

LA CRÍTICA DEL JOVEN HEGEL AL SENTIDO COMÚN

*Gerardo Mora Burgos**

RESUMEN

La crítica del joven Hegel al sentido común cumple tres objetivos muy bien definidos por la Historia de la Filosofía, a saber: primero, el de discernir aquellos aspectos del pensamiento kantiano que impiden el progreso del saber filosófico; segundo, el de contrarrestar las fuertes tendencias de la filosofía popular, importante resultado de la Ilustración en Alemania; y tercero, desarrollar su propio pensamiento por medio de la polémica con destacados pensadores de su época.

Con su llegada a Jena, comienza para G.W.F. Hegel una nueva época de trabajo junto con su compañero de estudio en Tubinga, F.W.J. Schelling. Ambos fundan la revista *Kritisches Journal der Philosophie*. Mientras su amigo Schelling había ya obtenido rango de profesor universitario y renombre, Hegel era poco menos que un desconocido.

Para situarse entre la multitud de docentes privados ansiosos de obtener una cátedra dado el prestigio de la Universidad y la circunstancia favorable de la modificación del plan de estudios en Baviera Hegel escribe en pocos meses *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. En julio de 1801 termina esa obra, que es publicada ese mismo año. En ella da a conocer su propia posición filosófica, a través de la confrontación crítica con una publicación de una de las luminarias filosóficas del momento en Jena: Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) (1). A esta obra de Hegel nos referiremos en esta exposición, pues ella presenta idealmente su posición, complementada con otras publicaciones de la época, principalmente a través del *Kritisches Journal der Philosophie*.



Aunque no se desarrollarán aquí todos los hilos de continuidad que vinculan el pensamiento de dicha obra - que en adelante denominaremos *Diferencia*- con el pensamiento de sus manuscritos desde su salida del Seminario de Tubinga en 1793, es importante destacar los siguientes aspectos:

Primero, que aunque desde ese año hasta 1800 sus preocupaciones principales son de carácter religioso y político en relación al ser humano, no por eso su trasfondo filosófico deja de servir de base para la definición de su pensamiento filosófico.

Segundo, que el período de Frankfurt no es un simple período de crisis en el desarrollo del pensamiento de Hegel como lo sostenía G. Lukács(2) se deduce del hecho de que sus principales aspectos, establecidos en el escrito *El espíritu del cristianismo y su destino* y en el *Fragmento de sistema* de 1800, tienen su continuación en el período de Jena y a través de la elaboración que reciben en

* Profesor Catedrático de Filosofía. Profesor de la Sede de Occidente e Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica.

este período desembocan en la Fenomenología del espíritu y en las obras sistemáticas(3). Por eso es posible establecer una clara continuidad en el desarrollo del pensamiento hegeliano principalmente desde el punto de vista lógico y metodológico a partir de su estadía en Berna y hasta su llegada a Jena. Durante todos estos 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 y la sociedad.

Y por último, que ni siquiera es posible pensar hoy día en una verdadera explicación del pensamiento del joven Hegel de espaldas a las principales corrientes culturales que marcaron la vida cotidiana de la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, pues como lo podremos comprobar más adelante, ellas constituyeron la cantera de la que surgieron los principales temas de la filosofía del joven Hegel.

El prólogo de la Diferencia -titulado Proemio- sitúa el tema de esta primera publicación de Hegel. El tema mismo -puesto que se trata de "sistemas filosóficos"- exige que se distinga acuciosamente el espíritu de la letra del sistema kantiano. Tratándose de un sistema filosófico, su espíritu sólo puede ser "el auténtico principio de la especulación"(4). Pero para que la especulación salga del concepto que tiene de sí misma y se configure en un sistema, requiere de la razón (Vernunft) y debe volcarse en la cadena de finitudes de la conciencia. En otras palabras, la inteligencia requiere encarnarse en una letra, corriendo el peligro de solidificar y perennizar la contraposición entre el principio de la especulación y el objeto -es decir, la letra- hacia el cual se vuelca y en el que se plasma en un sistema. La distinción entre estas dos caras de un sistema filosófico es una necesidad que se desprende del tema mismo abordado; continúa Hegel. Pero además de esta necesidad inmanente al tema, se da una "ocasión exterior" que motiva la elección del tema. Esta es la "necesidad de la época" y el escrito de Reinhold, que "flota en esta necesidad de la época"(5).

Con respecto a la necesidad de los tiempos -prosigue Hegel- no hay duda que el sistema de Fichte ha "hecho época". Sin embargo, esto se manifiesta en el sistema de Fichte, en los "malentendidos" que ha suscitado y en la reacción desafortunada de sus adversarios. El sistema de Fichte ha hecho época, más bien por la corriente de oposición levantada en su contra.

A esta constatación le sigue un alcance característico del estilo de Hegel. El filósofo ha puesto ya al sistema filosófico en la mira de una necesidad histórica de la época. Ahora la mira se aproxima al blanco histórico mismo. Se trata de determinar qué circunstancias interiores a la vida humana de una época condicionan el éxito de un sistema filosófico. Hegel determina el proceso interior logrado por un sistema filosófico en 'su época, como resultado de una "necesidad más universal de filosofía", producido por una "necesidad instintiva de inclinación" hacia un determinado sistema que responde a esa necesidad. Se trata de una necesidad incapaz de engendrarse a sí misma en una filosofía, y que responde a sus anhelos. La apariencia de "recepción pasiva" del sistema radica en el hecho que al interior de ese momento histórico está latente lo que "el sistema formula", de manera que cada uno de quienes viven en esa época puede valorar en su "esfera científica o en la viviente" lo formulado en el sistema. Por eso, en realidad no es recepción pasiva.

Al situar la filosofía dentro del cauce histórico de la vida humana, Hegel prepara la base de una perspectiva cargada de implicaciones para aproximarse a aquello que es y da sentido a la filosofía.

Lo que se ha traducido como "necesidad histórica" corresponde en realidad a una "urgencia", a un "anhelo", pues es un requerimiento desde el interior de la libertad humana y para satisfacerla.

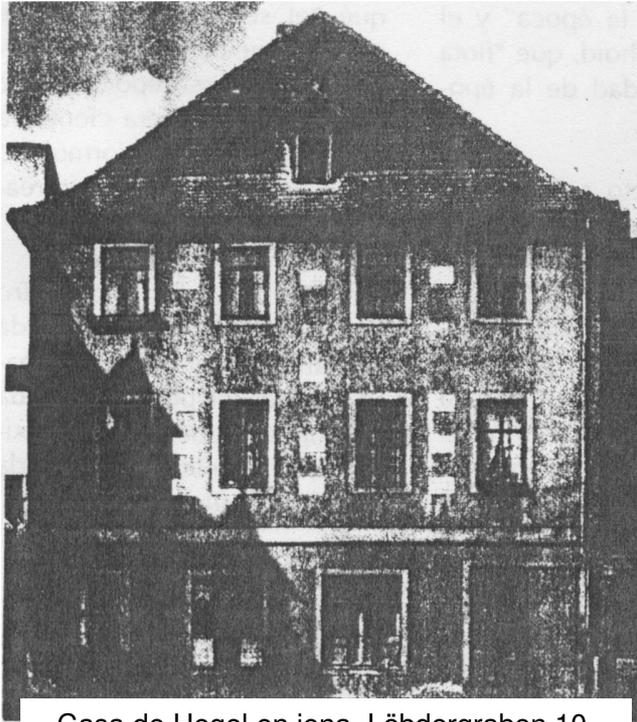
Corresponde, pues, al ámbito propiamente histórico de la vida humana, a una óptica, por lo tanto, que no queda cubierta desde una visual que se pone fuera de la historia.

El párrafo inicial de la Diferencia lleva el título Visión histórica de los sistemas filosóficos. En él Hegel alude a una verdad que no requería mayores explicaciones en los medios académicos alemanes de 1801 y en Jena en particular: el saber exige, para afirmarse y configurarse como tal, de una "participación viviente"(6), activa, todo lo distante posible de una actitud indiferente. Sólo en el momento en que un conocimiento rebasa el ámbito indiferente de la simple "información" registrada, cuando apela y conmueve la individualidad misma de quien lo registra, despertando en ella el impulso de elevar ese conocimiento al nivel de universalidad que le corresponde, sólo entonces puede hablarse de saber con propiedad.

Sobre esta base recaerá la enérgica objeción al enfoque histórico de Reinhold. Cuando los conocimientos quedan fuera de la esfera vivencial, donde se produce el impacto histórico, relegados al ámbito indiferente de "datos informativos", entonces ve Hegel un problema mucho más amplio que el de la cuestionable visión personal de Reinhold: es el problema de la formación de su época, un problema que arrastra la Ilustración del siglo XVIII. J. Hoffmeister brinda la correcta perspectiva en la que se inserta la obra de Hegel, cuando en el Prólogo a Documentos referentes al desarrollo de Hegel(7), ve en el pensamiento del siglo XVIII más que el "material": La "herencia", la "substancia espiritual" a la que está anudada, con la que él lucha para mantener vivo lo positivo y corregir lo negativo.

¿Qué sucede cuando los sistemas filosóficos del pasado se registran como meros "datos informativos"? Hegel analiza esa manera de interrogar a la historia acerca de los sistemas filosóficos que brinda, para determinar las expectativas que abre: "...Cuando sale de sí misma hasta llegar a la curiosidad, para esta clase de indiferencia no hay nada más urgente que dar un nombre a una filosofía recién elaborada y, lo mismo que Adán expresó su dominio sobre los animales dándoles un nombre, expresar el dominio sobre una filosofía encontrando un nombre para ella. De esta manera, tal filosofía queda catalogada en el rango de los conocimientos..."(8).

El segundo párrafo introductorio de la Diferencia lleva el título de Necesidad de la filosofía. En el párrafo anterior Hegel vuelve a aludir, como de paso, al terreno, ambivalente para toda óptica hermenéutica, en el que está cualquier filosofía que se considere. Por una parte, esa filosofía es una "figura viviente". Pero como tal, pertenece a la apariencia. Más adelante, leemos en la Diferencia que "manifestarse y escindirse son una misma cosa". De ahí que sea preciso considerar una filosofía, según las dos caras en que está escindida: su letra y su espíritu. Ambas caras repercuten en la "forma propia" que tiene la filosofía en cuestión.



Casa de Hegel en Jena, Löbdergraben 10,
hoy Ernst-Thälmann-Ring 10.

Por eso, puesto a la consideración de esta forma propia, constata Hegel al inicio de este segundo párrafo, sus dos lugares de proveniencia: por una parte, "la originalidad viviente del espíritu", por otra parte, "la formación de la época"(9). Ambos lugares de extracción, constituyen dos caras de un mismo fenómeno histórico de "escisión". El espíritu actúa frente a esta escisión restableciendo y configurando nuevamente la armonía desgarrada.

La otra cara se encuentra previamente dada al espíritu sin que él pueda evitarlo, en la formación de la época: "Escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía, y en cuanto formación de la época, el aspecto no libre, dado de la figura"(10).

Obsérvese 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"(11).

Hegel llama al "entendimiento" (Verstand) "fuerza que limita"(12), esto es, del delimitar y circunscribir en una edificación todos los elementos que median entre el hombre y lo absoluto. Abandonado a su propia dinámica, el entendimiento se pierde en un desarrollo indefinido de diversidades. Pero así queda prisionero en una única alternativa: "producirse a sí mismo indefinidamente" -en tanto fija y circunscribe contraposiciones- o "burlarse de sí mismo" en tanto rechaza tales contraposiciones. En tanto el movimiento del entendimiento se desplaza como proceso inmanente de "contraposición", su ámbito propio es "lo finito".

La formación de épocas diferentes ha planteado tales contraposiciones "en diversas formas". "...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 centraban 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 absoluta"(13).

Este texto plantea un diagnóstico histórico de la necesidad filosófica de su época. Hegel advierte que la filosofía se ha estancado en esta forma "reflexiva" que absolutiza la contraposición, a través de estos conceptos absolutos de subjetividad y objetividad. Esta será su crítica a la Ilustración Francesa, en sus Lecciones de historia de la filosofía. Así

explicará ahí su incapacidad de abordar de otra manera el problema del Absoluto, que en la forma de un "a-teísmo" o de la indefinida postergación del "deísmo", que conserva todavía el nombre vacío de Dios, reduciendo su significación a lo "totalmente otro" que la autoconsciencia, a una "X" incógnita. También en su Introducción a las Lecciones de 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 parece a esta orientación negativa, un entenebrecimiento 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 conocimiento".

Esta misma imagen de la noche se encuentra en la Diferencia para designar el transfondo 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..."(14).

Este perenne dar vueltas en el vacío del entendimiento abandonado a su propia dinámica queda eternizado por la "filosofía reflexiva". Esta escisión que el movimiento del entendimiento sólo fija y delimita más y más, torna inquieta a 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..."(15).

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 autonomía..."(16).

Ahora bien, ese endurecimiento hasta la absolutización de las contraposiciones 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 insignificantes..."(17).

Sólo 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..."(18).

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 presupuesto previo de la filosofía sino su inicio mismo. Las últimas 24 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 -para quien emprende la tarea del filosofar- de buscar la mejor información en vistas de una "fundamentación" de la realidad del conocimiento, a través del análisis. Porque la filosofía reflexiva se empantana en esta actividad del "entendimiento" (Verstand) -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 sola 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 apunten "desde fuera".

Escribe Hegel en estas 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 mismo ni entran tampoco en la filosofía. Para la ansiedad inconsistente que no hace sino multiplicarse en su agitación, todas las investigaciones llegan demasiado pronto y todo comienzo es una anticipación, así como toda filosofía es sólo un ejercicio previo. La ciencia afirma fundamentarse en sí misma por el hecho de que pone absolutamente cada una de sus partes y por ello constituye en el comienzo y en cada uno de sus puntos individuales una identidad y un saber. En cuanto totalidad objetiva, el saber se fundamenta igualmente a medida que se forma y sus partes se fundamentan simultáneamente con este todo de conocimientos"(19).

Este aferrarse al trabajo analítico de circunscripción de finitudes, propio del entendimiento, rehusando pasar al ámbito propiamente especulativo de la razón, corresponde -prosigue Hegel- a una "angustia de introducirse en el saber". Ya al principio de la Diferencia había diagnosticado Hegel la situación de quien se asoma a los sistemas filosóficos esparcidos en la historia sin ver más que "opiniones". Su diagnóstico: "No ha reconocido que se da la verdad".

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 contraposición, sólo le queda imitar a la razón, elevando esa contraposición 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 aquí hacer lugar a la especulación dentro del quehacer histórico-cultural de su época.

La pugna del entendimiento contra la razón se inicia -según Hegel- como reacción contra el "sentimiento de interna falta de asidero y contra el oculto temor" de salir de esta región de fronteras netas y límites fijos en que se mueve la reflexión. Ya vimos que Hegel le da el nombre de "angustia" frente al territorio de la módulo esencial de la filosofía. En lugar

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

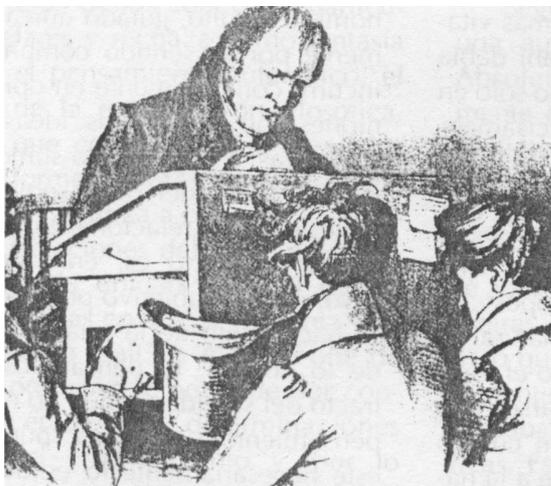
"El entendimiento imita la razón en el poner absoluto, y mediante esta forma misma se da la apariencia de la razón, aunque los elementos puestos son en sí contrapuestos y por tanto, finitos..." (20)

El hace esto con tanto mayor apariencia cuando transforma y fija un producto, la negación de la razón. El entendimiento llega a escindir completamente el proceso cultural de las relaciones vivientes, la formación de la época se ha apartado de la cultura,

"se ha escindido de ella, se ha colocado junto a ella, 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"(21).

Hegel atribuye esta pugna también al hecho de que la escisión se siente atacada, 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 y furia" contra la razón. Hegel ejemplifica esta pugna con un decir:

"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..."(22).



Antes de llegar a esta agresividad expresa y declarada, se encuentra la operación racional en el estado corriente y cotidiano del "sano sentido común"(23). Para él la labor de la razón -esto es, la especulación- sólo suscita incomprensión, malentendidos. El sano sentido común se inclina hacia la reflexión(24). Sus propósitos no abarcan la relación viviente de su conciencia, hacia la "totalidad absoluta", 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 absoluto. Por ello reconoce asimismo lo absoluto en aquello que sirve de fundamento a las máximas del sentido común..."(25).

En la doctrina del propio Hegel sobre la esencia de la filosofía, la misma pertenece a un nivel de conocimiento superior al del sentido común, a un nivel igual que la razón que es la facultad propia de aqueella, que sobrepasa y supera al entendimiento que sólo reflexiona. El entendimiento únicamente sabe de lo finito, desde un punto de vista finito o

conceptual, mientras que la filosofía quiere saber de lo finito desde el punto de vista de lo infinito, de las Ideas (26). Gracias al escepticismo la filosofía es libre y libera la razón del entendimiento, de la servidumbre de lo dado, de los hechos. Mientras, el sentido común sigue preso de sus conceptos -los que equivalen a lo que E. Burke llamaba "prejuicios"-, razón por la cual la filosofía es siempre para Hegel filosofía de la libertad.

Así como en su crítica a la lógica del entendimiento Hegel se opone al pensamiento kantiano, en su crítica al sentido común -directamente emparentado con la filosofía de Kant- no hace otra cosa que denunciar las posiciones del pensamiento ilustrado, cartesiano en su esencia. El mundo espontáneamente natural de Rousseau y del cartesianismo es ingenuo en sí mismo, sin verdad ni falsedad, y puede ser reducido a ideas claras y distintas, como hace el racionalismo moderno mediante el empleo del método geométrico. Sus formas pueden ser aprehendidas por el entendimiento, pues al ser ingenuo no percibe contradicción. El mismo Schelling que interpretaba esas formas como formas vitales entendía ya que ahí debía intervenir la razón y no sólo en el entendimiento, precisamente porque se trataba de comprender estéticamente su unidad, su esencia(27).

Pero según Hegel la contradicción, que tiene su reflejo en las oposiciones, es también connatural al mundo humano y sólo el espíritu, dividido al insertarse en la naturaleza, percibe en cuanto razón oposiciones que a la naturaleza misma en cuando ingenua le son extrañas. La razón percibe la finitud, la multiplicidad de lo natural y sufre si no puede reducirla a la unidad, a lo simple, al espíritu. Las ideas claras y distintas con que se satisface el entendimiento no son, pues, auténticas ideas porque éstas, vistas desde el punto de vista de la oposición son precisamente fruto de las diferencias, de la contradicción, comprensibles solamente en relación de todas y cada una de las cosas con el infinito al que, a fin de cuentas, pertenecen como momentos o partes de su proceso. Sólo desde el punto de vista del infinito se puede aprehender lo verdadero, la esencia de cada cosa finita, en cuanto relativa al mismo infinito(28).

El primitivo, que Hegel identifica con el hombre inculto, abstrae el objeto de su entorno, no percibe las interrelaciones que le confieren significación y que, por el contrario, el hombre culto conoce como contradicciones pero que forman parte de un todo(29). El hombre inculto, guiado únicamente por su sentido común, incurre continuamente en opiniones -no verdaderas ideas- abstractas, a las que a lo sumo cabe contraponer otras semejantes pero sin relacionarlas. El pensar abstracto es, en todo caso, pensar subjetivo pues no se hace cargo de la totalidad, de lo común. El pensar abstracto del sentido común no es pensamiento verdadero, pues éste necesariamente lo es del todo y no de un aspecto o parte aislada. La vieja doxa a la que Platón oponía la dialéctica es pensamiento abstracto. Modernamente su modo superior de manifestarse es el formalismo pseudocientífico que sólo difiere del empirismo en que toma unilateralmente la parte por el todo presentándola como verdadera. Normalmente el pensar abstracto es pura empiria que se complace en la descripción y cuando quiere revestirse (le científicidad generaliza casos dispersos como si pertenecieran a un mismo todo, desconectándolos de sus interrelaciones. El pensar abstracto que la metafísica rechaza por irreal pues carece de fundamento seguro de sí mismo, desconoce sin embargo en qué consiste la realidad, se le escapa que ésta es multilateral como dirá Dilthey más adelante y que se ofrece bajo una infinidad de formas ante el modo de conocer espontáneo. El sentido común, tanto el del hombre educado como el del hombre inculto, confunde el pensamiento con la abstracción de los conceptos particulares y rechaza como fantasía el pensamiento auténtico, el de la especulación filosófica, que comprende las ideas, las formas de esas formas, porque no alcanza a concebir las interrelaciones del todo: no percibe la unidad

esencial de las formas en que se presenta y se da lo real(30). Así, "lo que de ordinario se entiende por conceptos, son determinaciones del entendimiento y, por lo mismo, sólo representaciones generales; es decir, determinaciones finitas"(31). "El sentido común - escribe en *Cómo toma el sentido común la filosofía*- pone lo absoluto exactamente en el mismo rango que lo finito y extiende a lo absoluto las exigencias que cabe hacer en consideración a lo finito"(32).

En la Explosión de alegría por la extinción definitiva de la filosofía aparece el sentido común como el enemigo nato de la filosofía o, más exactamente de la metafísica o filosofía especulativa, como le gustaba decir provocadoramente a Hegel(33). La razón especulativa se opone a la razón conceptual o entendimiento, que es la facultad pasiva y estética del sentido común, el cual no relaciona las contradicciones, pues ni siquiera las percibe, fijándose unilateralmente sólo en alguna cosa. La incapacidad de interrelacionar es la causa del pensamiento abstracto, así como lo describe en el artículo *¿Quién piensa abstractamente?* (34).

Según Hegel se necesita una auténtica filosofía de lo Absoluto fundada exclusivamente en la razón y no en el sentimiento estético, y esta es la innovación de Hegel ante Fichte y Schelling respectivamente. Hay filosofías que sólo se aproximan al saber absoluto y otras que son de lo absoluto pero que se apoyan sospechosamente en la fe. De ahí las inacabables discusiones filosóficas. Esta situación de la filosofía, auténtica pero manifiestamente equívoca, no debe confundirse con la tendencia predominante que consiste en vulgarizar las ideas filosóficas. Para el pensador alemán está claro que la filosofía es aristocrática, oponiéndose, pues, a la "filosofía popular" -expresión inventada por M. Mendelssohn- de la Ilustración. La filosofía de lo absoluto pretende superar el dualismo moderno que arranca de R. Descartes pero que está en la base del subjetivismo radical de la cultura ilustrada(35).



G.W.F. Hegel. Dibujo de un artista desconocido con dedicatoria de Hegel

Hegel ha percibido a fondo la fortaleza de la opinión pública en la época moderna, y en cierto modo su pensamiento se emparenta con el de Alexis de Tocqueville y Stuart Mill al atacar la tiranía del sentido común. Le preocupaba hondamente la intervención de la opinión pública en todos los asuntos, incluidos los intelectuales y científicos. Hegel en modo alguno admite que todos los asuntos puedan decidirse democráticamente. Su posición viene a coincidir en este punto con la de A. Comte: en la ciencia no hay libertad de conciencia frente a las demostraciones. Se opone, pues, a la simplificación racionalista del saber que lleva a cabo la Ilustración, ocultando los problemas esencialmente humanos, como es el caso del pensamiento de K.L. Reinhold. Bajo la influencia de Schelling percibió agudamente la trivialización de la cultura debida a la difusión de los medios de comunicación de masas y al cosmopolitanismo. No obstante, esto no significa que Hegel ponga la filosofía propiamente

dicha como saber esotérico en cuanto aristocrático y la conciencia colectiva. Precisamente en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* sostendrá que ha llegado el momento de hacer a la vez que la filosofía sea científica y un bien común a disposición de todos, así como que la filosofía no ha de ser esotérica. Mantiene entonces las exigencias de 1802 añadiendo que la filosofía no puede ser asunto de capillas o círculos cerrados (36.)

El cartesianismo ha escindido la razón (*res pensante*) y la naturaleza (*res extensa*). Este es el secreto de la Revolución Francesa, en la que culmina el racionalismo, del cual constituye aquella un producto, como lo prueba el carácter predominantemente abstracto de sus ideas directrices. En cuanto fenómeno político la Revolución indica el final del cartesianismo que ha agotado ya sus posibilidades. Hace esta una nueva filosofía que supere aquel dualismo, por lo que la tarea más urgente es la de renovar la idea de la filosofía frente al predominio del entendimiento y del sentido común, pues las mismas ciencias particulares adolecen de esta falta, como lo expone en su escrito *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*(37). Así, las ciencias naturales están escindidas no sólo de las ciencias humanas sino entre sí, porque lo filosófico en ellas no se reconoce como tal. Históricamente el dualismo acentúa por un lado la subjetividad en filosofías como las de Kant y Fichte, y por otro, el objetivismo en el empirismo y el materialismo(38).

Hegel afirma el escepticismo como el momento de la filosofía que niega la sabiduría del sentido común, la cual es recogida en la tesis, preparando así la nueva afirmación sintética acerca de lo real concreto después que la razón niega aquélla. La facultad del sentido común es el entendimiento con sus conceptos o categorías formales a priori y por tanto esteéticas; la de la filosofía es la razón, que es dinámica y supera continuamente lo puesto, negándolo hasta poner una nueva afirmación. Cuando el sentido común la hace suya, la trivializa, sin asumir las contradicciones, de modo que la razón tiene que levantar nuevamente el vuelo. La auténtica filosofía es, por eso, aristocrática y requiere del escepticismo como el momento de la negación, como lo propiamente especulativo de la razón, aunque no siempre acepte esa posición subordinada y se erija en el límite del saber: entonces se enfrenta tanto a la razón como a la filosofía auténtica(39).

NOTAS:

1. Reinhold (1758-1823) es el más influyente de los primeros difusores del kantianismo. Una de sus obras principales es *Cartas sobre la filosofía kantiana* (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1787), la cual contiene una exposición popular del criticismo y que le valió gran notoriedad, así como también la cátedra de filosofía en la Universidad de Jena. En dicha universidad realizó durante cinco años una importante actividad, la que le conquistó muchos adeptos y a la vez convirtió a la Universidad de Jena en un centro difusor del kantianismo.

2. Cf. G. Lukács. *El joven Hegel*. Traducción por Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1976, p. 120.

3. Cf. P. Rossi, "La dialéctica hegeliana". In: N. Abbagnano. *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 213.

4. Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, p. 11. In: Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, *Jenaer Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

En lo sucesivo citaremos esta edición, así como la traducción castellana de Hegel, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. Ma. del Carmen Paredes. Madrid: Ed. Tecnos, 1990, por parecernos la más adecuada. Ambas referencias serán separadas por un punto y coma.

5. No podemos en este lugar por razones de espacio ahondar en las implicaciones de este pensamiento de Hegel, el cual sin lugar a dudas nos puede conducir a un fructífero análisis dentro de la sociología del conocimiento filosófico.

6. Differenz, p. 15; Diferencia, p. 11.

7. Hoffmeister, J. Dokumente zu Hegels Entwicklung. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974, p. VIII.

8. Differenz, p. 15; Diferencia, p. 11.

9. Differenz, p. 20; Diferencia, p. 18.

10. Differenz, p. 20; Diferencia, p. 18.

11. Idem.

12. Idem.

13. Differenz, p. 21; Diferencia, p. 19.

14. Differenz, p. 26; Diferencia, p. 26.

15. Differenz, p. 20; Diferencia, p. 18.

16. Differenz, p. 22; Diferencia, p. 20.

17. Differenz, p. 22; Diferencia, p. 21.

18. Differenz, p. 21; Diferencia, p. 20.

19. Differenz, p. 122; Diferencia, p. 149.

20. Differenz, p. 21; Diferencia, p. 19.

21. Differenz, p. 23; Diferencia, p. 22.

22. Differenz, p. 23; Diferencia,

p. 22.

23. Así como la especulación es la actividad propia de la razón (Vernunft), la actividad propia del entendimiento (Verstand) es la reflexión, así como también, en última instancia y en una forma "goseira" o "burda", el sentido común.

La temática del sentido común ("gesunder Menschenverstand", o bien "common sense") es inaugurada en la Historia de la Filosofía por Thomas Reid (1710-1796), de la Escuela Escocesa, quien reacciona contra Berkeley, Locke y Hume en nombre del sentido común. Para Reid el sentido común es el grado de inteligencia que basta para obrar con la prudencia común en la conducta de la vida y para descubrir lo verdadero y lo falso en las cosas evidentes, cuando son distintamente concebidas. Todo nuestro conocimiento, sostiene Reid, está basado en unos cuantos principios ciertos e inmutables de sentido común (principles of common sense), que son anteriores y superiores a toda filosofía y rigen la actividad y conducta de los hombres en todas las condiciones de la vida.

24. Hegel se siente profundamente preocupado por la oposición entre la Filosofía y el sentido común. La interpretación de Reinholdes más grave que importante porque alienta la ignorancia pretenciosa, tópica de la Ilustración, de la conciencia colectiva, la cual "pone siempre el objeto como otra cosa diferente del sujeto, de modo que tanto lo objetivo como lo subjetivo se ponen a la vez recíprocamente, como una infinita multiplicidad de lo absolutamente indiferente...". Hegel, G.W.F. Verháltnis der Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten. In: Hegel, G.W.F. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, Jenaer Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 255. Cfr. también Hegel, G.W.F. Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo. In: Hegel, G.W.F. Esencia de la filosofía y otros escritos. Trad. Dalmacio Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980, p. 102.

25. Differenz, p. 31; Diferencia, p. 32.

26. D. Negro. "Introducción". In: G.W.F. Hegel. Esencia de la filosofía y otros escritos. Trad. D. Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980, p. 231.

27. Cf. F.W.J. Schelling. System des transzendentalen Idealismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, p. 299.

28. Cf. D. Negro. Op. cit. pág. XVIII.

29. La representación precisa de quien piensa abstractamente ha quedado magistral e irónicamente expuesta en el pequeño artículo "¿Quién piensa abstractamente?". In: Hegel, G.W.F. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, Jenaer Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 575. También en: Hegel, G.W.F. Esencia de la filosofía y otros escritos.

Trad. D. Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980. p. 27.

30. Negro, D. Op. cit., pág. XXII.

31. Hegel, G.W.F. Enzyklopádie der philosophischen Wissenschaften, §162 p. 310. In: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas.

Trad. E. Ovejero y Maury. México: Editorial Porrúa, 1977, 162, pág. 86.

32. Hegel, G.W.F. Esencia de la filosofía y otros escritos.
Trad. D. Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980, pág. 139.

33. Ibid, pág. 41.

34. Ibid., pág. 29 ss.

35. Negro, D. Op. cit., pág. 181.

36. Flügge, J. Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel. Heidelberg, 1962,
cap. 2, peags. 27 ss.

37. Hegel, G.W.F. Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural.
Trad. D. Negro. Madrid: Aguilar, 1979.

38. Negro, D. Op. cit. pág. 183.

39. Negro, D. Op. cit., peag. 212.