

POSITIVIDAD Y NEGATIVIDAD DE LA ILUSTRACIÓN

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

Doctora en Filosofía
Catedrática
Facultad de Filosofía
Universidad de Salamanca
Salamanca / España
paredes@usal.es

Recibido: 07/06/2013

Aceptado: 16/09/2013

Resumen: La filosofía de Hegel establece su distancia con respecto a la Ilustración precisamente en cuanto intenta reconstruir, desde la perspectiva del espíritu, la completud de la vida que la Ilustración ha socavado. El aspecto negativo de la devastación de la fe por parte de la Ilustración tiene una doble consecuencia. Por una parte, despoja a la fe de su contenido religioso y de su objetividad. Pero al mismo tiempo, se pone de manifiesto que este proceder está basado en una mala interpretación de la fe, que afecta a la fe misma al reducirla a algo completamente otro.

Palabras clave: alienación, entendimiento, espíritu, fe, negatividad.

POSITIVITY AND NEGATIVITY OF ENLIGHTENMENT

Abstract: Hegel's philosophy differentiates itself from Enlightenment precisely in attempting to reconstruct, from the perspective of spirit (*Geist*), the wholeness of life that Enlightenment has undermined. The negative side of the devastation of faith by Enlightenment has a twofold consequence. First, it deprives faith of its religious content and objectivity. But at the same time, it shows how this procedure is based on a misunderstanding of faith that affects faith itself by reducing it to something wholly other.

Keywords: alienation, faith, negativity, spirit, understanding.

1. LA FIGURA DEL “ESPÍRITU”

La notable importancia de la noción de espíritu en Hegel nos permite afirmar que con el tratamiento del mismo abordamos un tema nuclear de la *Fenomenología*. En el capítulo VI, dedicado al “Espíritu” se ha dejado atrás el

desarrollo de la razón que corresponde al individualismo moderno y por lo tanto el desarrollo de figuras de conciencia subjetivas. Hegel emprende ahora el análisis fenomenológico de figuras objetivas y sociales, que “son espíritus efectivamente reales, auténticas realidades efectivas y en vez de ser solamente figuras de la conciencia son figuras del mundo”¹. Acerca de este punto se ha podido afirmar que en este capítulo se encuentra una exposición sistemática de la filosofía práctica de Hegel². Las figuras del capítulo del Espíritu corresponden a lo que al comienzo del capítulo de “Religión” llama Hegel “espíritu inmediato”, para distinguirlo del “espíritu total”, en el que se integra como momento suyo. En este nivel entramos en una constelación colectiva en la que están presentes de algún modo todas las experiencias anteriores, aunque aquí se hace patente la tendencia a sobrepasar el marco inicial de la “ciencia de la experiencia de la conciencia”, tendencia que comenzó a mostrarse en el capítulo V, dedicado a la Razón. Quizá esta mayor atención a los contenidos históricos se deba no sólo a la importancia de la categoría lógica de espíritu sino también al interés filosófico por la historia, que se muestra en el hecho de que Hegel comenzara a impartir lecciones de Historia de la Filosofía en el semestre de 1805/6, es decir, al mismo tiempo que redactaba la *Fenomenología*. De ahí que la introducción explícita de la dimensión histórica permita suponer que nos hallamos en otro nivel, que se condensa en la noción de una “historia conceptual” (*begriffene Geschichte*) y no de una historia relatada.

Una consecuencia de este cambio³ es que después del capítulo de la Razón desaparece del título la pareja conceptual de “saber” o “certeza” y “verdad”, aunque eso no significa que estos conceptos no sigan jugando un papel. Pero lo más interesante –para considerar cualquiera de los contenidos de este capítulo– es que el espíritu representa la superación de la particularidad de las conciencias en un todo real intersubjetivo, social y plural y es precisamente la unidad concreta del espíritu lo que de ahora en adelante constituye el fundamento de la razón y del saber. “El espíritu es así la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones del mismo; esto es lo que son, que el espíritu se analiza, diferencia sus momentos y se detiene en cada uno de ellos” (GW 9, 239/FE, 260). Así que, en realidad, el proceso no va

1 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en: G.W.F. HEGEL. *Gesammelte Werke*, Band 9 (= GW 9) Hamburg, Meiner, 1980, p. 240; *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 261. En adelante, las citas de la *Fenomenología del espíritu* se integran en el texto, con la paginación alemana seguida de la española de W. Roces. A veces, introduzco cambios en esta traducción.

2 Cf. E. WEISSER-LOHMANN, “Gestalten nicht des Bewusstsein, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes” en: D. KÖHLER u. O. PÖGGELER (eds.), *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie V., 1998, p. 189.

3 Cf. W. BONSIEPEN, “Einleitung”, en: G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. WESSELS u. H. CLAIRMONT, Hamburg, Meiner, 1988, p. xlv.

de la conciencia al espíritu, sino al revés, es el movimiento de vuelta del espíritu hacia sus momentos singulares, visto desde el proceso contrario, es decir, desde la historia conceptual.

Con todo, estas abstracciones no son equiparables entre sí con relación al espíritu, ya que la razón se encuentra vinculada a él y operativa en él de un modo más directo que las demás. “La razón es espíritu –escribe Hegel– en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (GW 9, 238/FE, 259). Así comienza el capítulo VI de la *Fenomenología*. Por ello, el desarrollo del espíritu se produce en general como una realización de la razón, o un poner en obra sus leyes, en el sentido de la *enérgeia* aristotélica. Dicho de otro modo, el espíritu es el logro de la evolución de la razón mediante la cual se equilibran la certeza subjetiva y la verdad objetiva en un mundo verdaderamente suyo, que no es por lo tanto el mundo natural al que se dirigió la razón en cuanto observadora, sino un mundo humano, obra de todos y de cada uno, un mundo que por ello ha perdido su extrañeza.

Ahora bien, ese logro no está dado inicialmente, puesto que la escisión constituye el punto de arranque del movimiento general del espíritu que, en cuanto conciencia, desdobra sus momentos. Y, también como todos los momentos anteriores, el espíritu es una realidad procesual que se desarrolla a partir de un estado inicial de inmediatez. Este desarrollo se hace patente en las tres partes del capítulo, aunque de manera distinta. La parte “A. El espíritu verdadero. La eticidad” expone el conflicto entre dos determinaciones unilaterales de la ley ética, que pretenden excluirse mutuamente, por lo que ambas determinaciones deben experimentar la disolución de su mundo. La parte “B. El espíritu extrañado [o alienado] de sí mismo. La formación” también tiene una estructura semejante, pero aquí las determinaciones son la formación y la fe, la realidad efectiva y el más allá. La parte “C. “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad” profundiza en la experiencia de la libertad que aparece en la parte B y culmina en la reconciliación entre el bien y el mal, lo cual entraña el reconocimiento de que, en los términos y el alcance de este capítulo, el espíritu llega a sí mismo admitiendo la posibilidad del mal y haciendo realidad el perdón, aunque será ulteriormente en la religión donde la reconciliación encuentre su “verdad” y el espíritu llegue al saber de sí (cf. GW 9, 364/FE, 396). La presencia efectiva de la reconciliación, que Hegel entiende como la única forma adecuada de superar la oposición entre las posiciones unilaterales que surgen del actuar de los sujetos libres en la comunidad, supera a la vez el reconocimiento correspondiente a la autoconciencia y recorre el despliegue de todas las figuras del espíritu abriendo la expectativa para el paso hacia su cumplimiento.

Una cuestión aún hoy difícil de determinar y que quedará fuera de este estudio se refiere a si la *Fenomenología del espíritu* sigue un plan unitario o

no, y en particular si el capítulo del “Espíritu”, sobre todo en la parte dedicada a la Ilustración, es más bien una reescritura de la última parte del capítulo de la “Razón”⁴, en cuyo caso habría que tener en cuenta también aquí la última etapa de la figura de la “conciencia desgraciada” en relación con la formación y la fe⁵.

2. LA CONCIENCIA DE LA MODERNIDAD

El denominador común a la serie de figuras de este capítulo es la alienación (*Entfremdung*)⁶ del espíritu, que tiene su punto más elevado en el conflicto entre la fe y la pura intelección, con su posterior desarrollo en la Revolución francesa. Es en el contexto de este nuevo planteamiento fenomenológico donde Hegel aborda la figura de la Ilustración, dentro de las figuras correspondientes al desarrollo histórico de Occidente, esto es, del mundo cristiano.

El apartado “B. El espíritu alienado de sí; la formación” puede considerarse como el que tiene más peso en este capítulo, debido a la rica temática que en él se encuentra, distribuida en tres títulos: “I. El mundo del espíritu alienado de sí”; “II. La Ilustración” y “III. La libertad absoluta y el terror”. La modernidad, como mundo del espíritu alienado de sí, se caracteriza por la separación entre el presente real efectivo y un más allá esencial, de modo que los dos elementos que constituyen la unidad concreta del espíritu, la sustancia o lo esencial y el sujeto o el sí mismo se han alienado mutuamente. “El presente tiene de un modo inmediato la oposición en su *más allá*, que es su pensamiento y su ser pensado, así como esto tiene su oposición en el más acá, que es su realidad efectiva para él alienada” (GW 9, 265/FE, 287s).

Ambos aspectos corresponden a lo que Hegel llama, respectivamente, un reino de la autoconciencia real, o de la formación (*Bildung*), y un reino de la

4 Cf. J.-P. LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Vrin, 1968; M. N. FORSTER, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1998, p. 450ss,

5 Esta interpretación se apoya en el segundo párrafo del apartado “La fe y la pura intelección”: “La religión se presenta aquí como la fe del mundo de la formación; no se presenta todavía tal y como es en sí y para sí. Ya se nos ha manifestado en otras determinidades, es decir, como conciencia desgraciada, como figura del movimiento sin sustancia de la conciencia misma” GW 9, p. 287; FE p. 312.

6 Tengo en cuenta aquí los argumentos de Pedro Cerezo sobre la traducción de *Entfremdung* por alienación y de *Entäusserung* por extrañamiento. Cf. P. CEREZO GALÁN, “En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del espíritu*”, en: M. ALVAREZ GÓMEZ y M^a del Carmen PAREDES MARTÍN (dirs.), *Razón, libertad y estado en Hegel*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 2000, pp. 59-89.

conciencia pura, o de la fe. El mundo de la conciencia real es la formación intelectual y social, que es obra del sujeto que sale de sí. Su actuación forma el mundo y pone ante el sujeto un mundo humano con validez universal. Pero al mismo tiempo, al crear cultura objetiva, el sujeto se forma a sí mismo y deviene culto o formado. Con ello el individuo gana también validez universal, superando el carácter abstracto que tenía en el Estado de derecho.

Por consiguiente, el proceso que encierra la *Bildung* no se corresponde con una desnaturalización en el sentido roussoniano de la crítica a la cultura, ni tampoco es un medio para un fin distinto de ella misma⁷, sino que pertenece al modo de ser del hombre en cuanto que es capaz de ser autoconsciente, es decir, de salir de sí y extrañarse de su naturaleza. Porque el hombre no es inmediatamente lo que él es, debe formar lo que es en sí y debe formarse a sí mismo, explicitando el movimiento de *Entäusserung* que es propio de su ser contradictorio y escindido. Como afirma Löwith, todo pertenece a la *Bildung* en este sentido principal o fundante, según Hegel lo comprende a partir del principio del espíritu. “*Bildung* es el duro trabajo del espíritu frente a la inmediatez de la servidumbre natural lo mismo que frente a la vacuidad subjetiva de las buenas maneras y la arbitrariedad de la voluntad”⁸.

Por ello la formación es una figura del mundo que corresponde a la conciencia de la modernidad, en cuanto conciencia escindida, puesto que no se identifica inmediatamente con el mundo formado por ella misma. Más allá se piensa un mundo, que el espíritu “se construye” (*sich erbaut*) elevándose por encima del primero y como opuesto a esa alienación suya. Ese más allá tampoco está libre de alienación, sino que justamente es “la otra forma de la alienación” (*die andere Form der Entfremdung*) en el mundo de la fe.

Hegel puntualiza que la fe y su elemento, la conciencia pura, no son la religión, a la que en este contexto caracteriza como “la autoconciencia de la esencia absoluta *tal y como es en sí y para sí*” (*das Selbstbewusstsein des absoluten Wesens, wie es an und für sich ist*), mientras que la fe es la huida del mundo real, “la evasión del reino del presente” (GW 9, 266s/FE, 289). Podríamos decir que en la religión propiamente dicha se logra la unidad de lo absoluto y lo finito, mientras que en la fe, por el contrario, se acentúa la diferencia, en tanto que lo absoluto se remite a un más allá, que es también contrapuesto a la realidad efectiva. No obstante, se sigue hablando de religión –advierte Hegel– para hacer referencia a la fe del mundo de la formación, que ya no es una “conciencia desgraciada”, sino “conciencia pura de la esencia absoluta”, en el modo de “conciencia alienada” (GW 9, 287, 288/FE, 312, 313).

7 Cf. K. LÖWITH, “Hegels Begriff der Bildung” (1968), en: K. LÖWITH, *Aufsätze und Vorträge von 1930-1970*, Stuttgart, Berlin, Kohlhammer, 1971, pp. 211-228, 228.

8 *Ibid.*

La fe del mundo de la formación (*der Glaube der Welt der Bildung*) es la conciencia alienada de los dos momentos, el de la pura intelección sin contenido, y el de la fe o el contenido sin intelección. Estos dos momentos se encuentran en general bajo la determinidad de la alienación, lo que supone que en ellos anida la escisión y el movimiento que ella conlleva. Con la pura intelección el idealismo está frente al mundo, problema que Hegel ya había indicado en *Glauben und Wissen*⁹. En la *Fenomenología*, es el término al que aboca la conciencia quieta de la razón ilustrada y su afán de totalización subjetivadora. La Ilustración es el desarrollo pleno, o la “imagen universal” (*allgemeines Bild*) de la pura intelección, en el que culmina la formación y su lenguaje, más allá del plano de las conciencias singulares, enfrentándose a la fe, que también constituye una totalización en la que prevalece el carácter objetivo de la misma.

3. LA TENSIÓN ENTRE FE E ILUSTRACIÓN

En el apartado dedicado a la Ilustración Hegel explica primero cómo, erróneamente, la pura intelección ataca e “infecta” a la fe, que considerada desde la perspectiva de la intelección aparece como simple superstición, con lo cual el mismo ataque se dirige hacia un objetivo distinto del que persigue. Luego, Hegel ofrece una determinada exposición filosófica de la Ilustración, pero no desde la perspectiva de su lucha contra la fe –o contra la superstición–, sino desde ella misma. En ella se revela la verdad de la Ilustración.

Para empezar, el punto de partida de la lucha de la Ilustración contra la fe se basa en una comprensión errónea de ésta como superstición, es decir, no se plantea en los propios términos de la fe sino en los de la Ilustración. Los símbolos de la fe se toman en su pura materialidad, desprovistos precisamente de lo que les convierte en símbolos y, en general, todo el tratamiento del hombre ilustrado hacia los contenidos religiosos se basa en el énfasis que la Ilustración pone en la *certeza sensible* como elemento común de la experiencia. De ahí también que la crítica ilustrada revista la forma de ataques escépticos a la fe basados en la confianza de unas investigaciones autoescépticas, que forman parte del proyecto de la Ilustración¹⁰. Así, la pura intelección realiza efectivamente un momento escép-

9 G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en GW 4, pp. 401s. Sobre este tema, cf. Ch. SCHALHORN, “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins” en: H. KIMMERLE, *Die Einbedeutung der Arbeit Hegels Jenaer System-Konzeptionen*, Kassel, 2004, pp. 165-183, p. 170.

10 T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996, p. 169.

tico en su polémica contra la fe, pero se distingue del escepticismo del capítulo correspondiente a la “autoconciencia” porque la pura intelección “ha nacido de la sustancia” (GW 9, 287/FE, 319)¹¹.

Pero en realidad, si bien lo que rechaza la razón ilustrada no es la fe en sí misma, en el sentido que acabamos de indicar, ésta no escapa a los efectos de ese ataque, ya que intenta defenderse adoptando el razonamiento ilustrado, y quedando de ese modo infectada por la razón: “solamente la memoria conserva entonces como una historia ya pasada (*eine vergangene Geschichte*) no se sabe cómo el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a adoración tan sólo se ha despojado así, de un modo indoloro, de una piel ya ajada” (GW 9, 296/FE, 321). El lado contingente de los fenómenos históricos tiene consecuencias que van más lejos que la aparente finitización del contenido especulativo de la fe y de la razón. No es casual, por ello, que la fe vea sometida su autenticidad a una devastación subrepticia cuando, en lucha desigual, se enfrenta a la razón con la pretensión de asentarse en terreno ajeno¹².

La Ilustración como fenómeno histórico era aún un tema actual en 1807. Fichte había expuesto su crítica contra ella en “*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*” (*Rasgos fundamentales de la época actual*, 1806) aunque el tratamiento que Hegel expone un año después es muy diferente. Para Hegel, como se sabe, cada figura espiritual tiene su legitimidad, no sólo histórica sino también atemporal, como estadio del camino del espíritu hacia la concepción (*Begreifen*) de sí mismo. Por lo tanto, también la Ilustración forma parte de la dialéctica interna de la manifestación del espíritu, en cuanto ella pone lo positivo en lo negativo.

En este sentido, la Ilustración es la culminación de los modos negativos de la conciencia, incluidos el escepticismo y el idealismo teórico y práctico. Y precisamente “el poder de lo negativo” se hace efectivo en la Ilustración como la lucha entre la pura intelección y la fe, en cuanto que cada una es sin más lo negativo de la otra: “puesto que fe e intelección son la misma conciencia pura pero [están] contrapuestas según la forma y puesto que para la fe la esencia se contrapone sin más en cuanto *pensamiento*, y no en cuanto *concepto*, de ahí que sea algo simplemente contrapuesto a la conciencia, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*” (GW 9, 293/FE 319).

En este punto de partida se puede apreciar tanto el derecho como la falta de derecho de la Ilustración, ya que a partir de ese punto de partida se inicia un desarrollo –*Entwicklung*– que al llegar a la máxima contraposición apunta a la

11 Cf. W. BONSIENEN, “Einleitung”, *op. cit.*, p. xxxix.

12 Sobre este aspecto de la relación entre la fe y la razón ilustrada, cf. L. P. HINCHMAN, *Hegel's Critique of Enlightenment*, Tampa, University of S. Florida Press, 1984, pp. 132s.

superación de la misma, pues “a la fe le corresponde todo el *contenido*, ya que en su elemento quieto del pensar cobra todo momento consistencia –pero la pura intelección carece de entrada de contenido y es más bien el puro desaparecer del mismo; sin embargo, mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella se realizará y se dará un contenido” (GW 9, 293s/FE 319). Aquí radica la fuerza y el riesgo de la Ilustración, porque la lucha contra la fe llega demasiado tarde, de modo que el cambio del obrar negativo en un obrar positivo no puede provenir simplemente de la contraposición, sino sólo de la propia esencia de la Ilustración.

Efectivamente, el punto de inflexión de la Ilustración está en su contradicción interna, a la que se enfrenta mientras cree luchar contra otra cosa, pero su esencia, considerada positivamente, no es algo tan distinto. Su esencia es “el concepto absoluto” y con él opera, pero la esencia del concepto absoluto es justamente lo que la Ilustración no ve: no ve que “el saber y el objeto del saber son lo mismo”. O dicho de otro modo, “en tanto que la razón habla de algo distinto de lo que ella es, en realidad sólo habla de sí misma” y al reprobar otras mentiras, reprueba las suyas. En esto se muestra, por así decirlo, como una ilustración insatisfecha¹³. Pues la razón no es sólo negación, sino negación de la negación, y por eso en esta razón que se niega a sí misma se encuentra el significado de ser su propia y efectiva realización (*Verwirklichung*). Con todo, la razón tampoco se percata de esta transformación en la que ella misma se muestra como lo otro de sí misma (cf. GW 9, 296/FE, 322).

De la dialéctica interna de la Ilustración se siguen algunas de sus manifestaciones, por ejemplo, la exterioridad de la lucha contra la religión del pueblo, en la que separa el contenido del símbolo, reduciéndolo a una forma vacía. Lo mismo hace con la representación antropomórfica de Dios, sin percatarse de que lo absoluto sólo puede ser representado adecuadamente bajo la forma del ser vivo y personal más elevado. De ese modo, la intelección, en cuanto que es una inversión (*Verkehrung*) de la fe, pasa a ser una comprensión errónea de sí misma.

4. EL PROYECTO POSITIVO DE LA ILUSTRACIÓN

Por lo que se refiere al derecho y a la falta de derecho de la Ilustración, Hegel afirma que ésta se comporta injustamente respecto de la fe, puesto que “la tergi-versa en todos sus momentos, convirtiéndolos en algo distinto de lo que en la fe

13 L. HEIDE, “The unsatisfied Enlightenment”, en: W. DESMOND, E-O. ONNASCH y P. CRUYSBERGHS (eds.) *Philosophy and Religion in German Idealism*, Dordrecht, Kluwer 2004, pp. 71-79.

son” (GW 9, 306/FE, 332). Pero la Ilustración tiene también un derecho frente a la fe, sólo que “en tanto que su derecho es el derecho de la autoconciencia, la Ilustración no sólo mantendrá *también* su derecho, de tal modo que se enfrentarán entre sí dos derechos iguales del espíritu, sin que ninguno de los dos pueda satisfacer al otro, sino que ella (la Ilustración) afirmará el derecho absoluto, porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, que no solamente es *para sí*, sino que además invade a su contrario; y la fe misma, por ser conciencia, no podrá negarle su derecho” (íbid.).

Es significativa la mención de “la negatividad del concepto” en el contexto del resultado positivo de la Ilustración, pues alude a la esencial referencia del concepto a lo negativo de sí y a lo aparentemente exterior, en la línea de la determinación, o más exactamente de la determinidad (*Bestimmtheit*)¹⁴, ya que debido a esto el concepto mismo es constitutivamente algo diferenciado y complejo. El derecho de la Ilustración es por ello lo propiamente positivo de ella o la negación puesta como afirmativa, que no es otra cosa que la expectativa de obtener el contenido en cuanto pensado o, mejor dicho, concebido. Y como ese contenido es siempre el mismo –también el mismo que tiene la fe, en tanto que es lo sustancial del espíritu– por eso la fe puede no negar a la Ilustración su derecho, al menos cuando la Ilustración llega a realizar la negatividad del concepto. Frente a esto, lo que queda es la crítica a las posiciones de la fe y a su eventual vaciedad, de la que tanto se habló en la Ilustración histórica, como un momento de transición en la dialéctica general del espíritu.

Esta dialéctica pondrá al fin de manifiesto la “verdad” de la Ilustración en la superficialidad de sus valoraciones y en la vaciedad de su autoconciencia, así como en el desmoronamiento (*Zusammenbruch*) que la obra de la Ilustración lleva a cabo. Por lo que se refiere a los valores, no hay que olvidar que la utilidad es la categoría fundamental de la Ilustración y que lo útil es esencialmente algo bueno para algo, pero nunca lo bueno en sí, es decir, aquello por lo cual algo puede ser bueno para una determinada finalidad. Por lo tanto, lo útil es un valor subordinado y nada independiente. Hegel viene a decirnos que una teoría que fundamenta el derecho, el Estado y la eticidad en lo útil se queda sin apoyo, porque el fin último, el valor último y el sentido del todo, en definitiva “la sustancia”, quedan fuera de ella. Y si se trata de que la teoría determine a la vida real, también la vida efectivamente real perderá su orientación. Con palabras de Hegel: “como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente

14 Sobre este punto, cf. M. ALVAREZ GÓMEZ, “La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad”, en: M. ALVAREZ GÓMEZ y M^a del Carmen PAREDES MARTÍN (dirs.), *Razón, libertad y estado en Hegel*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 27-47, 31ss.

utilizable. En la misma medida en que se cuida de sí, también justamente así tiene que consagrarse a los otros, y en la medida en que se consagra, cuida también de sí mismo; una mano lava a la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado” (GW 9, 305/FE, 331).

Lo mismo ocurre con las otras ideas de la Ilustración, sobre todo con la igualdad y la libertad. Ambas poseen un profundo derecho cuando se las comprende a partir de la sustancia, es decir, a partir del espíritu, de lo universal que el hombre encierra y que les da sentido como momentos particulares de la conciencia. Pero ambas pierden su derecho cuando se las comprende de un modo formal, únicamente en referencia a lo singular y a merced del vaivén de la ocasión. En todo caso, no es posible abordar ahora el análisis de la libertad ilustrada, que posee gran complejidad y cierta sutileza, además de ser por sí mismo un tema que ayuda a comprender el pensamiento de Hegel.

Pero sería una simplificación excesiva suponer que Hegel critica frontalmente a la Ilustración para potar sencillamente por la fe, puesto que no ataca a la reflexión sin más, ni a la conciencia quieta de la razón ilustrada, sino al carácter absoluto que adquiere la reflexión y el rechazo consiguiente de la experiencia del individuo como tal. Más bien, se puede pensar que Hegel va más allá de la distinción y de la contraposición dialéctica entre la fe y la Ilustración, estableciendo los diferentes planos de su exposición (*Darstellung*) fenomenológica y de su metadiscusión especulativa.

Su crítica a la Ilustración está guiada por la razón, según la presenta al comienzo del ya mencionado capítulo VI—“la razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (GW 9, 238/FE, 259)— o dicho de otro modo, está guiada por el espíritu, en cuanto “es la conciencia que *tiene razón*” (GW 9, 239/FE, 260) y se refiere sobre todo a la necesidad de poner de manifiesto los presupuestos ilustrados, pero evitando establecer una *simple* contradicción entre la Ilustración y la fe. Justamente, el proceder de la pura intelección no sigue la pauta de la simple contradicción, tal como se entiende habitualmente, puesto que lo contradictorio, según el concepto mismo de *Ein-sicht*, es el supuesto de que la fe se puede contradecir sin más. Aquí habría que tener en cuenta, entre otros conceptos dialécticos, además del de la negación determinada, al que hicimos alusión anteriormente, el principio de la unidad de ser y pensar, que Hegel aborda al comienzo del capítulo V, “Certeza y verdad de la razón”, en el contexto de unas consideraciones sobre el idealismo y su justificación teórico-epistemológica. Pues no basta con afirmar la identidad de ser y pensar, sino que es preciso “exponer” que esta certeza —así considera Hegel a la identidad del principio fichteano— está en correspondencia con la verdad (cf. GW 9, 132s/FE, 143s).

El principio de la identidad de ser y pensar también opera en el capítulo dedicado al espíritu, puesto que éste es “unidad de la conciencia y de la autoconciencia” (GW 9, 239/FE, 260), que llegan a su cumplimiento en tanto que el espíritu se integra en cada una de estas figuras. Bajo esta perspectiva se enfrenta Hegel con el pensamiento de la Ilustración en su doble faceta, la idealista y la naturalista, por no haber llegado siquiera “al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensar* son lo mismo, [...], que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*; y, a la inversa, el puro pensar, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo *negativo* de la autoconciencia y, por tanto, *ser y*, en parte, como inmediata simplicidad, en la misma medida no es tampoco otra cosa que *ser*; el pensar es *coseidad*, o la *coseidad es pensar* (*Denken ist Dingheit, oder Dingheit ist Denken*, GW 9, 313/FE, 340). Hegel no puede compartir el entusiasmo hacia la Ilustración como modo de cultura que debe ser universalizado y considerado como la verdad definitiva de una época. El mundo de la Ilustración forma parte de la cultura de su tiempo, y por lo tanto comparte contradicciones inherentes al mismo, a la vez que representa una toma de posición con respecto a esas contradicciones. Por ello, también la razón ilustrada puede ser sobrepasada por su propia negatividad, en la medida en que su pretensión se dirija a consolidar una posición de dominio incuestionable sobre valores y creencias presuntamente ajenas a su propio proyecto de emancipación.