>—, al de «vida».

«El espíritu es una ley que vivifica en unión con lo múltiple que, entonces, es una multiplicidad vivificada. Si el hombre pone esta multiplicidad vivificada como una cantidad de muchas [entidades] y simultáneamente la pone en conexión con lo viviente, entonces estas vidas particulares se convierten en órganos y el todo infinito se convierte en una totalidad de la vida» (EJ:401).

Al comenzar la *Fenomenología*, Hegel señala que «el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y su religión» (FEN:19). Con esto, el reto hegeliano de que la sustancia sea también sujeto tiene su dilucidación final en el concepto de «espíritu». Este espíritu, sin embargo, debe ser entendido esencialmente como proceso, como devenir, como movimiento. El espíritu en tanto que, como se ha mostrado, es formación y desarrollo de la proposición especulativa, sigue siendo también «vida».

\* \* \*

---

<sup>26</sup> D. Henrich, op. cit., p31.

<sup>27</sup> «Aufhebung» es el concepto hegeliano que se ha traducido generalmente como «superar» con los dos sentido arriba aludidos. Al respecto, el mismo Hegel aclara casi al comienzo de la *Fenomenología*: «La superación (Aufhebung) presenta su verdadera doble significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un negar y un mantener» (FEN:72).