

No se trata simplemente de expresar ideas interesantes con ocasión de unas palabras sugerentes de Hegel. Esto es muy lícito pero algo distinto es apresurar un concepto. Que Hegel contenga una multitud abrumadora de ideas felices con las que se puede iluminar su propio pensamiento, doctrinas ajenas y, especialmente, la historia –la vivida por él y la que no vivió– es tan obvio que no necesita ser subrayado. Las contribuciones de Cerezo, Paredes, Ripalda, entre otros, nos ofrecen ejemplos de este modo de enfocar un pensamiento que no se da, de una sola vez, en su integridad sino que se matiza en el desarrollo un poco fluctuante de Hegel.

Esto nos lleva a una cuestión muy presente en el volumen que comentamos: la tensión entre lo absoluto, el saber absoluto y la estrecha vinculación con la historia real que alimenta y condiciona a la filosofía. Varios colaboradores aluden a ella. A todos los estudiosos de Hegel les gustaría, nos gustaría, conocer qué pasó en la mente de Hegel desde el final de *La Fenomenología* hasta la redacción de las líneas finales de su manuscrito sobre la “religión consumada”. En el primer lugar, Hegel expresaba que la historia y la ciencia del saber que se manifiesta, lograban una historia comprendida. En el segundo, en cambio, la filosofía se despreocupa de cómo puede irle al mundo (cfr. *Vorl. Phil. Rel.*, 3; 96-7. Hamburg, 1984).

José María Artola

HEGEL, G. W. F.: *Fe y Saber (o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, 166 pp. Traducción, introducción, notas, bibliografía, glosario y cuadro cronológico a cargo de Vicente Serrano.

Nos encontramos ante el inusual acontecimiento de la traducción de una obra de Hegel al castellano, que corresponde a la época histórica y filosófica anterior a la *Fenomenología del Espíritu* y que contribuyendo a su unidad argumental, reúne los elementos que más tarde, en sus obras sistemáticas, aparecerán manifiestamente. Esta edición crítica recogerá el puente entre los Escritos de Juventud y la época de madurez que muestran una posición más estable como propuesta y sistema filosófico. Tanto la minuciosa traducción como cada una de las notas marginales reflejan el “buen hacer” del traductor por una obra relegada a interpretaciones espiritualistas pseudohegelianas. No obstante, la recuperación de aspectos del sistema de Hegel que aparecen reflejados en el resto de su obra, delatan una “voluntad de sistema” que desde su juventud vislumbró (profética o conscientemente) aquellos temas que “recursivamente” han ido apareciendo, no sólo en sus obras, sino en toda la filosofía posterior denominada “contemporánea”: la *historia* y su sentido, la *estructura del saber*, la *muerte de Dios...*, pero sobre todo la *continuidad* o el problema de la escisión entre subjetividad y objetividad y su aplicación a una realidad construida como cultura en su sentido ilustrado.

Esta nueva edición de *Fe y saber* acoge tanto la voluntad del traductor por inser-

tarnos, desde su interesante y extensa *Introducción*, al problema que mencionamos, como la claridad con que queda reflejado en los tres autores analizados por Hegel: Kant, Jacobi y Fichte. En ella se realiza una breve síntesis de la filosofía de Hegel y el Idealismo alemán centrándose, sobre todo, en aquellos problemas que se ubican en las obras de los filósofos analizados como *filosofías de la subjetividad*, usando este adjetivo como principio de escisión frente a su propia propuesta.

De modo que el punto de partida consiste en una sencilla pregunta aplicada a estos autores al mismo tiempo: ¿Qué es *saber* y *creer* en ellos? O si la reducimos a su sentido originario consistiría en qué función desempeña la *creencia* dentro del marco genérico del saber como absoluto. Ubicándonos perfectamente en la temática que más le interesó a Hegel y que corresponde con su cuestionamiento radical por el que no hay separación entre sujeto y objeto, ni mucho menos entre conocimiento y realidad como *saber* de esta. He aquí al absoluto en su forma real, lo más apegado a la tierra posible.

Crítica a las tres filosofías como análisis del contenido de la modernidad

En cuanto a su articulación, la breve obra de *Fe y saber* se estructura en cuatro partes; una *introducción* y el desarrollo de las tres filosofías por separado, cada una en un capítulo.

Kant aparece en primer lugar y es tratado con un respeto casi reverencial, resaltando sólo los elementos más significativos de su posición filosófica que contribuyen, al mismo tiempo, a la fe y al saber como son: la *unidad sintética de la apercepción*, auténtico constructo empírico-trascendental que como estructura que reúne en torno a sí lo que se denomina el Yo, debe acompañar *necesariamente* nuestras representaciones. Junto con esta unidad aparece una visión tan acertada como contemporánea de la *imaginación productiva*, auténtico germen de la creatividad y puente unificador de todas las facultades (voluntad y entendimiento subordinadas), emitiendo una valía que autores como Heidegger desarrollaron en el siglo XX en tratados muy *hegelianos* como son *La pregunta por la cosa* y *Kant y el problema de la metafísica*.

Parece ya curiosa la inusual extensión que Jacobi experimenta dentro del libro, breve como decimos, pero que casi constituye un tercio de él. De modo que el primer achaque a la filosofía de Jacobi es su mal entendido Spinozismo o tendencia según la cual, este autor aplica “erróneamente” los aspectos que, tan importantes como significativos, han supuesto para la filosofía moderna Spinoza y su sistema. Lo que en Kant era respeto y cierta crítica a la irremediable división que provocan los *juicios* (*Urteilen*), sean estos *sintéticos a priori* o *reflexionantes*, da paso a una devastadora salida de tono de la propuesta de Jacobi, que postula una atenuencia estricta a lo empírico como filosofía de lo real, pero que al mismo tiempo, construye un principio que se encuentra fuera de lo empírico y que sirve de puente trascendental para una realidad limitada. Esto es, confunde abiertamente fundamento con principio causal, y extralimita todo sentido posterior adjetivado por Hegel como “mera charlatanería”.

En Fichte el caso es muy distinto, su punto de partida se encuentra en el Yo, como reunión y unidad de la totalidad de la experiencia. Como en Kant, este Yo es transido de representaciones, aunque en este caso se atenga formalmente a la *Unidad de Acción* que se despliega por medio de la reflexión de una negatividad y una positividad (yo y no-yo). De modo que el principio de acción es reflejo *en sí*, y su orientación consiste en la posición real que ejerce frente al mundo. Como vemos, la escisión es clara, por un lado el propio yo se escinde en *sí mismo* y su *contrario*, y por el otro, se aplica efectivamente a una realidad, proyectándose desde su posición lógica.

No obstante, el filósofo que se menciona constantemente y que aparece como “convidado de piedra” es el propio Spinoza, el cual, tratado injustamente por la historia de la filosofía es rescatado por Hegel en su tratado sobre *Fe y saber*, asentando una propuesta coherente que retoma el sistema articulado y complejo de una realidad en donde todas las determinaciones son “negaciones”, y estas a la vez, conectan los distintos elementos dotándolos de sentido interno y externo. Esto es, no quedará ningún resquicio de realidad sin que sea sometido a retorno. Veremos cómo.

Los intereses fundamentales de Hegel: el retorno

El problema que presentan los tres filósofos (a la vez) consiste en que no realizan un retorno, aunque reflexionen, así que conservar la reciprocidad e integrar en un sistema toda aquella realidad que se origina y retorna, esto es, en una construcción circular y que ubique al absoluto como estructura primera de la subjetividad, dinámica, creativa, en movimiento, serán las primeras propuestas hegelianas para su proyecto de filosofía como continuo sin escisión. Ese absoluto no será resultado más que cuando devenga una figura concreta o “momento” en el que, una vez ejercida la síntesis (la mediación), el *espíritu* se identifique con él.

Suprimirá entonces la “*creatio ex nihilo*” y todas aquellas teorías sustancialistas que propugnan un vacío sin entidad. Más al contrario su vacío (nada) posee una entidad que se denomina *posibilidad*. Esta conexión con todos los elementos de lo que se articula como *sistema*, unifican aquello que es múltiple, la realidad de la experiencia, aunque la reubican dentro de la *posibilidad de la necesidad*, esto es, al mismo tiempo propone un despliegue que tenga en cuenta la necesidad del *en sí* (sustancia) y su posibilidad interna o negatividad (*para sí*), auténtico motor de la acción. Sin reflejos, sin escisiones, sin duplicidad de la conciencia. El absoluto contiene, en cuanto espíritu, a la subjetividad y a la objetividad como momentos de un proceso continuo de circularidad, de retorno al *absoluto* mismo, al espíritu en la cosa.

Aclaremos de una vez que este espíritu no significa un antagonista de la materia, en cuanto que ésta sea la esencialidad en él. Tan sólo espíritu; *Geist* será la mediación efectiva de lo negativo *en la cosa*, posibilidad de su despliegue en cuanto tensión interna y posición frente a las otras determinaciones: el plexo de la realidad o experiencia.

Determinaciones del absoluto: la cultura

El planteamiento de las tres filosofías analizadas contrasta abiertamente con la posición propia de Hegel que, como hemos visto, achaca a cada una de ellas elementos que contribuyen a la escisión. Pero, de entre todos ellos ¿cuál es el más determinante?

Las tres pierden la “oportunidad” que les ofrece el absoluto para ubicarse en la realidad, en la misma cosa, de pertenecer a su constitución, ya que ella es sólo estructura y posibilidad. Así Kant, sobre todo Jacobi y Fichte lanzan al absoluto fuera de la realidad y lo presentan como un mero mecanismo de aplicación en ésta, como un principio lógico desustancializado y finalmente vacío. De modo que no sirve efectivamente para nada, ya que no ejerce de mediador, ni de tránsito, ni de locuaz donante de sentido. Este principio que manejan los tres filósofos es *mera unidad lógica y trascendental*, que es como decirnos: “un círculo cuadrado”. De entre todos Kant fue el que, por su potencia mental, y por su genial prospectiva vislumbró en la imaginación productiva esa unidad que, creativa y estructuralmente constituye (aunque no se diera cuenta completamente de ello), el sentido de la praxis y puente para el resto de su sistema de Juicios.

En toda la introducción que Vicente Serrano realiza se señala, por tanto, frente a ese mecanismo, que la cultura que proponen resulta, como evidentemente podemos comprobar en la actualidad, escindida y carente de unidad en su aplicación. Pero antes de asentarnos en ella, veamos qué tipo de consecuencias conlleva la ubicación de una cultura en el sistema de la realidad.

La tendencia cultural que supuso la Ilustración, para los tres filósofos de referencia, fue una construcción que articulaba la máxima racionalidad y complejidad en cuanto a su estructura, al mismo tiempo que, una lucha contra los elementos de dogmatismo y superstición imperantes en los sistemas filosóficos y políticos de la época. Pero cuál fue el resultado final; la misma escisión contra la que comenzaron luchando. Ya que ésta se impuso en los sistemas tratando de ejercer de puente entre una realidad que no podía ser explicada empíricamente, como mero trasunto de mecanismo causal (al modo de los empiristas inglesas), ni tampoco como mera trascendentalidad separada de la realidad. Por tanto: ¿dónde residirá el puente entre las dos?¹

Hegel busca el *anhelo* (*Sehnsucht*)² que consiste en una superación de la mera contingencia de la realidad, y la facticidad de la experiencia, por medio de la inserción del espíritu en la estructura del saber. Y aquí es en donde reside la ubicación del título de la obra: *Fe y saber*. Este anhelo es la tensión principal en la que toda filosofía “seria” posibilita un espacio para el saber, frente a la separación y la *huida* hacia lo meta-empírico. Esta huida lanza el fundamento hacia lo suprasensible manteniendo

¹ Cfr. en especial la *Introducción* de Vicente Serrano, y el apartado “Fe y Saber”, pp. 27-31.

² Véase en especial la *nota 18*, p. 55 de la traducción, que resalto debido a la sensibilidad del traductor por añadir y aclarar términos importantes para la comprensión de los conceptos hegelianos, siempre oscuros.

do el problema del que se partía: una lucha contra la superstición. Así pues, el resultado consiste en un *eudemonismo* separador que ubica al bien en lo suprasensible y nos deja a la realidad sin sentido, vacía, sin mediación.

La reflexión de la cultura ilustrada pone su momento fundacional, como lo hará Fichte, en lo objetivo ejerciéndose ya una separación efectiva entre ese momento y el subjetivo de la conciencia³.

Todos estos elementos presentan un retorno imposible, ya que la realidad se encuentra en constante tránsito (*Übergang*) por el que la objetividad se construye como medio para la superación de un estrato subjetivo proyectado empíricamente.

A esto Hegel le denominará la *carencia* de una realidad que no es mantenida por sí misma, que no posee su principio dentro de ella, sino que recurre a tretas lógicas para su sustento y desarrollo. La acción objetiva será sólo una manifestación del carácter aplicado del principio lógico sin identidad, salvo la construida “ad hoc”.

Conclusión: contemporaneidad como construcción escindida

La racionalización, como veíamos, lleva asociada una pérdida de esencialidad que conduce a todo planteamiento a sobredimensionarse, a que piense que por su finitud y contingencia se pueden proyectar los fundamentos fuera de la facticidad de la realidad. Un grave error.

Por otro lado, la inestabilidad del sistema creencial no permitirá un ajuste en él, realizándose así una manipulación que lleve a las creencias a un fundamento que no sea el adecuado. Sobre todo trascendentalizando fenómenos que no lo son, en productos de la cultura sin ninguna transcendencia efectiva. O lo que es más grave, restando transcendencia a aquello que la poseía. Esto es, convirtiendo en “nada” y vaciando los elementos que sí poseían conexión y validez creencial.

Así, al no haber estructura del saber (y no marco para la verdad) tampoco se puede dar un desarrollo coherente (en su configuración interna y externa) de la cultura. Ésta será un delirio escindido o la aplicación mecánica de elementos escindidos (la burocracia, el derecho como mero mecanismo legal o método), sin hilazón, sin perspectiva.

Mi propia realidad fenomenológica será incomprensible, hasta que un aumento desorbitado del “terror” provoque fenómenos de violencia (individual y colectiva) que aparecen como consecuencia de la escisión y la desorientación. Esto es, cuanto mayor es la complejidad de la cultura, en su nivel de artificialidad (lógicamente por otro lado como tal constitución), mayor será el índice de desorientación efectiva.

El estado de la cultura, como fruto de un enfrentamiento entre lo proyectado y lo realizado, como aporte empírico y sólo empírico, restringe totalmente a ésta a una determinación positiva y no negativa (como acción de la negatividad) que un cambio exigiría por anquilosamiento de esas mismas estructuras. ¿Por qué, entonces, ese

³ Cfr. El apartado “El problema de la reflexión” in *Introducción* de Vicente Serrano, pp. 21-27.

miedo al cambio, a la transformación, a la mediación y al retorno?: porque la caída, la disolución, la ruptura de las estructuras es más costosa en esfuerzo creativo que su mantenimiento.

El Estado (conservador) propone formas de negatividad, sin duda, pero son aplicadas basándose en el control y la falsa coherencia social. De ahí que organice y gestione los recursos, aplicándolos a fines puntuales y no proyectados. La conveniencia elimina la creatividad y la enfoca a actos públicos sin más sentido que ellos mismos. No hay retorno. No hay cuestionamiento. No se deja caer lo que no se sostiene, manteniéndose aún contra su propio acabamiento, como un enfermo terminal conectado de por vida a un aparato que prolonga su agonía.

Entonces, el tipo de realidad percibida me enfrenta a un proceso en el que no reconozco una síntesis aparente. Esto es, no puedo decir que exista unidad sino “delirio”. La respuesta hegeliana consiste en un ejercicio de mediación constante que provoque la síntesis (reunión o concepto) y que creará una cultura de la provisionalidad (como la que ya existía) pero bajo un esquema de reconocimiento. Una cultura de eslabones y de posición frente a una cultura empírica sin enlaces, que no muestra la “nada” de que está compuesta.

El reconocimiento frente a la integración en las culturas, choca abiertamente contra las estructuras que instituyen marcos de acción y que son fundamentalmente “educativas” pero también legislativas y económicas. Como si no existiera otro tipo de vías de socialización.

El grupo, al que hoy casi todos los sociólogos denominan “tribu” por diferentes motivos, lucha por ser *una* frente a las demás. El problema reside en reconocerse como *alteridad* no de una cultura determinada, sino frente a la estructura de la determinación. Cuando me reconozco, veo qué es aquello que me separa de los otros, y los veo, así mismo, como alteridad mediada, pero bajo el criterio que me impone mi propia vivencia: mi reconocimiento bajo los otros reconocimientos. Sin que ninguno esté fundamentado con mayor positividad, en cuanto a la valía que se reconoce a lo objetivo de esa cultura y por tanto la distancia. Esto es, me veo dentro de un plexo de relaciones de las que no puedo escapar, ni ausentarme. No buscamos un modelo, sino una pauta de reconocimiento que sea accesible a la estructura de la vivencia, haciendo a ésta coherente con lo que la cultura provoca: distancia, conocimiento y mirada curiosa.

José Manuel Sánchez Fernández

CARVAJAL CORDÓN, Julián (coord.): *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, 453 pp.

A raíz de un Congreso organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Castilla-La Mancha, en conmemoración del bicentenario de la publicación de la *Metafísica de las Costumbres* de Immanuel Kant, acerca de *Moral*,