

Dos interpretaciones de Hegel: el arte entre lo social y lo antropológico

Two interpretations of Hegel: art between the social and the anthropological
Due interpretazioni di Hegel: Parte tra il sociale e l'antropologico

Dany Erick Cruz Guerrero*

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, Perú
<https://orcid.org/0000-0002-0458-9575>

Fecha de recepción: 24/06/2023

Fecha de aceptación: 22/08/2023

Fecha de publicación: 22/11/2023

Resumen

El estudio filosófico-crítico del arte y su inserción en la obra temprana de Hegel pone de relieve dos tendencias críticas antagónicas en apariencia, irreconciliables en las interpretaciones que la crítica especializada labra para inteligir la intención profunda del magnífico pensador alemán. El ensayo constata que la crítica especializada carece de un método que facilite la integración del arte al sistema hegeliano y muestra de qué manera dicha carencia impacta en el surgimiento de la interpretación sociológico-estructuralista y su réplica, la interpretación antropológica. Para contribuir a llenar dicho vacío, el ensayo discierne y abstrae los límites de las dos interpretaciones controvertidas mencionadas y aprovecha los resultados obtenidos, para demostrar cómo, examinadas desde un enfoque sinérgico de complementariedad, contribuyen a sacar a flote la filosofía hegeliana del arte, haciendo posible percibir, en sus términos fundamentales, cómo el arte está inscripto en el sistema hegeliano, desde sus inicios, como un principio fundamental irrevocable.

Palabras clave: Hegel, interpretación sociológica, interpretación antropológica, arte, agencia creadora humana

Abstrac

The philosophical-critical study of art and its insertion in Hegel's early work highlights two apparently irreconcilable antagonistic critical tendencies in the interpretations that specialized critics work to understand the profound intention of the magnificent German thinker. The essay checks that specialized criticism lacks a method that facilitates the integration of art into the Hegelian system and shows how this lack impacts the emergence of the sociological-structuralist interpretation and its replica, the anthropological interpretation. To help fill this gap, the essay discerns and abstracts the limits of the two controversial interpretations mentioned and takes advantage of the results obtained to demonstrate how, examined from a synergistic approach of complementarity, they contribute to bringing out the Hegelian philosophy of art, making it possible to perceive, in its fundamental terms, how art is inscribed in the Hegelian system from its beginnings as an irrevocable fundamental principle.

Keywords: Hegel, sociological interpretation, anthropological interpretation, art, human creative agency



Este es un artículo Open Access
publicado bajo la licencia
Creative CommonsAtribución 4.0
International.
(CC-BY 4.0)

* Filósofo. dany.cruz@uarm.pe

Introducción

En el presente ensayo, demuestro que, a pesar de los progresos de la crítica especializada, los lectores contemporáneos de Hegel carecemos de un método que haga justicia al concepto *Kunst*, deliberadamente ambiguo, y se le racionaliza como principio filosófico del pensar hegeliano. En efecto, de acuerdo con Pinkard (1994, p. 221 & p. 403, nota 1), podemos notar hasta qué punto la crítica tradicional carece de un método que nos permita percibir la importancia fundamental del arte para el sentido constructivo que Hegel imprime en su filosofía, desde su basamento más orgánicamente primigenio (Cruz-Guerrero, 2019, pp. 74-77 & 2020, pp. 26-27). En esa línea de reflexión, mi interés en este ensayo es profundizar en el sentido de la filosofía hegeliana del arte y, para ello, encuentro oportuno mostrar de qué modo las suficiencias e insuficiencias que presentan las respuestas crítico-reflexivas tradicionales —la interpretación sociológico-estructuralista, por un lado y, por otro, la interpretación antropológica—, leídas a la luz de pasajes de la obra hegeliana, generalmente omitidos y desvalorados por la crítica especializada, ayudan a comprender cuán medular es el arte para el sistema de las ciencias filosóficas que diseña y elabora la profunda y meditada reflexión hegeliana en sus esfuerzos por sacar a flote la vida, la creatividad, la libertad y la apertura al infinito, como rasgos distintivos inalienables del espíritu humano. En ese esfuerzo de sistematización de las ciencias filosóficas, la razón científica autorreflexiva y autocrítica se juega, según Hegel, sus alternativas para gestar las condiciones de posibilidad de toda filosofía actual y por venir: me alejo, así, de las interpretaciones historicistas que parten de Nietzsche (1997).

En concordancia con este planteamiento crítico, esta exposición se divide en cuatro partes. En la primera parte, desarrollo los fundamentos de la interpretación sociológico-estructuralista. En la segunda parte, explico en qué sentido la interpretación antropológica se constituye, en efecto, como réplica a la interpretación antecedente. En la tercera parte, muestro de qué manera ambas interpretaciones ayudan a enfocar la reflexión filosófica sobre el arte realizada por

Hegel como un elemento de suma importancia, para comprender el sentido sistemático de la filosofía hegeliana. Por último, en la cuarta parte, reflexiono sobre cómo la filosofía hegeliana del arte induce a pensar la dimensión artística de la sensibilidad humana como principio y fundamento del pensar filosofante. Intentaré mostrar progresiva y mesuradamente los pasajes de Hegel que apoyan el giro metodológico que opero en el presente ensayo.

Crítica de la interpretación sociológico-estructuralista

Ya que no podemos ofrecer aquí una revisión acabada y completa de esta tendencia crítica, nos daremos por satisfechos, empero, si logramos reseñar suficientemente lo que a nuestra lectura aparece como su presupuesto general: la (di) solución de la dialéctica sujeto-sociedad en la opción de la primacía de lo social sobre el individuo. En efecto, si las interpretaciones sociológico-estructuralistas de Hegel aciertan cuando reducen a su mínima expresión la agencia creativa y constructiva del ser humano en el proceso civilizatorio productor de cultura, luego también el arte serviría a ese propósito reductor y reduccionista y no habría, prácticamente, ningún resguardo para la libertad, ningún refugio para el espíritu, pues todas las manifestaciones de la vida humana estarían, en última instancia, subordinadas al imperio del dogmatismo y, con el, a su imperativo intransigente de obediencia acrítica absoluta (Assalone, 2015, pp. 69-72 & Escalante, 2018, pp. 271-272). De ser así, el individuo más creativo actuaría impulsado más por el sustrato ontológico-social que por la originalidad que busca el genio o por alguna otra cosa “[...] extraña [...]” (Escalante, 2018, p. 267), extramundana: la inspiración “divina” que guía el obrar del artista, en el mito que (re)labra la tradición moderna para salvar la dificultad de una racionalización filosófica más rigurosa que no incurra en la metafísica.

La creación artística tendría su límite no en la eticidad, que quedaría sepultada, sino en la moralidad, y ni siquiera podría producir un

discurso crítico ni mucho menos un discurso autocrítico, sencillamente porque, entonces, en la *aneticidad*, no habría posibilidad de cambios, ni bruscos ni moderados, y, por consiguiente, la historia misma habría llegado a su fin: en la sucesión espacio-temporal el ser humano estaría condenado a decir siempre *lo mismo* una y otra vez, hasta que las generaciones se agoten o se extingan: aporía del principio del eterno retorno de lo mismo sobre lo mismo. Quizás, en un afán de salvarse de esta grave aporía, las interpretaciones sociológico-estructurales consideran que Hegel subordina la individualidad a los constreñimientos sociales y culturales, restringiendo los márgenes de libertad efectiva del individuo e incluso apuntando a fortalecer tendencias absolutistas y totalitarias, aunque sin abolir del todo y para siempre la libertad o, peor aún, conservando tan solo su ilusión: pensar y concebir la idea de libertad no hace inmediatamente que el sujeto que piensa y concibe ejecute de plano la libertad como curso de acción libre (Rose, 1995, pp. 125-127). La raíz del énfasis que esta interpretación da a las estructuras sociales está en su punto de vista inicial: ofrece una visión retrospectiva del desarrollo del individuo a partir de su llegada al mundo constituido de lo dado, pero olvida que sus enunciados son manifestaciones de la voluntad libre e informada que produce discurso crítico que aspira a ser discurso autocrítico, aunque sin realizar plenamente la *autocriticidad* de forma explícita en el lenguaje vivo de su comunidad emancipada, libre de sus ataduras mentales.

En tanto y en cuanto que agente discursivo, el ser humano se tematiza a sí mismo en el lenguaje como agente libre operando un cambio profundo e irreversible que solo es posible en la *eticidad*: es en la comunidad de hombres libres que, por primera vez en la historia de la humanidad, el

ser humano llega a tematizarse a sí mismo; en su búsqueda de fundamentos de razón para todas las cuestiones que dinamizan el pensamiento discursivo, el ser humano se comprende por vez primera a sí mismo como ser de razón que se autodetermina en sus cursos de acción (Caviglia, 2022, pp. 5-6). La eticidad, luego, es un logro y, a la vez, una experiencia iniciática de libertad intelectual, en el orden de la teoría y en el orden de la práctica. En efecto, la crítica especializada afirma que: “[...] a la eticidad [*Sittlichkeit*] se llega por primera vez en el pueblo libre de los griegos (en Oriente solo había déspotas y esclavos) [...]” (Jamme, 2010, p. 198).¹ En esa línea, apoyándose en Weil (1985), que sostiene “[...] et l’individu que je suis est alors compris par le discours, non le discours par l’individu [...]”² (p. 66), Santuc (2005, p. 431) explica que ello es así porque, en la medida en que *somos hablados por el lenguaje que heredamos*, ya la razón habla en nosotros; pero, para que nuestro hablar sea genuino y en verdad la razón hable no solo en nosotros, sino con nosotros y por nosotros mismos por medio del lenguaje discursivo, lo primero que debemos hacer es, pues, liberarnos del lenguaje aprendido, heredado, recibido de la tradición, ya que solo así es posible extraer de ella la sustancia que nos permita prospectar nuestra experiencia nueva del mundo, como una experiencia llena de sentido: eso solo es posible volviendo a lo originario que habla en nosotros mismos, un paso por delante de los sentidos constituidos, que, es cierto, bien podemos apropiarnos, pero que no serán auténticos si no brotaran de nosotros mismos, si no surgieran de nuestra más profunda entraña interior.³ Conviene anotar, en vista de ello, que el punto de vista sociológico-estructural parece olvidar el carácter de artificio que tienen las estructuras sociales, en principio creadas para contribuir al despliegue de lo humano,

1 Vatter (2010, pp. 235-257) & Rojas (2010, pp. 373-390) facilitan el entendimiento de las diferencias que especifican, por un lado, las formas en que los antiguos se relacionaban entre sí y, por otro lado, las formas a través de las cuales las personas se relacionan entre sí en el mundo contemporáneo.

2 “[...] el individuo no es el sujeto, sino el objeto del discurso [...]”, traduce Santuc (2005, p. 431).

3 En el horizonte posthegeliano de la filosofía alemana, Schopenhauer (2004 [1818]) compara esa interioridad sin fondo, término ni principio —el infinito dentro de mí— con una bola de cristal que contiene lo insondable: “[...] una hueca bola de cristal desde cuyo vacío habla una voz cuya causa no se puede encontrar en ella [...]” (p. 334 [328], nota 4). ¿Qué es esta voz de la que habla la filosofía?, ¿de qué fuente brota?, ¿qué es exactamente lo que dice?, ¿por qué y cómo así podemos escucharla?, ¿es, en verdad, inteligible? (Heráclito DK B50).

pero vueltas contra lo humano en el curso de la historia, para doblegar y someter al sujeto y convertirlo en individuo, y ello no porque haya operado gratuita y espontáneamente un giro automático, automatizante, sino porque, en efecto, determinadas voluntades bien concretas supieron, en el ejercicio del poder, imprimirles un horizonte más o menos fijo a las instituciones. De ahí que la historia hasta principios del siglo XX haya estado centrada en los grandes acontecimientos y en los grandes hombres, configurándose más como historia épica que como historia social. En este rumbo de pensamiento, la interpretación sociológico-estructuralista deriva en el conductismo dogmatizante y el historicismo.

Luego, se trata de recuperar las instituciones devolviéndoles el sentido originario de lo que realmente son: aliadas necesarias para el despliegue de las virtualidades de lo humano. Quizás, el hecho puntual de que Hegel sostenga que los logros sociales del espíritu atraviesen y alcancen, para su consolidación, “estados normativos”⁴, solo indique que Hegel reconoce que dichos logros alcanzan su grado máximo de formalización en el establecimiento de una norma (o de un sistema para establecer normas) que determina y prescribe el modo en cómo han de llevarse a cabo las relaciones intrínsecas e internas que los individuos, en procura de la subjetividad que les es arrebatada, tienen en los distintos estratos ontológicos de la realidad social. Se nace a un sistema normado y la socialización progresiva ofrece, por tanto, el contexto para la asimilación de la norma. Pero, las normas humanas no son imperecederas y la crítica posthegeliana muestra cuánto el surgimiento de las normas de convivencia humana depende de las relaciones de poder constituidas en el sustrato epistemológico de las actitudes normativas (Nietzsche, GM II § 11 & Constâncio, 2022, p. 122).

Empero, ¿qué hay que decir acerca del *valor* de la norma? ¿Es acaso imposible rehuir a la norma, aun cuando esta sea obscena, perversa y decididamente injusta? ¿Hay que respetar y cumplir la norma incluso si esta se adhiere dichas

características que lesionan, vulneran y aniquilan la dignidad? La polarización entre la autonomía y la norma no es gratuita si se piensa en lo factual: las ideologías extremistas no dejan espacio para el discernimiento y, en cambio, solo exigen la acción inmediata cuyo desarrollo prescriben y mandan sin discrecionalidad. Con Hegel, la inmersión del pensar filosófico, concebido como un acto libre de la razón, en la historia intelectual y espiritual de la humanidad debiera darnos qué pensar. En cualquier caso, ¿no incurre la interpretación normativista en un rodeo extenso y tedioso para, vía *reductio ad absurdum*, alinear a Hegel en las filas del dogmatismo?

Según la crítica especializada, para el neohegelianismo contemporáneo la intencionalidad epistémica “[...] debe tener una base normativa y, en consecuencia, social [...]” (Gabriel, 2011, p. 35, citado por Assalone, 2015, p. 63). No es este el espacio para discutir si la base normativa fundamenta la base social o si es, más bien, al contrario, que la base social fundamente la base normativa: en cualquier caso, queda claro que lo normativo y lo social van de la mano. Diacrónicamente, desde el punto de vista del desarrollo y maduración del individuo, ya en el *Sistema de la eticidad* Hegel trata del arribo a la conciencia social desde el imperio del deseo. Lo nuevo, en la *Fenomenología del Espíritu*, radica en la profundidad psicológica que despliega el filósofo para explicar la densidad ideológica que opera inconscientemente en el pensar del sujeto moderno. Si el *Sistema de la eticidad* insiste en los vínculos intersubjetivos y los enumera y describe pormenorizadamente, la *Fenomenología del Espíritu* procede desde el sujeto autoconsciente, para explicar la formación históricamente efectiva de la autoconsciencia. De esta manera, el neohegelianismo normativista entiende que esa autoconsciencia es un logro social y, por consiguiente, el resultado de sucesivos estados normativos. De acuerdo con Assalone (2015), estudios recientes “[...] desarrollan un ‘Hegel normativista’, entre cuyos principales aportes constaría una original concepción de la autoconsciencia como logro

4 Esto es, con Assalone (2015, p. 82), adentrándose en el “espacio de las razones”.

(*achievement*) práctico y fundamentalmente *social* [...]” (p. 63; énfasis en el original) (Redding, 2011 & 2007; Pippin, 2010 & 2008 & Pinkard, 1994). La propuesta de este “Hegel normativista” toma como punto de partida un sujeto práctico (o pragmático, en contraposición contra otro sujeto teórico) que se resuelve en el quehacer siempre volcado a lo social, autorregulándose en la interacción con los otros que conforman la comunidad social (Assalone, 2015, pp. 72-73). Se trata, ciertamente, de un sujeto encarnado, que desea, siente, piensa, delibera y resuelve: la acción “normada” es el *télos* del proceso de socialización y, sin duda, está orientada al fortalecimiento del reconocimiento que hace posible la convivencia.

Ahora bien, la acción también puede ser injusta y, más todavía, la sociedad de acogida del nuevo individuo advenido puede también haberse configurado sobre fundamentos injustos que inhiben el despliegue del verdadero reconocimiento y la realización plena de la humanidad. Ello está tratado en el contexto de la indagación que Hegel hace sobre la independencia y la sujeción de la autoconsciencia en la conocida dialéctica del señor y el siervo (Nación, 2021, pp. 191-194). En efecto, el señor puede esforzarse por mantener el reconocimiento negativo y la sujeción del siervo a través de estrategias discursivo-formativas que perpetúan la inmovilidad afirmando el principio de dominación y subordinación (Bolo, 2021, p. 72). A su vez, el siervo puede renunciar a cualquier intento de emancipación. El siervo bien podría adoptar un estado normativo que lo inhiba de esfuerzos emancipadores que podrían agravar su situación en lugar de aliviarla o volverla más ligera (Pérez, 2022, p. 2). Conviene, entonces,

preguntarse: entonces, frente a ello ¿no estamos ante el congelamiento de un estado normativo? Consecuentemente, ¿no se estaría reduciendo el normativismo a la pura descripción de los estados normativos que atraviesa la autoconsciencia en la interacción intersubjetiva, es decir: no se estaría limitando el normativismo al recuento formal de las actitudes posibles que pueden adoptar los sujetos en la interacción social? ¿Qué idea tiene Hegel del sujeto y la subjetividad?

Una vez dada la norma, no hay manera de escapar a su imperio: del cumplimiento y del incumplimiento se desprenderán, inevitablemente, consecuencias para el individuo y la comunidad. Además, habría que añadir que el Hegel historiador de la filosofía no solo está realizando una retrospectiva de los avances y desarrollo de la filosofía hasta el momento mismo en que él se dispone a hacer filosofía,⁵ sino que, precisamente por esto último, está buscando reconocer lo que hace falta prospectar para que la actualidad de la filosofía permita gestar el paso a la vanguardia crítica, allí precisamente donde la filosofía está a un paso del futuro: „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein“ (Hegel, 1807, p. XXIII).⁶ Al enunciarse lo absoluto ingresa al lenguaje: es universal, luego, en cuanto que categoría. Vale decir: lo absoluto, en cuanto que concepto, es decir forma desarrollada y labrada pacientemente por el entendimiento, solo puede ser resultado. En efecto, la captación inmediata de lo absoluto no es suficiente para decir que lo absoluto es ya concepto, pues para que sea

5 Nietzsche (HL, § 8, p. 298) ironiza: „[...] so dass für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eignen Berliner Existenz zusammenfielen [...]“. Diríase que Hegel sigue el modelo historiográfico del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles y logra una síntesis de la filosofía a partir de un material mucho más vasto.

6 Roces traduce: “[...] De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo [...]” (Hegel, 1966, p. 16). Por su parte, Gómez Ramos vierte: “[...] De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser el mismo” (Hegel, 2010, p. 75). En el contraste entre ambas traducciones, se aprecia que Hegel (1807, p. XXIII) afirma que lo absoluto en cuanto que enunciado lógico-verbal, sin el trabajo reflexivo y explicativo de la razón, por sí solo, todavía está lejos de ser lo absoluto en cuanto es en sí mismo. La categoría, en su universalidad, es apenas una mediación para hacer ingresar la sustancia de lo absoluto en el entendimiento. Luego, el lenguaje sirve al entendimiento para racionalizar la captación de lo absoluto: la inmediatez de la captación tiene, luego, que ceder a la mediación lógico-discursiva de la razón que se explica a sí misma esa captación inmediata en una discursividad mediadora.

concepto hace falta el trabajo reflexivo de la razón, que tiene que labrarlo en cuanto concepto, es decir, explicitarlo en sus determinaciones inherentes. Aquí aparece un Hegel distinto, que toma como punto de partida el *logro social* —incluso si este es el noble y grave concepto de lo absoluto—, pero no solamente para hacer el recuento de su construcción histórica constitutiva ni tampoco para profetizar arbitraria y temerariamente sobre el porvenir, como el demente o el maniático o el escriba inspirado —pensemos en el cuadro titulado *San Mateo y el ángel* de Caravaggio—, sino para averiguar y discernir el sentido del acontecimiento y seguir el hilo de su desarrollo prospectivo.

En resumen, la revisión de la interpretación sociológico-estructuralista permite apreciar que Hegel recuerda que, en el proceso histórico de socialización y progresivo despliegue del pensamiento discursivo científico-filosófico, el hombre concibe conceptos cada vez más abstractos hasta arribar a la noción suprema de *lo absoluto*: un término condicionado que, paradójicamente, quiere expresar lo incondicionado (Caviglia, 2022, p. 6). Sin embargo, el hecho de que la dimensión religiosa del espíritu humano esté mediada por la socialidad no implica que Hegel reduzca la religión a una simple *doxa*, una representación social (creencias, íconos, etc.), pues al filósofo le interesa recuperar la *episteme* de la religión. Puesto que no tenemos espacio para explicar de qué manera la interpretación sociológico-estructuralista asimila esta noción hegeliana, bástenos con decir que Hegel reflexiona sobre, por debajo del legítimo normativismo, la apertura del hombre a lo absoluto y al infinito se explica cómo una disposición natural de la sensibilidad humana que toma parte en la historia a través de las instituciones sociales que positivizan lo político, lo religioso, lo artístico, lo científico y lo filosófico en tanto y en cuanto que dimensiones del espíritu humano que vive y habita en la historia (Hegel, 1807, pp. X-XI). Si bien es cierto que el concepto absoluto tiene una larga y profusa historia en la filosofía occidental y que fue revitalizado por Kant, Fichte, Schelling y otros filósofos ilustrados y románticos, también es cierto que Hegel no se detiene a hacer el recuento histórico-filológico y

evolutivo de la semántica del concepto *absoluto*, sino que le interesa demostrar su vigencia como recurso intelectual para explicar la nueva subjetividad moderna que surge en la actualidad secular. En esa medida, las interpretaciones sociológico-estructurales conservan intacto su valor explicativo en tanto que permiten sacar a flote el fundamento antropológico sobre el que reposa la filosofía hegeliana.

Crítica de la interpretación antropológica

Puesto que, en su desarrollo de consolidación histórica, las estructuras sociales tienden también a la obsolescencia y la reificación a medida que surgen nuevas sensibilidades y nuevos valores sociales, Hegel está convencido de que hay que dejar atrás el dogmatismo y el convencionalismo para fraguar un pensar dinámico y vital que permita vislumbrar sentido en la opacidad del presente —tarea tan urgente hoy como a principios del siglo XIX—. En la misma medida en que las instituciones quedan desfasadas —ni desaparecen ni llenan de sentido la vida comunitaria—, en esa misma medida incurren en el dogmatismo queriendo reivindicar su vigencia. De ahí que Hegel dirija la crítica contra el dogmatismo. La crítica hegeliana del dogmatismo en la *Fenomenología del Espíritu* se consolida en unas poquísimas pero fructíferas notas que devuelven las instituciones a su fuente creadora: el obrar humano. Hegel (1807) rechaza el inmovilismo: “Der *Dogmatismus* der Denkungsort im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe” (p. XLVII). Para nuestro filósofo, el dogmatismo es resultado del mal conocimiento de la razón: la razón inmóvil e inmovilizante del quietismo inmovilizador de la tradición apodíctica donde todo está ya cerrado y clausurado. Con su crítica, Hegel nos invita a que salgamos de la reificación y del inmovilismo que trae como consecuencia la actitud dogmática: en la medida en que esta ralentiza el pensamiento crítico, tiende, pues, al inmovilismo intelectual y a la cerrazón que no escucha razones. En tanto que abierto a nuevas interpretaciones, el texto

siempre dice algo nuevo, aunque diga siempre lo mismo —aunque parezca que siempre dice lo mismo—. Más adelante, Hegel (1807, pp. LXVII-LXVIII) añade que también la identidad del ser y del pensar está sujeta al devenir. De acuerdo con la *Fenomenología del Espíritu*, la filosofía no se aprehende sino en su historia, pero, no parece posible que el condicionamiento histórico pueda ser una negación de aquello de intemporal que hay en la filosofía. Lo que sí resulta mucho más claro es que sin una emancipación radical del pensar no es posible un pensamiento libre, ni mucho menos, libertario. Pues el hombre no es sin sociedad, religión, arte, religión, ciencia y filosofía.

En esa perspectiva, el recorrido fenomenológico descrito y desarrollado por Hegel busca un anclaje antropológico para ilustrar un momento culminante, particularmente nutricional, de la historia del arte, aquel momento, precisamente, en el que la potencia creativa del espíritu se apropia de lo absoluto y de su modo de captarlo. A discernir esta labor está dedicada la *Fenomenología del Espíritu*: la captación de lo absoluto no deja indiferente a la autoconsciencia, sino que, de alguna manera, la compele y la compromete a su transformación. En ese sentido, contra las lecturas superficiales que no llegan a captar el propósito del libro de Hegel, conviene anotar que el filósofo alemán no integra aleatoriamente los temas de la *Fenomenología del Espíritu*, sino que los incorpora según su sustancia y su aporte al sistema, que, en adelante, se dedicará a formalizar progresivamente. Stewart (2015, p. 147) sostiene el carácter sistemático, interno y externo de la *Fenomenología del Espíritu* frente a posturas que niegan la pretensión sistemática de aquel libro en particular como del pensar hegeliano en general (Kaufmann, 1975, p. 229; Pippin, 2008 & Nación, 2021, pp. 194-197). Por su parte, Santuc (2005) apunta: “El discurso hegeliano integra y ‘salva’ de su particularidad a todas las actitudes y discursos filosóficos anteriores, en tanto que cada uno de ellos encuentra su sentido en su sistema” (p. 413).

Por otro lado, también tomamos distancia de la interpretación antropológico-existencial

nutrida por Alexandre Kojève, a partir de presupuestos aportados por Koyré, que gana densidad en las elaboraciones desplegadas por Hyppolite, Bataille, Sartre, Weil y Fukuyama (De la Maza, 2012). Procedemos de este modo porque esta interpretación, empero, apunta hacia la filosofía política de Hegel y relega al segundo plano la comprensión de lo antropológico originario que Hegel fragua en el libro en mención. Queremos hacer notar, consecuentemente, que la inclusión de la antropología y de la historia del arte en la sustancia epistémica y epistemológica del *logos* fenoménico que despliega y desarrolla Hegel responde a la necesidad de encarnar el espíritu en la historia, que es su sustancia, para verlo en acción, no solo deconstructiva, sino, ante todo, constructiva. En esa línea, también los instrumentos de la política pueden ser comprendidos como logros sociales. Pero, esta vía hermenéutica nos conduce a planteamientos demasiado generales para este contexto, que nos exige mayor concreción. Eso nos conduce, luego, a poner de relieve la importancia que el cuerpo tiene en el discurso hegeliano: el cuerpo es, de alguna manera, el artífice de la historia porque canaliza la humana potencia constructiva (Restrepo, 2008, pp. 34-35). Finalmente, pues, estamos hablando de un espíritu encarnado, que desea, que habla, que aprehende, que camina, que respira, que vive, que es consciente de sí mismo y que muere: Hegel recupera para la filosofía la contingencia propia del pensar filosófico, desarrollando un concepto de sujeto encarnado que no solamente piensa imbuido en el puro pensar, sino que piensa en la fluencia histórica misma: “Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe [...]” (Hegel, 1807, p. 246).

Se revela una concepción de un cuerpo actuante, es decir, facultado y capacitado para la acción, que es ya una exteriorización de la voluntad, de la intención interior de proceder en uno u otro sentido. El hecho es la positivación de la acción, como el ser ahí coordinado y coordinado en el espacio y el tiempo del que surge la historia. Se trata de un cuerpo concebido en la acción laboradora: cuerpo trabajador que

mueve “[...] la mano que trabaja [...]”⁷ para labrar un mundo habitable y pleno de sentido. En esa línea, añade Hegel (1807) que el lenguaje y el trabajo facilitan al individuo trascender la esfera de su ser primario: “Sprache und Arbeit sind Äußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behalt und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt und dasselbe Anderem preisgibt” (p. 246). Apenas realizada, la acción ya no le pertenece al individuo, porque ha salido de su interior y queda, para los otros, como algo externo, exterior, puesto que ha sido exteriorizado. Empero, Hegel afirma que el individuo debe hacerse responsable de la acción.

Si el lenguaje permite la aprehensión de lo lejano e incluso de lo ausente, como un órgano de mayor alcance, en cambio, la mano revela otro carácter de la sensibilidad humana en lo que tiene de potencial y virtual. Por su parte, la mano, aunque limitada a la inmediatez del alcance de su extensión, contribuye a la labor del espíritu de trascenderse a sí mismo. La mano ensaya, modela, labra, perfecciona, aunque también destruye, clausura y sepulta. En tanto que mano humana, no escapa ni es ajena a la ambigüedad y la ambivalencia morales del ser humano. Con todo, lo importante y que merece ser destacado es que Hegel recupera la agencia humana cuando dice que la mano es “[...] el forjador animado [...]”⁸ de la dicha del ser humano, al tiempo que, por otro lado, pone de relieve que la mano revela que el ser humano es infundidor de espíritu: “[...] *er als Beseelender* [...]” (Hegel, 1807, p. 249). En esa tónica, buscando la identidad entre el ser y el hacer, el razonamiento parte del espíritu para retornar al cuerpo y, desde allí, volver nuevamente al espíritu; más adelante, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 300),

Hegel complementará la noción del cuerpo como cuerpo labrador volviendo al *logos* para labrar la noción del cuerpo parlante, es decir, del “cuerpo sonoro” capacitado para articular sonidos con sentido, abriendo la posibilidad de pensar al cuerpo como cuerpo musical (Escalante, 2018, pp. 269-270). No obstante, ¿acaso el mundo no ha sido labrado por la mano humana, cualquiera que sea el origen tanto del mundo como del ser humano? ¿No es lo social un logro humano, una victoria de los individuos en su afán de vivir mancomunadamente? Quizá la ciencia de hoy tenga algo que decir al respecto. En cuanto a Hegel, añadamos que estas y otras consideraciones están indicando que se halla en pleno proceso de discernimiento de la tradición crítica.⁹

Para Hegel, en síntesis, una ciencia en sus inicios todavía no puede ofrecer desarrollos acabados: hace falta verla expandirse en su propio desarrollo. Si bien es cierto que la *Fenomenología del Espíritu* es objeto de estudio y controversia entre los filósofos, también, es cierto que su propósito es conciso y puntual, justo y suficiente para la extensión que proyecta el libro: “Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum Wissen ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt” (Hegel, 1807, p. VI). Para Hegel (1807, p. V) esa aproximación ya está en curso: a esa tendencia quiere contribuir con la inserción de la *Fenomenología del Espíritu* en el discurso filosófico. La teoría del saber científico permite a Hegel (1807) distinguir entre juicio y captación como procesos mentales bien diferenciados: “Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung

7 „[...] die arbeitende Hand [...]“ (Hegel, 1807, p. 246).

8 “[...] der beseelte Werkmeister [...]” (Hegel, 1807, p. 249).

9 A medida que progresa el discernimiento, Hegel extrae la episteme, señalando su filiación, su genética. De allí, resulta claro que se trata del origen del saber, del fundamento del saber. La episteme, por consiguiente, se consolida, históricamente, en el conocimiento de la tradición crítica, discernida en sus etapas constitutivas, de manera que se pueda apreciar el sistema, no solo ya acabado, sino en su desarrollo progresivo, pues solo así se puede apreciar la dinámica del sistema, la dinámica interna de las “piezas” del sistema y toda la serie de categorías que siguen a la noción hegeliana de *System der Wissenschaft*. Se trata del saber humano subsumido en la categoría de lo absoluto. Ahora bien, desde el punto de vista de la episteme, ¿qué ofrece la *Fenomenología del Espíritu*? ¿Una pequeña verdad para la ciencia? ¿Una nueva ciencia para una antigua verdad? ¿Una nueva ciencia acaso demasiado joven? ¿Una ciencia en desarrollo? (Hegel, 1807, pp. XIII-XIV).

hervorzubringen” (p. V).¹⁰ El juicio cabe contra lo ya constituido, sobre lo labrado, sobre lo dado. La captación cabe con la ocurrencia de la aparición del fenómeno. Son grados de abstracción de distinto nivel, tanto en lo material como en lo intelectual: el volumen de sedimentaciones históricas bien puede ser borrado de un plumazo por una simplificación apresurada, que da pie a la confusión, al error y al aturdimiento a que conduce la falta de entendimiento. Captar un fenómeno en su desarrollo y movimiento, comprendiendo la dinámica de su movimiento interno y trasponerlo en una exposición que grafique y muestre su desenvolvimiento natural son las tareas intelectuales más arduas que exigen una disciplina y una práctica sostenida y continua. El saber acumulado no debe hacernos soslayar que se trata, precisamente, de un saber acumulado *por la humanidad* durante un largo y milenar proceso de aprendizaje.¹¹

El arte como principio de la filosofía hegeliana

Aproximarse al arte como principio de la filosofía hegeliana implica reconocer que, desde Baumgarten y Kant en adelante, la tarea de discernir los principios del arte emerge como un desafío continuo y persistente para la filosofía moderna y contemporánea (Garelli, 2015, p. 242

& p. 178, nota 5). De la reflexión precedente se desprende que en modo alguno Hegel postula una autonomía absoluta del arte, puesto que reconoce las dependencias históricas, sociales, políticas, económicas, antropológicas y valorativas que intervienen en la formación del arte y sus objetos. Hegel insistirá en que la ruptura entre el arte y la religión abre espacio para que el arte se emancipe también de otras dependencias, en procura de mayor autonomía. Puesto que la autonomía del arte es relativa, por eso mismo es pasible bien de reducciones, bien de ensanchamientos. También, la filosofía está expuesta a influencias que la enajenan. Hegel afirma que la captación filosófica del arte depende del estado del espíritu en el momento en que la filosofía decide volcarse sobre el arte y hacerlo suyo como objeto de estudio, investigación, reflexión y crítica autocrítica y autorreflexiva. Equilibrando la balanza, el enfoque emancipatorio de la interpretación antropológica neutraliza la lectura historicista que se desprende de la interpretación sociológica.

Consecuentemente, es oportuno mencionar que, como he mostrado más arriba, la crítica especializada discute el sentido y el horizonte reflexivo de la exposición temprana de la filosofía hegeliana (Hegel, 1807). Los estudios clásicos de mediados del siglo pasado pensaron, con Hyppolite, que la tematización del arte en la *Fenomenología del Espíritu* resultaba irruptiva y disruptiva y

10 En la clásica y pionera traducción de Roces se lee: “[...] Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo, la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición [...]” (Hegel, 1966, p. 9). En la traducción de Gómez Ramos se perciben matices sugestivos: “Ante lo que tiene enjundia y sólida consistencia, lo más fácil es emitir juicios; más difícil es captarlo, y lo más difícil es unir las dos cosas, producir su exposición” (Hegel, 2010, p. 59). Resuena la filosofía griega clásica en este pasaje. En efecto, Platón pone en boca de Parménides, en el diálogo homónimo, una expresión que da cuenta de la dificultad de captar las ideas en sí mismas y de lo paradójico que resulta incluso afirmar sobre ellas que son incognoscibles, puesto que, si esa afirmación tiene sentido, sería ya un conocimiento sobre las ideas: “Hombre plenamente dotado sería el capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí, pero aún más admirable sería aquel que, habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, fuera capaz de instruir a otro” (*Parm.*, 135a-b). ¿Qué es esto que, según Hegel, “tiene enjundia y sólida consistencia”? ¿Qué es esto difícil de captar y por qué es difícil captarlo? La dificultad implica también su exposición (*Darstellung*).

11 No es, pues, un saber que le haya sido dado gratuita y espontáneamente por la naturaleza, ni que la humanidad lo haya tomado ya constituido de ella. Antes bien, este saber que aspira, con Hegel, a ser absoluto es un saber lentamente fraguado por los seres humanos para reflejarse en él y *saberse*, así, cada vez más profunda y consistentemente, y mejor, en aquello que revela su esencia. En esa línea, la secuencia expositiva de la *Fenomenología del Espíritu* se desenvuelve en sentido diacrónico desde la conciencia sensible cierta de sí misma, en el puro sentirse de sí, hasta la conciencia absoluta que labra para sí el saber absoluto (Escalante, 2018, pp. 259-260). Esta idea básica, fundamental y específicamente propia de la filosofía hegeliana será debidamente apuntalada con un desarrollo más profundo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). Parece como si Hegel estuviera interesado, más allá de los aspectos formales o contingentes del arte, en recuperar la agencia creadora y creativa de la sensibilidad antropológica como un insumo nutricional para enfrentar y superar los desafíos que trae consigo el cambio de época, es decir el tránsito histórico desde el mundo arcaico hacia el mundo moderno (Escalante, 2018, p. 267).

que, por lo tanto, se dificultaba comprender la necesidad de su inserción y su ilación en la lógica expositiva del tratado: “[...] Hegel paraît avoir fait rentrer dans le cadre du développement phénoménologique ce qui tout d’abord n’était pas destiné à y trouver place [...]”, escribe Hyppolite (1946, p. 10). Todavía a mediados de la década de 1970, la crítica más reputada expresa el desconcierto frente a la diversidad temática que aborda el tratado que nos ocupa, al punto de que, al quedarse pasmada, no logra dar el paso articulador que exige el texto a los lectores de Hegel (Kaufmann, 1978, p. 127 & 1975, p. 229, citado por Stewart, 2015, p. 147, nota 5). Frente a esta tendencia, la crítica posterior ha venido sacando a flote los conceptos articuladores que permiten afirmar la radical unidad que estructura y da forma al temprano tratado que expone la filosofía hegeliana.

En efecto, desde el extraordinario estudio de Westphal (1989) acerca del realismo epistemológico, que indaga en las fuentes y los métodos que emplea Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, la crítica especializada ha recorrido distintos caminos para poner en primer plano la exigencia metodológico-crítica que devuelve a la razón a su dependencia histórica relativa y la hace arraigar en el plano ético-social (Pinkard, 1994). Perspectivas introductorias más recientes aplicadas al estudio de la *Fenomenología del Espíritu* destacan la relación entre *logos* y deseo (Kalkavage, 2007), discuten el sentido de la noción hegeliana de lo absoluto (Verene, 2007 & Krasnoff, 2008), enfatizan que las nociones de deseo y muerte repercuten sobre la noción de autoconsciencia (Pippin, 2010) o hablan de la noción de confianza/responsabilidad (*trust*) como el nodo que articula el discurso del tratado en mención (Brandom, 2019). Más escasos son los trabajos que desarrollan enfoques historiográficos y repasan las lecturas críticas surgidas a partir de la década de 1970 (Winfield, 2013). Si se atiende a la crítica más reciente, los estudios de Garelli (2015 & 2010), Jamme (2010), Blanco (2011), Ordóñez (2013), Mejía (2017)

y Prestifilippo (2019) dan cuenta de lo bastante serias dificultades que enfrentan los estudiosos del pensamiento hegeliano cuando abordan la interpretación y apropiación crítica que hace Hegel del arte en la *Fenomenología del Espíritu*. Hace falta ahondar en el concepto *Geistigkeit* que subyace al discurso hegeliano (Cruz-Guerrero, 2020, pp. 55-58).

Como se desprende de lo que llevamos dicho: estudios recientes ensayan aproximaciones críticas que discuten aspectos relacionados con el arte en la filosofía hegeliana. La crítica especializada intenta resolver cuestiones perentorias que subyacen a la reflexión de Hegel acerca del arte. El brevísimos repaso a los estudios más destacados que podemos ofrecer aquí permite apreciar de qué manera viene fortaleciéndose la tradición crítica reciente en el discernimiento e intelección del arte en la filosofía hegeliana. Desde hace poco más de una década, los investigadores vuelven a indagar una vez más si Hegel ofrece una definición del arte (*Kunst*) y, si es tal el caso, en qué consiste dicha definición hegeliana del arte. Cabe preguntarse, luego, con justa razón: ¿qué es, pues, el arte para Hegel? No es sencillo responder a esta pregunta ni parece que pueda ofrecerse de entrada una respuesta directa y sin ambigüedades. Con todo, la crítica especializada enfrenta el desafío de responder partiendo de la revisión de la obra hegeliana. En ese sentido, apoyándose en los trabajos de Paolucci (1977), Blanco (2011) ha expresado con elocuencia que los textos de Hegel dejan ver que el autor posea “[...] un asombroso conocimiento de la historia del arte en sus diversas formas y mediaciones culturales [...]” (p. 127). Al comparar la actitud de Hegel con la actitud de Kant para con el arte, Blanco reconoce que Kant “[...] indudablemente elaboró una poderosa filosofía de la estética [...]” que sirvió de base para que Hegel canalizara en sus escritos “[...] un amor apasionado por las artes [...]”, de manera que el lector puede percibir con cuánta intensidad los escritos hegelianos irradian “[...] un auténtico entusiasmo por el arte [...]” (p. 127).¹²

12 Me resulta injusto el juicio de Blanco (2011, p. 127) sobre el amor de Kant por las artes. En un trabajo reciente he tratado de demostrar de qué manera Kant intenta tematizar, desde sus presupuestos filosóficos, el estremecimiento que produce la obra de arte (Cruz-Guerrero, 2022, pp. 28-29). Hegel tiene a su favor el impulso romántico que Kant ayudó a sacar a flote y un pa-

En esa línea, Garelli (2010) problematiza el hecho de que los temas de la estética encuentren lugar para ser enunciados por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y revela que, en consecuencia, Hegel dialoga tanto con la tradición estética ilustrada como con la tradición romántica sobre el fondo profundo de la tradición anestésica (Marquard, 2003, p. 39). Para Garelli (2015, p. 242), Hegel está de acuerdo con Baumgarten en la idea de que en la experiencia estético-sensitiva participa un elemento extralingüístico, no-discurso, que queda innominado porque es irreductible al lenguaje. Afinando la perspectiva histórico-filosófica, Espinoza (2008, pp. 75-79 & pp. 82-83) percibe que el diálogo con la tradición es aún más profundo y todavía más explícito cuando Hegel tematiza la religión del arte (*Kunst-Religion*). Analizando con detalle esta figura hegeliana del espíritu, el Profesor Christoph Jamme (2010, pp. 183-208) actualiza la idea de que Hegel explica el surgimiento de un arte autónomo a partir de la escisión de la relación arte-religión que el filósofo opera, poniendo a un lado la religión y, a otro lado, el arte: si bien es cierto que durante mucho tiempo el arte estuvo bajo la tutela y la salvaguarda de la religión, la crisis de la religión debilita en parte el lazo y el fortalecimiento del arte termina de romperlo. De esta manera, la emancipación autónoma del arte resulta inevitable para la mentalidad moderna. Sugestivamente, Ordóñez (2013, p. 39) infiere que, en dicha escisión, Hegel sin duda hace espacio para insertar, en la ilación de sus reflexiones, observaciones sobre el proceso de secularización y el surgimiento del ateísmo modernos (Hegel, 1807, p. X; Nación, 2021, pp. 198-199 & Gómez, 2016, p. 72). Luego, solo en la modernidad es posible un arte enteramente secular.

Si, con Kant, la tradición está intrigada por el sentimiento de la belleza (Platón) y lo sublime (Pseudo-Longino), Mejía (2017, pp. 14-16) observa con agudeza que, en el nuevo

horizonte de la filosofía occidental, hay que asociar la estética y el arte en Hegel con las ideas de transformación, reconciliación y disolución de las figuras históricas del espíritu, en el entendido de que el espíritu absoluto no es la sola aglomeración, ni la sola superposición de dichas figuras, sino la síntesis vitalísima, actuante y dinámica de aquellas figuras, a partir de la novísima experiencia modernizadora. ¿Cómo así es posible la experiencia de lo bello? ¿Y qué es la belleza, en suma? Agudizando los esfuerzos de la crítica especializada, Prestifilippo (2019, p. 62) considera los problemas que enfrenta Hegel para labrar una apreciación propia del arte que haga justicia a los aportes formativos que recoge de la tradición, a saber: a) ¿qué relación tiene el arte con la cotidianidad mundana?, b) ¿por qué el arte es tan difícil de aprehender para el pensamiento racionalizante?, y c) ¿en qué sentido el arte es independiente de la normatividad moralizante? Los trabajos que nutren este estudio permiten un primer posicionamiento crítico frente a la filosofía hegeliana del arte y la estética hegeliana y abren un claro en el bosque de la crítica especializada desde el cual empezar a profundizar en la tradición, problematizándola.

A modo de resumen de esta sección, conviene decir que, si bien es cierto que contribuyen a poner de relieve la reflexión hegeliana sobre el arte y la estética, los trabajos reseñados aquí están anclados a una lógica descriptivista que no alcanza el despliegue hermenéutico-crítico que permita captar al arte como principio activo, expansivo del espíritu, que facilita comprender la estética en relación con la sensibilidad, no como la pasividad del espíritu, sino como íntimamente relacionada con la receptividad. Esta afirmación sobre la estética requiere, sin embargo, un desarrollo propio y específico que desborda los alcances de la presente exposición: de momento baste con decir que la estética (re) aparece como la consecuencia natural del giro metodológico que, a partir de la relectura crítica

norama de erudición más amplio del que la crítica histórica del arte proveyó a Kant: el desarrollo de la historia del arte como disciplina científica facilita a Hegel la concepción de una consciencia histórica del arte mucho más profunda y abigarrada que la que pudo conseguir Kant. La historia del arte no se detuvo con la muerte de Kant en 1804. Con Domínguez (2003, pp. 123-124), solo reconociendo esa diferencia en el estado del saber acerca del arte en la filosofía alemana es posible comprender que Hegel sienta la necesidad de elaborar una interpretación y apropiación fenomenológica del arte para su filosofía.

de los estudios especializados, aplico para situar al arte como principio de la filosofía hegeliana, en la trasposición de los límites del horizonte de intelección de la crítica tradicional.

Conclusión: el arte como fundamento del sistema hegeliano

Entre el conservadurismo estructuralista y el individualismo subjetivante, ¿puede el arte operar la síntesis y la reconciliación entre el nuevo sujeto y la nueva sociedad contemporáneos? La aporía en la crítica especializada se justifica porque la integración del arte al sistema hegeliano entraña serias dificultades metodológico-críticas: la filosofía hegeliana del arte no es un objeto de fácil intelección. Tales dificultades, con todo, no son insuperables. De acuerdo con los estudios realizados para el presente ensayo, es posible afirmar que dos siglos de lecturas autorizadas y acuciosas no han logrado resolver el problema de cómo leer a Hegel. En el desenvolvimiento de mis pesquisas no he encontrado ninguna interpretación de Hegel que pueda llamarse definitiva y cancelatoria, sino que, todo lo contrario, mis hallazgos han puesto al descubierto nuevas lecturas que adelantan entradas originales y novedosas que conducen a percibir los temas clásicos de la filosofía hegeliana con ojos nuevos. Sin duda alguna, la crítica especializada tiene muy buenas razones para justificar por qué seguimos leyendo los textos de Hegel hoy y por qué, a dos siglos de su concepción, los textos hegelianos siguen gozando de irrefutable vitalidad en la hora actual: nuestra actitud indagadora va bien caminada cuando se esfuerza por “[...] redescubrir el impulso vital que anima a la obra de Hegel [...]”; cuando, haciendo resonar el texto, presta “[...] oídos a [la] insistente preocupación [de Hegel] por mostrar el movimiento y la vitalidad de los conceptos [...]”; cuando, en consecuencia, el lector atiende “[...] a la conciencia de la época que late en [los] escritos [hegelianos]” (Giusti, 2008, p. 139). Prestigiosos concedores de la obra hegeliana razonan, pues,

que para quien quiere adiestrar científicamente su espíritu en el ejercicio filosófico-crítico, Hegel es un gran aliado y un insuperable maestro en el arte de la intelección y la autorreflexión filosófico-dialécticas: el entendimiento asciende a niveles más altos de abstracción a medida que profundiza y ahonda en los complicados y arduos problemas que plantea la filosofía hegeliana: tales (re)planteamientos problemáticos desafían a la inteligencia contemporánea y logran que el pensamiento crítico lleve al límite extremo sus recursos y su instrumental teórico-práctico, en la búsqueda de inteligibilidad. Si bien es cierto que la crítica especializada hace justicia al pensamiento hegeliano en muchos de sus aspectos y temáticas —así en la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho, por ejemplo—, también, es cierto que con ningún otro tema de la filosofía hegeliana la crítica especializada ha sido tan injusta como con el arte (Hyppolite, 1946, p. 10).¹³

En coherencia con este hallazgo en la crítica especializada, más arriba queda expuesto de qué manera, pues, la encendida controversia entre la interpretación sociológico-estructuralista y la interpretación antropológico-subjetivista muestra la difícil aporía en que se encuentran los estudiosos contemporáneos que dedican sus esfuerzos a entender el pensamiento hegeliano y, agotando los límites de los métodos aplicados y el saber constituido, ponen en duda que Hegel haya cumplido efectivamente con su intención profunda de fundar un riguroso sistema de las ciencias filosóficas. Ante estas aseveraciones de la crítica especializada, cabe formalizar dos hipótesis problemáticas implícitas en la discusión académica. Por un lado: si, pues, Hegel fracasó en su intento, ¿cuáles fueron los problemas intrínsecos a la fundamentación del sistema que el filósofo no pudo superar, a pesar de todos sus esfuerzos y su larga trayectoria como investigador científico-filosófico? Por otro lado: si, en cambio, Hegel logró fundamentar su tan anhelado sistema, es legítimo preguntarse, luego, ¿cuáles son, entonces, los fundamentos últimos del sistema hegeliano? O, lo que es lo mismo,

13 Ello no anula ni desmerece, en ningún sentido, el valor del notabilísimo aporte de Hyppolite como mediador de la filosofía hegeliana para el entendimiento contemporáneo.

¿cuáles son los principios irrefutables del sistema hegeliano? Cuando la crítica especializada recae, una vez más, en estas preguntas no hace otra cosa que indagar agudamente acerca de una cuestión crucial e ineludible que delimita el horizonte de intelección de la original filosofía del pensador alemán: ¿cuáles son, por tanto, los principios de la filosofía hegeliana?

Cuando el pensamiento crítico arriba a esta pregunta en la reflexión filosófica impulsada por el diálogo, que sostiene con la tradición formativa, se opera un giro metodológico que pone en evidencia cuán fundamental resulta el arte en cuanto motor de la razón filosofante: el arte no solo es tema que se discierne en sus múltiples dimensiones por medio de la reflexión filosófica hegeliana, sino que además es pilar, base y fundamento por cuanto pone en acto la libertad, la creatividad y la actividad sintetizadora del espíritu. Sobre el telón de fondo de la filosofía griega clásica, Hegel está más próximo al experimentalismo aristotélico que al intuicionismo platónico: con la crítica, no cabe duda de que Hegel afirma la socialidad de las ideas y que no solo muestra los límites del saber constituido, sino que, además, demuestra que es posible ensanchar los límites del saber constituido a partir de la apropiación crítica radical de la metodología filosófica aplicada por la tradición formativa. Hegel no quiere caer en un positivismo ramplón, homogeneizante y aplanador, sino que, con Kant (*MSI*, AA 02, pp. 385-419), salvando el mundo suprasensible, el filósofo se adentra en las articulaciones que conectan la razón pura con la sensibilidad viva en continuo proceso de formación histórica que capta el fenómeno, no solo en su formalidad abstracta, sino que quiere esforzarse por verterlo en el discurso con imaginación: si no podemos reducir la tradición estético-crítica a los enseres del arte es porque la intencionalidad del arte se resiste a la reducción, aunque fuera metodológica, para reivindicar la facultad imaginativa que expresa el deseo y la voluntad humanas de crear, pensar y representar sentido vitalísimo en el caos de la experiencia natural: por más abstracto que se vuelva el pensamiento y por más que se desarraigue en la intelección del mundo suprasensible, siempre

actuará lo suyo la certeza sensible que reclama para sí la conciencia de la naturaleza (el sentir) en contacto con la conciencia de la cultura (el racionalizar): libertad respecto de la naturaleza y libertad respecto de la cultura. La experiencia de contemplación estética de la obra de arte, luego, toma su lugar como paradigma del ejercicio fenomenológico autocrítico y autorreflexivo: el pensamiento crítico contemplándose a sí mismo en el acto de contemplar el mundo moderno en su integridad, desde un punto de vista que articula las tendencias centrípetas —unificadoras, aglomerantes y formadoras— que lo conforman y las tendencias centrífugas —desaglomerantes, disolventes y disolutivas— que lo desestabilizan.

En suma, a partir de la posición crítica que adopto frente a las interpretaciones sociológica y antropológica, espero haber demostrado que, para comprender cabal e íntegramente la intención hegeliana de fundar un sistema de las ciencias filosóficas, es imposible excluir al arte como objeto de reflexión filosófica. Para Hegel, el mundo nuevo nace de la apertura a lo desconocido y del sepultamiento del mundo arcaico. Es gracias al arte, pues, que Hegel puede diseñar un sistema abierto: si afirmo, por tanto, que el arte es fundamento irrenunciable del sistema hegeliano es porque mis indagaciones indican que Hegel está interesado en poner de relieve la agencia creadora humana y, razonando y explicitando su razonamiento en consecuencia con ese interés genuino, se esfuerza por mostrar dicha agencia desde su germen más incipiente, hasta su desarrollo maduro más evolucionado.

Referencias

- Assalone, E. (2015). Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos, en el cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*. *Ideas y Valores*, 64(158), 61-84. <https://www.redalyc.org/pdf/809/80941032004.pdf>
- Blanco, C. (2011). Hacia una definición hegeliana del arte. *Thémata*, 44, 126-146.

- Brandom, R. (2019). *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bolo, K. (2021). Repensar la Universidad: una pedagogía para el presente desde Paulo Freire. *Phainomenon*, 20(1), 71-78. <http://doi.org/10.33539/phai.v20i1.2374>
- Caviglia, A. (2022). Filosofía de la religión como crítica: breve ensayo sobre las tareas fundamentales de la filosofía de la religión. *Phainomenon*, 21(2), 1-9. <https://doi.org/10.33539/phai.v21i2.2634>
- Constâncio, J. (2022). Nietzsche and Normativity. *Nietzsche-Studien*, 51, 116-153.
- Cruz-Guerrero, D. E. (2022). La razón estremecida. Kant y el resurgimiento de la experiencia estética. *Metanoia*, 6, 11-35. <https://doi.org/10.53870/metanoia20216182>
- (2020). *Principios de filosofía del arte: la creación artística y el trabajo del artista. arte, religión y espiritualidad en la Fenomenología del Espíritu (1807) de G. W. F. Hegel*. UARM.
- (2019). El "artífice animado": libertad, antropología e historia en la filosofía del arte de Hegel. *Metanoia*, 4, 69-80.
- De la Maza, L. (2012). La interpretación antropológica de la *Fenomenología del Espíritu*. Aportes y problemas. *Revista de Filosofía*, 68, 79-101. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602012000100007>
- Domínguez, J. (2003). ¿Religión del arte o comprensión del arte? La crítica de Hegel al romanticismo. *Estudios de Filosofía*, (28), 123-142. Domínguez, J. (2003). ¿Religión del arte o comprensión del arte? La crítica de Hegel al romanticismo. *Estudios de Filosofía*, (28), 123-142. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/2428>
- Escalante, S. (2018). La filosofía del espíritu en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817)* de Hegel. En R. Pereira et al., (orgs.), *Enciclopédia das ciências filosófica: 200 anos* (pp. 259-275). Editora Fi.
- Espinoza, R. (2008). Arte y religión en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel a la luz de la *Wissenschaft der Logik*.... *Daímon*, (43), 71-91. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/96061/92291>
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. Continuum.
- Garelli, G. (2015). *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*. Pendragon.
- (2010). *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*. Il Mulino.
- Giusti, M. (2008). ¿Por qué leer a Hegel hoy? En M. Giusti & E. Mejía (eds.), *¿Por qué leer filosofía hoy?* (pp. 115-139). 2da ed. Fondo Editorial PUCP.
- Gómez, Á. (2016). La filosofía de la religión natural y del arte en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Phainomenon*, 15(1), 71-78. <https://doi.org/10.33539/phai.v15i1.95>
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Ed. bil. A. Gómez Ramos (trad.). Abada & Universidad Autónoma de Madrid.
- (2005 [1830]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. R. Valls Plana (trad.). Alianza.
- (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- (1807). *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Joseph Anton Goebhardt.
- Hyppolite, J. (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. t. I. Mouton.
- Jamme, C. (2010). La religión-arte (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, cap. VII). En F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del espíritu* (pp. 183-208). Círculo de Bellas Artes.
- Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire. An introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Paul Dry Books.
- Kaufmann, W. (1978). *Hegel: A Reinterpretation*. University of Notre Dame Press.
- (1975). Hegel's Conception of Phenomenology. In E. Pivčević (Ed.),

- Phenomenology and Philosophical Understanding*. Cambridge University Press.
- Krasnoff, L. (2008). *Hegel's Phenomenology of Spirit. An Introduction*. Cambridge University Press.
- Marquard, O. (2003). *Aesthetika und Unaesthetika*. Wilhelm Fink.
- Mejía, R. (2017). ¿Disolución o reconciliación transformadora de la estética en Hegel? Una respuesta. *Thémata*, 56, 13-40. doi: 10.12795/themata.2017.i56.1
- Nación, M. (2021). La religión como relación práctica de reconocimiento en la fenomenología del espíritu de Hegel. *Phainomenon*, 20(2), 189-202. <https://doi.org/10.33539/phai.v20i2.2457>
- Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Ordóñez, V. (2013). El progresivo despoblamiento del cielo: la obra de arte espiritual como momento del ateísmo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. *Astrolabio*, 14, 38-52. <https://repositori.uji.es/xmlui/handle/10234/87249>
- Paolucci, H. (abr., trans., & intr.). (1977). *Hegel: On the Arts*. Selections from G.W.F. Hegel's *Aesthetics or Philosophy of Fine Arts*. Griffon House.
- Pérez, J. (2022). La razón desvalida. Poder y libertad en la obra de Robert Spaemann. *Phainomenon*, 21(2), 1-14. <https://doi.org/10.33539/phai.v21i2.2635>
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (2008). The Absence of Aesthetics in Hegel's Aesthetics. In F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy* (pp. 394-418). Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2010). *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Prestifilippo, A. (2019). Hegel y los problemas de la "consideración liberal de lo bello". *Araucaria*, 21(41), 61-78. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/3871/7696>
- Redding, P. (2011). "The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell & Robert Brandom." In S. Houlgate & M. Baur (eds.), *The Blackwell Companion to Hegel* (pp. 576-593). Blackwell.
- (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press.
- Restrepo, C. (2008). El cuerpo del espíritu. Consideraciones sobre la concepción del cuerpo en Hegel. *Discusiones filosóficas*, 9(13), 25-43. <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v9n13/v9n13a3.pdf>
- Rojas, S. (2010). Individuo y comunidad en el arte contemporáneo. En V. Lemm & J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos* (pp. 373-390). Universidad Diego Portales.
- Rose, G. (1995). *Hegel contra sociology*. Athleon.
- Santuc, V. (2005). *El topo en su laberinto: introducción a un filosofar posible hoy*. UARM.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Trotta.
- Stewart, J. (2015). La *Fenomenología* de Hegel como fragmento sistemático. *Revista de Filosofía*, 47(138), 145-170. <https://www.jonstewart.dk/2015%20Jon%20Stewart,%20La%20Fenomenologia%20de%20Hegel%20como%20fragmento%20sistemica.pdf>
- Vatter, M. (2010). Hegel y la libertad de los antiguos. En V. Lemm & J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos* (pp. 235-257). Universidad Diego Portales.
- Verene, D. (2007). *Hegel's Absolute. An introduction to reading the Phenomenology of Spirit*. State University of New York Press.

- Weil, E. (1985). *Logique de la philosophie*. Vrin.
- Westphal, K. (1989). *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Kluwer Academic.
- Winfield, R. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*. Rowman & Littlefield.