

# LA FILOSOFÍA SEGÚN LA INTRODUCCION A LA ENCICLOPEDIA DE HEGEL (§§ 1-18)<sup>1</sup>

RAMÓN VALLS PLANA  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

## Resumen

El artículo comenta los primeros párrafos de la Enciclopedia de Hegel, como ayuda al *osado lector* que pretenda introducirse en ese complejo texto filosófico. Esto le permite exponer el concepto que tiene Hegel de filosofía, analizar el problema de su comienzo, así como sus relaciones con la religión, las ciencias empíricas y la historia.

**Palabras clave:** Hegel; filosofía; religión; ciencia; historia.

## Abstract

The paper is a commentary to the initial paragraphs of Hegel's Encyclopedia, and it is intended to aid the *daring reader* who wishes to penetrate this complex philosophical text. It expounds Hegel's concept of philosophy and analyzes the problem of its beginning as well as its relationships to religion, empirical science and history.

**Key words:** Hegel; philosophy; religion; science; history.

El *osado lector* que abre la *Enciclopedia* de Hegel en la última versión que le dio su autor (3ª edición, 1830)<sup>2</sup>, un año antes de su muerte, es muy probable que no vaya muy allá en la lectura. Se trata de un texto a mitad de camino entre el resumen escolar (la *Enciclopedia* de 1817) y el tratado completamente desarrollado, que Hegel jamás llegó a escribir. Este carácter intermedio entre el resumen y la exposición completa, híbrido si se quiere, acarrió la consecuencia de que la parte principal del libro (el texto de los 577 párrafos) resultara complicado con incisos y más incisos que, intercalados en el texto más sencillo de la primera redacción, lo convirtieron en un escrito singular. No perdió el laconismo del esquema, pero se hizo barroco en su sintaxis y críptico en su léxico. Un ladrillo ilegible, en fin, aunque *estudiable*, digamos.

Y, sin embargo, creo, descansando en mi propia experiencia, que la *Enciclopedia* de Hegel es un libro de filosofía de primera categoría e inteligible de suyo, aunque demanda, eso sí, varias lecturas pausadas y reiterativas, que apo-

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia, el 20 de septiembre de 1999.

<sup>2</sup> Traducida por mí al castellano y publicada en Madrid por Alianza Editorial (1ª 1997; 2ª 1999, con algunas correcciones). Si no se dice lo contrario, la sigla ENC se refiere a esta traducción según su edición más reciente.

yadas en buenos conocimientos de los autores que más influyeron en Hegel, a saber, Platón y Aristóteles entre los clásicos griegos, y Spinoza y Kant entre los modernos, permitan descubrir las citas implícitas que el libro va enhebrando. Citas rara vez literales, porque son reescritura específicamente hegeliana de la filosofía anterior<sup>3</sup>. Es como si Hegel dijera: lo que durante siglos andábais buscando, aquí lo tenéis, por fin disponible y, tal como quería y debía ser, conceptualizado.

En esta conferencia trataré de facilitar las cosas a aquel que he llamado *osado lector*. Si éste abre el libro no al azar, sino por su principio, encontrará primero los tres prólogos que Hegel escribió para las tres ediciones que él preparó y corrigió personalmente. Tropezará primero con la rareza de que los tres prólogos no se encuentran reproducidos, en la tercera edición, por su orden natural, sino que el primero de ellos es el segundo cronológicamente<sup>4</sup>.

Dicho brevemente, cabe afirmar que el prólogo a la segunda edición, sin perder su carácter ocasional como respuesta airada de Hegel a sus críticos, principalmente teólogos, que con agria salivilla en el colmillo le habían acusado de panteísta y/o ateo, define con brío qué es lo que se puede entender bajo la etiqueta de *filosofía de la identidad* pegada a su sistema, si no se quiere faltar a la justicia. Si el rótulo se mantiene, dice, hay que aclarar enseguida si tal identidad funde y confunde las diferencias, o más bien se trata de una identidad diferenciada que articula, sin borrarla, la distinción real entre la sustancia divina y las entidades que de ella proceden, sean éstas modos spinozianos o sustancias finitas, como es el caso. Si no funde en uno el principio del universo con las cosas puestas por él (*natura naturans* y *natura naturata*), no es panteísmo. Si concibe el principio como divino, no es ateísmo.

El prólogo a la primera edición, que sigue a continuación, expone brevemente la índole filosófica de la exposición esquemática o enciclopédica del sistema. Es *ciencia filosófica* estricta, a pesar de ser un compendio (sostiene Hegel), porque no se limita a resumir el contenido material de las tres ciencias filosóficas, sino que enhebra el contenido mediante el hilo de necesidad (dialéctica, no lógico formal), que hace de aquel contenido un sistema o totalidad

<sup>3</sup> Que la filosofía es siempre reescritura de un libro jamás escrito, lo expongo en *Para qué filosofía*, ponencia leída en el Congreso de Granada del año 1995 y publicada después en un volumen con el mismo título, editado por Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996, 453-471. En ese trabajo mío, Hegel sin embargo no aparece.

<sup>4</sup> Es muy probable que este orden de los prólogos obedezca a dos razones. Una, a que el prólogo a la segunda edición es el de más enjundia doctrinal de los tres. Y dos, que fue precisamente la segunda edición la que cambió de manera casi sustancial la obra, de manera que fue esta versión la que transformó el esquema inicial, en que consistía la primera edición del libro, en una especie de tratado completo pero a la vez muy condensado.

organizada y *demostrada*<sup>5</sup>. En las líneas finales de este prólogo, Hegel ubica su filosofía respecto de las dos corrientes filosóficas dominantes en Alemania en aquel momento (1817): lo viejo por un lado, o sea, los epígonos de la metafísica wolffiana desecada por el formalismo kantiano, sin excluir ni mucho menos al escepticismo terminal de Schulze y, en el extremo opuesto, lo nuevo, a saber, los inicios de una filosofía más vital y juvenil, digamos romántica, que apuntaba entonces en la Alemania postnapoleónica por obra de Jacobi. Hegel se adhiere a esta segunda corriente, aunque él se propone librarla de embriagueces más o menos juveniles, más o menos románticas, y quiere conferirle el rigor deductivo y probatorio al que toda filosofía debe aspirar, si no se resigna a ser simple opinión infundada.

Por último, el prólogo a la tercera edición reitera la argumentación contenida en el de 1827, dirigiéndola ahora directamente contra los teólogos luteranos de Halle, no tranquilizados por la segunda edición, sino firmes en su prurito ortodoxo por preservar la trascendencia de Dios y la libertad de éste en la creación del mundo. Hegel añade ahora crueldad a sus argumentos, tildando de fariseos a los teólogos que, llamándose a sí mismos evangélicos, ignoran en realidad, dice él, lo más elemental del espíritu de Jesús.

Vengamos ya a la *Introducción*. Ésta consta de dieciocho párrafos en los que Hegel expone, para principiantes no totalmente legos y desde luego cultos, en qué consiste el objeto y el método de su filosofía<sup>6</sup>. O, en otras palabras, la *Introducción* responde al tópico de *qué es filosofía*, con el que los profesores solemos empezar el curso académico. Deslinda Hegel esta *ciencia*<sup>7</sup> respecto de otras formas de conocimiento próximas o afines, e indica lacónicamente pero con fuerza con qué disposición subjetiva *debe*<sup>8</sup> el principiante sumergirse en la filosofía.

Diré ahora, a modo de titular periodístico, el contenido de los dieciocho párrafos, para detenerme luego en los puntos que me parecen más importantes y que más pueden ayudar a quien se proponga estudiar la ENC.

<sup>5</sup> Demostrada dialécticamente, no se olvide.

<sup>6</sup> De la filosofía sin más, piensa él.

<sup>7</sup> Respecto de la científicidad de la filosofía hay mucho que decir. Primero, en qué consiste la científicidad que Hegel le atribuye. Segundo, valorarla. Creo en primer lugar que Hegel es víctima del *cientismo* moderno, cuando pretende hacer de la filosofía *el* saber cierto e indudable, aunque él sabe apoyarse muy diestramente en la distinción clásica entre *episteme* y *doxa*. Su construcción es muy consistente dentro del ideal de nuestra cultura, y es también desde luego fundante respecto de los otros saberes que presuntuosamente se atribuyen en exclusiva el nombre de *ciencia*. Si la filosofía no es el saber absoluta y apodícticamente cierto que ha querido ser, las ciencias lo son menos. Todas ellas descansan sobre los presupuestos de nuestra cultura, que la filosofía saca a flote como puede y que las ciencias no discuten. En definitiva, mi explicación se insertaría a continuación de lo que digo en la nota 8.

<sup>8</sup> Escribo *debe*, porque el carácter ético político de la actividad filosófica es para Hegel indudable, en línea con Fichte.

§ 1 Peculiaridad de la filosofía respecto de otras formas de conocimiento: a ella no le es lícito suponer, ni objeto, ni método. Sin embargo, su objeto material coincide con el de la religión (Dios, naturaleza y hombre), interpretado por Hegel como *la verdad* en sentido enfático. El discurso filosófico se nutre materialmente de las representaciones corrientes, pero cuando las asume, debe hacerlo en un discurso formalmente necesario.

§ 2 Asumiéndolas, la filosofía las eleva a pensamiento conceptual.

§ 3 Materialmente, todo el contenido de la filosofía procede de la conciencia.

§ 4 La necesidad (subjetiva) o apetito de filosofía es distinto del ansia de religión.

§ 5 El contenido procedente de la conciencia, la filosofía lo transforma, no lo pierde.

§ 6 No conoce *algo más allá*, sino la *realidad efectiva* de este mundo.

§ 7 Las ciencias empíricas modernas han nacido del ansia de conocimientos concretos.

§ 8 Estas ciencias no son, ellas solas, suficientes: 1) porque materialmente no captan los objetos no empíricos de la moral y la religión (libertad, verdad en el sentido más elevado).

§ 9 - 2) Ni tampoco formalmente, porque tales ciencias no superan del todo la facticidad de lo que empíricamente hallan y observan, aunque descubran en ello leyes necesarias.

§ 10 Sin embargo, contra Kant, la filosofía, como saber necesario, ha de conocer los objetos incondicionados, no le basta pensarlos o postularlos.

§ 11 La filosofía es pensamiento que se piensa a sí mismo desde sí mismo.

§ 12 El cual sólo satisface el ansia moderna de conocimiento concreto, si se decide a asumir los objetos de la conciencia tal como son elaborados por las ciencias empíricas.

§ 13 La historia de la filosofía despliega en el tiempo la única filosofía.

§ 14 El objeto de la filosofía es (la) idea (= concepto + realidad) y ésta es sistema total

§ 15 y circular.

§ 16 La *Enciclopedia* presenta el sistema compendiado, pero no omite las determinaciones fundamentales de la totalidad. Clases de ciencias no filosóficas.

§ 17 Vuelta a la dificultad peculiar de la filosofía respecto de su comienzo (§ 1). Cada uno empieza subjetivamente con el acto libre de pensar. Circularidad del discurso.

§ 18 La idea es el objeto único de las tres ciencias filosóficas (*Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu*).

## El problema del comienzo

Es claro que si uno se atuviera solamente a las primeras líneas del § 1, podría pensar fácilmente que eso de la filosofía es quizá una locura<sup>9</sup>. Partir de un cero absoluto, tanto por lo que se refiere al objeto a considerar como al modo de tratarlo, equivale a no mirar nada de ninguna manera. Nada. Pensar nada, cosa de locos, vaya.

Ironizando un tanto, y tomando pie en unas líneas del mismo Hegel en la *Introducción* a la FEN<sup>10</sup>, cabría decir que, puestos en este cero de objeto y de método, sólo cabría esperar pasivamente a que *algo* (¿qué?) viniera a caer en nuestro cepo porque sí, por casualidad o porque ese algo quisiera caer ahí, vaya usted a saber por qué. Pero nosotros, por nuestra parte, nada. Nada de nada.

Sin embargo, y dejando de lado por el momento la orientación que significa para el principiante anticiparle que el objeto de la filosofía es el mismo (materialmente) que el de la religión, atendamos por un momento a los §§ 78 y 17. En el § 78 culmina la segunda *Introducción* que encontramos en la ENC, y en el § 17 culmina la primera que estamos ahora comentando<sup>11</sup>. En la nota al § 78, a punto ya por fin de iniciar por el ser (§ 86) el discurso científico propiamente dicho, se evoca explícitamente la duda cartesiana, asociándola a un escepticismo que socavara *todas las formas del conocer*. Y allí mismo se nos da la indicación, que juzgo importante, de que la exigencia representada por la duda

<sup>9</sup> No quisiera enredar al principiante de buena fe, pero yo opino efectivamente que cabe aproximar la filosofía a la locura. En este ápice vacío no hay nada, pero tal vez todo es posible. Al fin y al cabo, este cero inicial es fruto de la abstracción absoluta llevada a cabo por el sujeto que se apresta a filosofar, seguramente descontento con el mundo en el que se encuentra puesto, como los locos y los poetas, los revolucionarios y los místicos, los drogadictos y los sexoadictos, todos los huídos en fin. La filosofía es fruto, por tanto, de la *terrible fuerza negativa del pensamiento* que ha arrojado por la borda todos los objetos de su pensar o querer con los que se encuentra ocupado. Ha fingido una nada para sí mismo y con ello ha ejecutado una *descomposición cierta del mundo que él conocía* (o creía conocer). Si bien es verdad que no lo ha aniquilado todo, lo ha desconjuntado hasta el caos. Sólo ruinas le quedan. Pero tales restos pueden valer como *ruinas de futuro*, según la brillante expresión de Nietzsche, y puede construir con ellas otros mundos, quizá locuras. En el ápice, por tanto, desaparece la diferencia entre cordura y locura. ¿No vemos siempre mundos contruidos? ¿Cuál vale más y por qué? ¿Cómo se distingue la sensatez de la locura, la razón de la sinrazón, el sentido del sinsentido? ¿Cómo se distingue el profeta del loco? En cualquier caso, yo quisiera que el lector retuviera sin embargo la diferencia que en este punto considero más fundamental, a saber, la que existe entre mundo *hallado* y mundo *producido* por mí.

<sup>10</sup> *Fenomenología del Espíritu. Introducción*. En la traducción castellana de Roces, 51-52.

<sup>11</sup> Hegel mismo llama varias veces *Introducción* al fragmento que lleva como título *Concepto previo* (§§ 19-78). Interpreto que la primera *Introducción* lo es a la filosofía en general, mientras la segunda introduce a la *Lógica* en particular. Lo prueba el hecho de que viene después del título de la primera parte (*Ciencia de la Lógica*) y que, cuando el fragmento acaba, le siguen cuatro párrafos con el encabezamiento *Concepto más próximo y división de la Lógica*. El *concepto previo* es previo, por tanto, a la *Lógica*.

universal se lleva a cabo propiamente en la decisión de querer pensar con toda pureza, decisión que lleva a cabo la libertad, la cual abstrae de todo y comprende su propia y pura abstracción, es decir, la simplicidad del pensar. En toda la cuestión acerca del punto inicial del discurso riguroso, no pierda pues de vista el lector la aproximación que el mismo Hegel hace de su postura al escepticismo total, por una parte, y a Descartes y Fichte, por otra. Respecto del escepticismo, Hegel juzga que la versión clásica de éste (Pirrón, por ejemplo) era más perfecta que la moderna (Hume, Kant, Schulze) por su radicalidad y alcance, porque el escepticismo antiguo no exceptuaba de su destrucción ninguna forma de conocer<sup>12</sup>. Respecto de Descartes y Fichte, sabemos por otros lugares de la obra de Hegel<sup>13</sup> que superponía ambas figuras, en tanto veía a las dos como representantes por excelencia del *comienzo moderno por el yo*. Hegel interpretaba incluso que la duda cartesiana era ya un ejercicio de la libertad moderna de pensamiento, resaltada más tarde por Fichte. Si ahora atendemos al § 17, encontramos en él precisamente la afirmación de que el comienzo subjetivo del filosofar lo lleva a cabo cada uno mediante *el acto libre del pensar*.

En resumen, por tanto, el comienzo de la filosofía que tan desvalido se nos presenta en el § 1, no lo es tanto, si atendemos al final de las dos introducciones, cuando Hegel cierra el círculo que ambas trazan. Consiste en la decisión de querer pensar puramente. Este acto es ejercicio supremo de la libertad, el cual acarrea negativamente la corrosión de toda certeza más o menos ingenua, y consiste positivamente en la reflexión del pensamiento sobre sí mismo. Cuando decidimos filosofar queremos y pensamos, pensamos y queremos indisolublemente el pensamiento. Y éste es, en este punto inicial, nada y todo. Nada, porque la duda llevada hasta la desesperación ha destruido toda certeza. Todo, porque, en su vacío total de contenidos ajenos, es el acto que *afirmándose* incluye y es la posibilidad activa de afirmar todo, es decir, el ser. Resulta así que se debe distinguir, de momento, el comienzo subjetivo (querer pensar puramente) del comienzo objetivo (el ser). Y dejemos constancia, para acabar este punto, y aprovecharlo luego, de que en el objeto últimamente configurado de la

<sup>12</sup> Nótese además que llama *ciencia* al escepticismo. Significa esto que Hegel incluye al escepticismo entre las filosofías, contra el parecer de varios autores que eliminaban al escepticismo de la Historia de la Filosofía porque consideraban que la negación de la filosofía no es filosofía. Hegel cree que la negación pertenece al mismo género que la afirmación correspondiente y que el escepticismo es, por tanto, filosofía. Es más, pertenece intrínsecamente a la filosofía por la naturaleza dialéctica de ésta y porque, en definitiva, el camino de la sabiduría pasa por el escepticismo.

<sup>13</sup> Implícitamente en el fragmento inicial de la *Ciencia de la Lógica*, titulado *¿Con qué hay que empezar la ciencia?*. Explícitamente en la exposición de la filosofía de Fichte en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Véase mi ponencia en el II Congreso Internacional de Ontología de San Sebastián, abreviadamente publicada en las actas de este Congreso, 353-358 (Barcelona, Universidad Autónoma, 1999). Véase también ENC § 86, nota.

filosofía (la idea) habrán de confluir ambos comienzos: el pensamiento que libremente se piensa a sí mismo engendra su propia realidad, el ser que es todo<sup>14</sup>.

### Materia y forma de la filosofía

El § 1, después de haber enunciado con radicalidad total la exigencia peculiar de la filosofía de empezar desde cero, debilita en seguida tal exigencia desde dos perspectivas. Por arriba, por decirlo así, indicando al filósofo novel que la filosofía se ocupa de lo mismo que la religión, a saber, de *la* verdad en el sentido más elevado de la palabra. Por abajo, Hegel señala que la filosofía no hará otra cosa que *pensar conceptualmente* los objetos que la sensibilidad y el entendimiento ofrecen a cualquiera. A lo cual añade aún el § 1 que el pensamiento, tan pronto como empiece a *concebir* o pensar activa y conceptualmente tales objetos, advertirá que ese pensamiento exige necesidad y demostración, extremo este último que agudiza el problema del comienzo porque, siendo la demostración una conclusión mediada, parece que esta exigencia repele cualquier clase de comienzo inmediato, o sea, indemostrado. En cualquier caso sabemos ya, al final del § 1, que la filosofía está obligada a pensar conceptualmente las representaciones, tanto las vulgares como las religiosas, y que este pensamiento habrá de ser necesario y demostrativo. A partir de aquí, el grupo de párrafos que va del § 2 al § 7 se dedica a determinar algo más el objeto de la filosofía, despojando a la vez algunos prejuicios corrientes contra ella. Ateniéndome a lo más fundamental y típicamente hegeliano de estos párrafos, recomiendo al lector que ponga su atención sobre tres palabras: *concepto*, *haber* (del espíritu) y *realidad efectiva*. Si tiene en cuenta lo que digo a continuación, creo que la lectura de ellos le será posible sin mayores problemas.

<sup>14</sup> He tratado aquí con extrema concisión el problema tan importante para la filosofía misma de por dónde hay que empezarla. A Hegel este problema le ocupó y preocupó largamente. El texto clave y decisivo al respecto es el citado en la nota anterior *Con qué* (o, por dónde) *hay que empezar*. Tres indicaciones para quien quiera perseguir el asunto. Una: ¿cómo es que tantos que se dicen filósofos o científicos pasan por alto esta cuestión? ¿No ven que ahí se juega la naturaleza rigurosa o demostrativa de cualquier discurso que se pretenda científico? Dos: para Hegel es superficial (representativa) la alternativa entre comienzo inmediato y mediato. El primero habría de ser dogmático y acrítico, apelando a una evidencia intrínseca e invencible de algo que valdría como principio inconcuso. Véase al respecto en la ENC la ironía destructiva con que se tratan tales *evidencias*, irremediabilmente formalísticas y estériles, en los §§ 115-122. El comienzo mediato habría de ser conclusión de una demostración previa, pero entonces la cuestión renacería a propósito de las premisas: ¿serían evidentes por sí mismas, o conclusión de una demostración previa? Aristóteles nos diría entonces que es tonto pedir demostración de todo y que el camino de nunca acabar no lleva a ninguna parte. Pero Hegel observa que *nada hay en el cielo, en la tierra o dónde sea que no sea mediato e inmediato a la vez*. El comienzo por el ser es el más inmediato posible, porque es el más sencillo y abarcante a la vez. El despliegue de sus mediaciones es circular y al final de su desarrollo reaparece lo que antes era comienzo como conclusión demostrada. Tres: el comienzo por el ser no es ni subjetivo ni objetivo, porque está en el vértice de toda diferenciación y contraposición.



*Representación / concepto.*

En primer lugar, hay que saber que esta distinción empapa y recorre toda la filosofía de Hegel. Y del concepto, ha de saber el principiante desde el primer momento que *no es* lo que se suele entender comúnmente por concepto. Al concepto en sentido vulgar y corriente lo llama Hegel representación del entendimiento. Ahora bien, qué sea representación, se puede saber con bastante exactitud leyendo la nota al § 21. Más difícil es, sin embargo, entender qué es concepto, cosa que Hegel no dirá propiamente hasta la tercera sección de la *Lógica* (§ 160 y ss). Y aún entonces la cosa no resulta fácil. Para obviar este inconveniente, que es causa de tantos desánimos en el estudio de la filosofía hegeliana, daré yo un par de indicaciones. Una, que siendo el concepto lo contrario de la representación, y siendo así que ésta  *fija y separa*, el concepto habrá de *fluidificar y unir*. Ejemplo: la representación, igual que el pensamiento común en general, retiene firmemente que justicia *no es* injusticia. Fija pues qué es lo que entiende por justicia y agrupa bajo este nombre a todos los actos humanos que le parecen justos, de manera que queden perfectamente separados, sin confusión ni mezcla, de los actos injustos. Injusticia, *por otro lado*, es pues otra casilla, *otra categoría*. Así funcionan las representaciones, pero el pensamiento conceptual procede de otra manera. Advierte éste que la justicia no puede ser adecuadamente pensada y comprendida sin entender *juntamente* la injusticia, puesto que la afirmación y la negación de algo se implican, pertenecen al mismo género: una llama a la otra, una *conduce* a la otra. Hegel denomina dialéctico a este *pasar* de algo positivo a su negación, momento lógico en el que hemos empezado a fluidificar las representaciones opuestas y hemos debilitado su separación. Un paso más y el pensamiento será plenamente conceptual o especulativo, en el momento en que comprenda que la injusticia demanda reparación o expiación. La injusticia conduce también, por tanto, a su propia negación; y como la injusticia era ya negación, ahora la reparación de ella es negación de negación. La superación de la injusticia restaura entonces la justicia; una justicia, a saber, que no es ya la justicia simplista del momento inicial, la cual excluía a rajatabla la injusticia, sino que la comprende en todos los sentidos de la palabra.

Dos, la distinción hegeliana entre representación y concepto procede directamente de Kant. A las representaciones del entendimiento, Kant no rehuía llamarlas conceptos, siguiendo en ello a la *Lógica* clásica. Son las doce categorías de la conocida tabla kantiana. Pero además, Kant había inventariado y criticado los *conceptos de la reflexión* (*Reflexionsbegriffe*) y los *conceptos de la razón* (*Vernunftbegriffe*). *Grosso modo* puede decirse que los primeros se estudian por Hegel en la *Lógica del ser*, los segundos en la *Lógica de la esencia* y los terceros en la *Lógica del concepto*. Éstos últimos y sólo éstos son los que Hegel llama conceptos. Y cuando el concepto no es meramente pensado como concepto puro, sino que adquiere determinaciones empíricas e



históricas que lo realizan, tenemos entonces la Idea hegeliana. Ésta es idea platónica, porque es realidad inteligible. No es sin embargo platónica, sino más bien aristotélica, porque no es cosa de otro mundo, sino el concepto de la cosa con la que nos topamos aquí mismo. Es la forma immanente a la cosa.

*Haber del espíritu (Gehalt).*

Sobre el término hegeliano *Gehalt* y su traducción escribí mi nota 5 en la traducción de la ENC. Aquí, a propósito de este mismo término, llamo la atención sobre las primeras líneas del § 7. En ellas, además de enfatizarse la índole mundana de los contenidos de la filosofía, se dice con suficiente claridad que ella no parte de cualquier contenido bruto de la representación, sino que su material básico es aquel en el que se ha hecho presente la acción del pensamiento como tal, en tanto le ha conferido determinaciones espirituales que se han sedimentado en forma de mundo o segunda naturaleza. Más exactamente, han venido a configurarse como dos mundos: el natural y el más propiamente espiritual o humano, eso es, histórico o cultural. Lo decisivo es que en ambos casos se trata de mundo y no de caos, es decir, de algo desde luego plural, pero organizado en uno. Hay que saber, por tanto, que, tal como se expone en los §§ 2 y 3, en todo lo humano en cuanto tal está presente el pensamiento ejerciendo su acción, sea mezclado con lo inferior (el deseo humano no es animal, puede quererlo todo, no se satisface con lo limitado<sup>15</sup>), sea sin mezcla<sup>16</sup> (en lo ético, lo jurídico, lo religioso). En resumen, por lo que se refiere al mundo natural, Hegel contempla en él no puro caos, sino cosmos. Y en cualquier caso, cuando lo percibimos nosotros, aunque sea de la forma más elemental (*esta hoja es verde* por ejemplo; cfr. § 3 N) introducimos en la percepción categorías del pensamiento que lo ordenan. Después, en los §§ 8-12, Hegel exigirá de la filosofía de su tiempo que la conceptualización de la naturaleza la haga a partir de la previa elaboración de ella llevada a cabo por las ciencias empíricas. Por lo que se refiere al mundo humano, aludido como *lo ético, jurídico o religioso*, es patente que Hegel lo contempla como obra específicamente humana o espiritual en tanto producto objetivo del espíritu subjetivo<sup>17</sup>. En este campo se presenta algo en nuestra conciencia que escapa y escapará siempre a las ciencias empíricas: *libertad, espíritu, Dios* (§ 8)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> FEN, *Introducción*, párrafo 8º. En la traducción castellana de Roces, 55-56.

<sup>16</sup> La expresión *sin mezcla* la toma Hegel seguramente de Aristóteles, quien a su vez la atribuía al *nous* configurador del mundo según Anaxágoras.

<sup>17</sup> Mientras este trabajo se está escribiendo, preparo también una ponencia para un Coloquio de Lima sobre la filosofía del espíritu objetivo, en la cual trato con más detalle esta cuestión.

<sup>18</sup> Obsérvese la correspondencia de estos tres objetos con el contenido de los postulados de la moralidad kantiana.

*Realidad efectiva (Wirklichkeit).*

Esta presencia previa de lo espiritual en el objeto material de la filosofía se corrobora y acentúa en el § 6. En él Hegel, defendiéndose de los malentendidos que ha generado la conocida expresión del *Prólogo* a la FDD de que *lo que es racional, eso es efectivamente real y lo que es efectivamente real, eso es racional*, llama la atención sobre algo obvio y que para él reviste gran importancia, a saber, la diferenciación que todos hacemos espontáneamente, dentro del campo de todo lo que se nos presenta, de lo insignificante o efímero por una parte y las realidades fuertes, por la otra, que exhiben sentido en sí mismas, perduran y son, en fin, efectivas. Sin explotar ahora la declaración de Hegel de que él entiende por experiencia *la conciencia más próxima de estas realidades cualificadas*, y no el simple darse cuenta de que por ahí corre eso o aquello, es decisivo saber que la filosofía hegeliana no se ocupa, por tanto, de todo sin más calificación, sino de las *realidades efectivas* precisamente, las cuales se igualan en este lugar al *haber* ya mencionado y a los entes que exhiben una forma racional tan enérgica que los hace consistentes y poderosos. El concepto de realidad efectiva tiene su lugar sistemático propio en el § 142. Aquí bastará saber que se trata de las cosas bien paridas, logradas. Su existencia es de tal modo adecuada a su esencia, que ésta se hace transparente, por decirlo así. Son como han de ser, son canon o regla viva, provocan nuestro beneplácito espontáneo. Físicamente podemos experimentar tal cosa en un cuerpo bello, como lo enseñó Platón. Políticamente lo experimentamos en las instituciones que cumplen con su finalidad creadora y protectora de libertad.

### Filosofía y religión

Este asunto no lo podemos orillar en este trabajo, aunque no pueda recibir un tratamiento mínimamente adecuado<sup>19</sup>. En el § 1 hemos visto que aparece en primer plano desde el primer momento. Se menciona allí la religión para orientar al principiante, pero esta finalidad menor no disminuye la importancia de lo que se dice. Se afirma, nada menos, que filosofía y religión tienen su objeto en común, se explicita luego ese objeto como triple (Dios, naturaleza y ser humano) y se especifica en fin que tanto la religión como la filosofía contemplan en ese objeto la verdad en el sentido más elevado de la palabra.

Es claro primeramente que tanto este párrafo como la ENC en general no rehuyen aproximar continuamente filosofía y religión, lo cual contrasta con el § 5 de la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817), por lo menos en el tono. Allí se afirmaba, muy en consonancia con la tradición ilustrada, que el objeto de la

<sup>19</sup> Escribí al respecto un capítulo titulado *La religión según Hegel*, en la obra colectiva *Filosofía de la religión*, editada por Manuel Fraijó en Madrid, Editorial Trotta, 1994, 207-237.

filosofía era el conocimiento adecuado, eso es, conceptual, de la razón y la libertad, mientras la religión, por su índole representativa, no sólo no conocía adecuadamente su objeto, sino que incluso lo falseaba. Esta diferencia contribuyó seguramente a formar la opinión de Rudolf Haym, segundo biógrafo de Hegel, quien sostenía que Hegel hasta su etapa en Heidelberg se había mantenido fiel a la corriente ilustrada e incluso revolucionaria del pensamiento moderno. En su etapa berlinesa, por el contrario, se habría aproximado más que peligrosamente a las posiciones reaccionarias y restauracionistas, adoptando un tono más deferente con la religión. Estimo en cualquier caso que la diferencia en el terreno estrictamente filosófico no existe o es de poca monta. La diferencia verdaderamente sustancial reside aquí y allí, en efecto, en el carácter representativista de la religión frente a la índole conceptual de la filosofía. Diferencia de la cual se sigue que la filosofía sea cosa de pocos y que la religión sea la forma en que la verdad es para todos, es decir, para los niños, sean estos pequeños o crecidos.

Por lo que atañe al triple objeto común, obsérvese que Dios, naturaleza y espíritu humano, enumerados como aquello de lo que se ocupa la religión, se corresponden con las tres partes del sistema, correspondencia que retiene la equiparación de la *Lógica* con el *pensamiento divino antes de la creación del mundo* que encontramos en la *Ciencia de la Lógica*<sup>20</sup>.

De más importancia es la declaración de que Dios y su relación con las cosas finitas, tanto para la religión como para la filosofía, vale como *la verdad en el sentido más elevado de esta palabra*. Interpreto que siendo la verdad como adecuación el significado más común y menos elevado de la palabra, Hegel se refiere aquí a lo que podemos denominar *verdad de sentido*. Conocer esta verdad suscita el beneplácito de la razón finita. La filosofía es entonces teodicea y tal beneplácito se corresponde con lo que Spinoza llamaba *amor intellectualis Dei*. Es para Hegel una aprobación co-activa y co-eficiente del infinito poder de la sustancia divina.

Y viniendo ahora a la cuestión que estimo más de fondo, se impone abordar en este contexto la identificación del objeto de la filosofía con *la idea*. Que ésta es el único objeto de la filosofía en las tres partes que ella comprende, se anticipa claramente en el § 18 de la *Introducción* y se encuentra, vale decir que triunfalmente, en el § 574. Ahora bien, para no errar en asunto de tanta monta, conviene advertir que las personas educadas en el catolicismo padecemos una dificultad especial para la comprensión de la divinidad de la idea según la entiende Hegel. La dificultad puede cifrarse, a mi entender, en dos palabras: sobrenatural y trascendencia. Por lo que se refiere a sobrenatural, los católicos

<sup>20</sup> *Ciencia de la Lógica. Introducción*. En la traducción castellana de Mondolfo, 47.

fuimos habituados a pensar que existe un orden de objetos (Trinidad, Encarnación, etc.) por una parte y, por la otra, un modo de conocimiento (fe) inasequibles ambos a la razón. Hegel no sabe nada de eso, más bien ironiza sobre la expresión *sobrenatural*, diciendo que sobrenatural lo es todo lo humano. Esto supuesto, él extiende de tal manera el concepto de revelación que, haciéndolo primero propio de Dios, considera a continuación que toda la naturaleza y toda la historia son revelación divina objetiva. Por lo que se refiere a la trascendencia divina, estamos acostumbrados a pensar que cualquier negación de ella implica alguna forma de panteísmo, el cual a su vez hace imposible afirmar la libertad divina. Hegel cree por el contrario que la afirmación enfática de la trascendencia divina implica un dualismo que, queriendo preservar la infinitud de Dios y su inconmensurabilidad respecto de lo finito, significa en verdad una finitización de lo infinito y, por tanto, una desnaturalización de la divinidad. A este respecto, juzgo que el texto clave en la ENC es el § 95 con su nota.

Para no alargarme demasiado diré solamente que para Hegel, Dios, en tanto contradistinto de la naturaleza y del ser humano, no es un ente. La categoría *existente* (*Daseiende*) aparece en el § 91 y su caracterización se completa en los §§ siguientes. En aquel pasaje aparece el proceso de lo uno a lo otro primero como mala infinitud y finalmente como buena *infinitud*. Si la primera se proyecta indefinidamente hacia un otro cada vez más lejano, sin fin, la buena infinitud se cierra sobre sí misma en proceso circular de posición y deposición de los entes finitos, en tanto lo otro es otro de lo uno, y lo otro de lo otro no es un tercero, sino el primer uno. La libertad divina resulta ser, a partir de ahí, pura espontaneidad que se decide desde sí misma a desprender el destello de sí que es la naturaleza. Ésta es lo negativo de la divinidad en tanto exterioridad, siendo así que la divinidad es interioridad pura (§ 244).

Esto supuesto, podemos decir que la idea es para Hegel lo que en lenguaje representativo, y por tanto separador, se dice Dios y creaturas, lo cual conceptualmente dicho es la unidad articulada y no confusa, viva y en proceso, de lo infinito y lo finito. El escándalo de las almas religiosas católicas ante esta tesis pierde de vista que, en el orden llamado sobrenatural, también la teología católica se ve obligada a establecer una cierta unidad articulada de la creación con la divinidad. A veces la llaman los teólogos *cuerpo místico*, pero Hegel entiende que el misterio ha sido revelado y se revela continuamente, y el concepto por su parte lo dice y lo comprende por encima de la representación. La filosofía es en definitiva superior a la religión. ¿Es esto teología? En el sentido etimológico de la palabra, desde luego. ¿Lo es también porque parte de una fe que avanza hasta la intelección? Sí, mientras quede claro que tal fe no es más sobrenatural que todo lo humano, especialmente el pensamiento, y que no es fe sometida a ningún género de autoridad doctrinal.

## Filosofía y ciencias empíricas.

El grupo de párrafos que va del § 7 al § 9 aborda de una manera, digamos, inesperada el asunto de las ciencias empíricas modernas. El tratamiento que de ellas hace Hegel resulta sorprendente para quien está acostumbrado a dar por buena la afirmación tópica de que Hegel desprecia a la *ciencia*.

La nota al § 7 empieza encareciendo extremadamente lo que llama *principio de la experiencia*, tan propio de la modernidad. Afirma que tal principio contiene algo de *infinita* importancia, a saber, que *para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que estar allí el ser humano (...), tiene que encontrarlo unido o enlazado con la certeza de sí mismo*. Creo suficientemente claro que Hegel, aludiendo a Descartes, atribuye a la filosofía la negativa rotunda a someterse a cualquier forma de autoridad doctrinal. Sobre esta base el principio experiencia es el motivo inspirador de toda la filosofía y ciencia de la época moderna, y con él se ha hecho imposible la apelación ingenua a cualquier pretendida realidad objetiva desligada de su pertenencia a la subjetividad humana<sup>21</sup>. En otras palabras: el principio experiencia es históricamente irreversible. Y veremos en seguida que este principio se despliega en dos exigencias que pueden parecer distintas, a saber, libertad y concreción, a las cuales Hegel ha de satisfacer.

De momento, el texto del párrafo deslinda netamente ciencia empírica y filosofía, pero diferencia además la filosofía moderna de la antigua. Empezando por aquí, recomiendo al lector que no pase por alto la afirmación de que la filosofía antigua era menos exigente que la moderna, porque se contentaba con contenidos abstractos, cosa que en la modernidad se ha hecho imposible. Ambas, filosofía antigua y moderna, nacen del conocimiento reflexivo, pero en el renacer moderno de la necesidad de reflexionar y de filosofar, el principio experiencia ha modificado de arriba abajo el deseo clásico de saber. Ha originado primero las ciencias empíricas, porque ya no nos contentamos con abstracciones, pero ha repercutido de tal manera en la filosofía misma, que la obliga desde ahora a asumir en su seno los contenidos concretos de la experiencia exterior e interior, tal como en una primera fase los elabora el pensamiento científico.

Las consecuencias son de largo alcance, pero se pueden formular brevemente diciendo que la exigencia puesta por Hegel a la filosofía moderna de integrar en su seno los logros de las ciencias empíricas, implica una tarea imposible. Él mismo hizo el esfuerzo de querer englobar en su *Filosofía de la Naturaleza* a las ciencias de su tiempo, quizá con poca fortuna, pero algo hizo. Sin embargo, el desarrollo torrencial de las ciencias a final del siglo XIX y durante

<sup>21</sup> Entiendo que esto equivale a aceptar como inconcusa la trascendentalidad kantiana, aunque Hegel la libra de subjetivismo y limitación, en tanto considera el acto de la libertad (lo práctico!) como infinito.

todo el siglo XX, ha acentuado la distancia entre filosofía y ciencias, haciéndola más insalvable todavía. Los ritmos de desarrollo de ambas son desde luego muy distintos, y sus intereses, no digamos.

### Historia de la Filosofía y Filosofía

Los §§ 13 y 14 de la *Introducción* abordan otra cuestión que todo filósofo debiera en algún momento proponerse, a saber, la relación entre filosofía y su historia o, si se quiere, entre filosofía y filosofías<sup>22</sup>. Es verdad, piensa Hegel, que sólo hay una filosofía, pero ésta se expone de dos maneras. En su despliegue temporal o histórico, presenta dos discontinuidades. Primera, cada filosofía *aparece* en la historia después de otra, de manera *contingente*, sin nexo de necesidad. Segunda, el principio organizador de cada filosofía es diverso respecto de los principios de las otras; cada filosofía tiene el suyo, es otra filosofía. Contando pues con estas dos discontinuidades, en la historia de la filosofía encontramos filosofías, en plural, no *la* filosofía. Tal historia se llamaría pues, más propiamente, *Historia de las filosofías*, pero aún entonces quedaría en pie el problema de la denominación de cosas distintas mediante un término común, filosofía. Problema que para Hegel no existe porque, como dice en el § 14, la filosofía, única desde luego, se desarrolla también de manera *pura*, fuera del tiempo, *en el elemento del pensamiento*, y en este ámbito desaparece aquella pluralidad aparente que ofrecía en su desarrollo histórico.

La clave de esta unidad de lo diverso la cifra el texto en dos puntos: unidad de autor y demostración de la unidad profunda de las distintas filosofías en su misma exposición histórica. El autor único de esa *obra de milenios* lo denomina el texto *espíritu viviente único*. Explicar aquí con algún detalle que entiende Hegel bajo esta expresión sería demasiado largo. Baste decir que este espíritu único, siendo de suyo eterno, se realiza en el tiempo. En el tiempo se objetiva en forma de instituciones sociales y políticas, y al fin alcanza su autoconciencia en el arte, la religión y la filosofía. Ésta es, por tanto, como espíritu absoluto en su último peldaño, su obra más alta y la revelación más plena de su propia naturaleza pensante o intelectual. Para Hegel este espíritu es la idea tal como se ofrece al final de la ENC, y su presencia aquí, en la *Introducción*, ha de interpretarse como anticipo que para el principiante tendrá inevitablemente poca significación. En cualquier caso, quizá no estará de más decir que el espíritu

<sup>22</sup> El problema, tal como se presenta en el *Prólogo* a la *Metafísica de las costumbres*, resulta acuciante. Dándose cuenta de que su postura suena arrogante, Kant sostiene allí a pesar de todo que sólo puede haber una filosofía verdadera... y ésta es la suya. A las demás las excluye. Son a lo sumo intentos más o menos logrados, pero no son *la única* filosofía (Wk VI, 206-207. Trad. Cortina, Madrid, Tecnos, 1989, 7 y 8). Hegel, por el contrario, encuentra una solución inclusiva. Cada filosofía incluye de algún modo las anteriores.

como autor único es, según mi interpretación, un yo que es un nosotros<sup>23</sup>, una subjetividad plural. Y en el nosotros están, como figuras muy principales, los distintos autores de las diversas filosofías.

Ahora bien, si la unidad de autor de la filosofía resulta poco menos que incomprensible al principiante, creo que a éste le es más asequible la mostración de la unidad profunda de las filosofías en su misma historia. Una contemplación atenta y perspicaz de la secuencia contingente puede como mínimo sugerir, a quien se sumerge en el estudio de la historia de la filosofía, que todos sus autores están preocupados por lo mismo y de esto mismo se ocupan, dígame en forma de preguntas kantianas (qué puedo saber, qué he de hacer, qué puedo esperar), dígame más simplemente como la búsqueda de un sentido para la vida humana en el mundo, cuestión que se desglosa inmediatamente, como advirtió el mismo Kant, en lógica, física y ética, tripleta que ha sido a su vez el objeto triple de la religión y viene luego a configurar las tres partes del sistema hegeliano.

Si pues hay que poner el acento en esta mostración de unidad en la diversidad histórica, habrán de ayudar al lector las tres imágenes o metáforas que Hegel utiliza para ello en el texto: escalera (peldaños), árbol (ramas) y fruta (cerezas, peras, uvas).

Empezaré por la tercera porque me parece la más imaginativa y, por ello, la más didáctica y sugerente. La encontramos en la N al § 13 y dice en sustancia que quien se propone comer fruta (género) no podrá hacerlo, si no se decide a comer frutas distintas, sean estas cerezas, peras o uvas (especies). La comparación es eficaz porque pone de relieve la estupidez en la que caen tantos, la cual puede consistir igualmente en rechazar la historia de la filosofía como inútil arqueología, porque ellos quieren filosofía sin más, como puede también consistir en sumergirse con curiosidad en la historia de la filosofía para conocer tantos fracasos y desvaríos en la búsqueda del sentido. Esfuerzo que ha de acabar proclamando su inanidad. No hay filosofía, no hay sentido unitario. La metáfora es expresiva, digo, pero también es verdad que *non tenet in omnibus*, que no se pueden extraer de ella demasiadas consecuencias. En el caso de la fruta, en efecto, la carne de la cereza no tiene el mismo sabor, la misma textura, las mismas propiedades, que la pulpa de la pera. Cada especie realiza el género, cierto, pero cada una de ellas *no es* la otra, se excluyen. Sin embargo, el caso de la filosofía es distinto, porque la diferencia entre las filosofías es monádica. Todas contienen lo mismo bajo distintas perspectivas, son filosofía de *otra manera*. Y estas varias perspectivas son lo que Hegel llama aquí *principios*. Conviene por tanto advertir que quien busca filosofía, donde primero ha de dirigirse es a su historia, porque sólo a través de la pluralidad y diversidad de sus formas le será dado entrever la única filosofía.

<sup>23</sup> Según mi libro que se encuentra ya en tercera edición (*Del yo al nosotros*, PPU, Barcelona, 1994).



Si se tiene en cuenta esta índole monádica de la pluralidad de filosofías, se interpretarán correctamente las imágenes de la escalera y del árbol. Cada filosofía ocupa un solo peldaño, cierto, pero la escalera asciende y sus peldaños superiores *incluyen* la altura de los inferiores. No son por tanto iguales, pero no son tampoco una pura diversidad. Esta inclusión de lo anterior en lo posterior, que podemos llamar telescópica, Hegel la contempla en todas las realizaciones del espíritu<sup>24</sup>. El pretérito auténticamente valioso no se pierde, es emolumento definitivamente ganado por el espíritu (*Gehalt*). Por lo que se refiere a la metáfora del árbol, lo primero que yo advierto en ella es precisamente la distancia espacial entre tronco (unidad) y ramas (pluralidad). A pesar de su continuidad, las ramas ocupan un lugar fuera del tronco, por decirlo así. En cualquier caso, las líneas finales del texto del § 13 corrigen el extrinsecismo que padecen las tres metáforas, sentando la exigencia de que la filosofía posterior, última en el tiempo<sup>25</sup>, contenga los principios de las anteriores y sea por ello *la más desarrollada, la más rica y la más concreta* (hasta nueva orden!).

Entrando ahora en el § 14, lo primero que se lee en él es la identidad de la filosofía. Una vez liberada de la exterioridad histórica, la filosofía se construye o, mejor dicho, se engendra en su lugar propio, el pensamiento. Es más, es el pensamiento puro quien la produce en su forma más propia, conceptual, como objetivación de sí mismo en la cual él se reconoce. Hegel identifica así lo que situará al fin de la ENC como tercer peldaño del espíritu absoluto o idea con la *noésis noéseos*, en la que Aristóteles había cifrado lo divino. Aquí, en esta anticipación del final de la ENC, Hegel indica solamente el carácter sistemático de la filosofía, es decir, su índole total y concreta. Afirma también la libertad de la filosofía como totalidad emanante del pensamiento incondicionado, pero atribuye necesidad a las partes como desarrollo subsiguiente de aquella totalidad. Pero yo, por mi parte, me limitaré aquí al carácter sistemático y circular de la filosofía (§ 15). La totalidad sistemática, tal como Hegel la expone, corrobora no solamente la índole monádica de las distintas filosofías, sino que tal característica se extiende a las partes de la filosofía. Cada parte se diferencia de las otras, no por su contenido, que es siempre la misma totalidad, sino por la distinta perspectiva con que se contempla. Pero lo que Leibniz denominaba metafóricamente perspectiva, viene ahora expresado, de forma más precisa, como *determinidad particular* o *elemento*. Vale decir, la misma totalidad se sumerge en un elemento o medio distinto, el cual es una determinidad particular del sistema que

<sup>24</sup> § 380.

<sup>25</sup> Filosofía última en el tiempo transcurrido hasta ahora, interpreto. No definitivamente última, porque se haya alcanzado el fin de la historia. Es lógico que Hegel considere que su filosofía es la mejor hasta ese momento, si no ¿por qué la iba a escribir? Pero en ninguna parte se lee que la considerara insuperable.

ahora se hace dominante como determinidad envolvente. Así, la *Lógica* es la idea completa, la misma que contemplan también la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*, vista empero en la *Lógica* como pensamiento puro. En la *Filosofía de la Naturaleza* esta determinación dominante es la exterioridad recíproca de las determinaciones, mientras que en la *Filosofía del Espíritu* es la interioridad o immanencia de cada determinación en las otras y viceversa.

Con lo dicho hasta aquí ha de bastar. Hegel es difícil, pero vale la pena perder el tiempo con él. Mi exposición no pretende sustituir la lectura de la *Introducción*, pero sabiendo que incluso ésta, a pesar de haber sido escrita para principiantes, acaba con la paciencia de muchos, he pretendido ayudar al *osado lector*.

### Conclusión

Diré, para acabar, que este lector no ha de perder de vista que las tesis contenidas en la *Introducción* son un anticipo de algunas tesis que tienen su lugar propio en el sistema. Es en su interior donde encuentran su exposición más adecuada y se *demuestran*. Mi exposición, por tanto, no podía proponerse desarrollar tales tesis, porque mi ayuda ayudaría entonces muy poco. Repetiría lo que el mismo Hegel dice más adelante, en el cuerpo de la obra. Ahora bien, este carácter anticipador de los prólogos e introducciones de Hegel ha tenido un efecto desastroso en la filosofía académica posterior. Dada la dificultad proverbial del texto hegeliano, los escritores de manuales han escrito sus píldoras a partir de tales prólogos e introducciones, ignorando así el sentido entero de tales tesis. Y no sólo eso. Los prólogos e introducciones no se libran de cierto carácter programático o de declaración de intenciones. En ellos Hegel expone cómo quiere que sea su filosofía. Si lo logra o no, es otra cuestión que sólo puede dilucidarse sumergiéndose y estudiando el libro entero. Yo pienso que en este mundo no hay realización sin quiebras, y que el mejor sistema filosófico no se ve libre de grietas que anuncian derrumbamientos. He indicado una de estas grietas, a saber, la exigencia de *asumir en la filosofía los resultados de las ciencias empíricas*. Hay otras.

Y esto es así, pienso, porque la filosofía consiste, como suelo repetir, en la continua reescritura de los textos ya escritos que no fueron nunca, sin embargo, definitivamente escritos, indudables por sus cuatro costados. En este sentido, nada está escrito. Nada nos dispensa de nuestro trabajo. Al trabajo, pues, amigos, que la filosofía esconde utilidades no utilitarias, y placeres altos y finos.

Barcelona, 13 de setiembre 1999



# U.N. Radio 98.5 F.M. Stereo

	LUNES	MARTES	MIÉRCOLES	JUEVES	VIERNES	SABADO	DOMINGO	
0:00								0:00
0:30			JAZZ... LA HORA			ESTUDIO 98	*	0:30
1:00							UNIVERSIDAD DE LA SALSA	1:00
1:30								1:30
2:00								2:00
2:30								2:30
3:00			EUTERPE			U.N. SATELITE		3:00
3:30							U.N. SATELITE	3:30
4:00								4:00
4:30								4:30
5:00								5:00
5:30								5:30
6:00			ESCENARIO MUNDIAL			ESCENARIO MUNDIAL		6:00
6:30								6:30
7:00								7:00
7:30						DESDE HOLANDA		7:30
8:00			U.N. ANALISIS			SELECCIONES	MÚSICA DE LA RELIGIONES	8:00
8:30			LA U.N. EN VOZ ALTA			TORRE DE BABEL		8:30
9:00						DIAGNOSTICO DE ACUERDO CON LOS NIÑOS	PERSPECTIVAS	9:00
9:30						LOS INSTRUMENTOS, SU MÚSICA Y SUS INTERPRETES	TODAS Y TODOS	9:30
10:00							SELECCIONES	10:00
10:30			PROTAGONISTAS DE LA MÚSICA			BEETHOVEN	DEBATES ECONOMICOS	10:30
11:00							QUÉ SUENE LA RADIO	11:00
11:30						VIAJEROS DEL MUNDO	A 24 CUADROS TERRANOVA	11:30
12:00							TESIS DE GRADO	12:00
1:00			DISTRITO CULTURAL				TORRE DE BABEL	1:00
1:30			JAZZ... LA HORA				BRASIL MUSICAL	1:30
2:00						EL TREN LATINO	MÚSICA COLOMBIANA	2:00
2:30			LED ZEPPELIN					2:30
3:00								3:00
3:30						* CARIBENDO	TANGUEDIA	3:30
4:00			SIGLO XX.					4:00
4:30						* SEXTO ELEMENTO	13 CANONAZOS	4:30
5:00								5:00
5:30			MÚSICAS COLOMBIANAS		13 CAÑONAZOS		LA HORA DEL BLUES	5:30
6:00								6:00
6:30	* CINCO DECADAS DE ROCK	* LA HORA DE LA RESISTENCIA	* PSICOSIS	* IMAGINARIOS DEL ROCK	* ROCKOCÓ	* SOUL TO SOUL	CONFERENCIA DE LA SEMANA	6:30
7:00	U.N. SATELITE	LA U. EN F.M.	U.N. SATELITE	U.N. SATELITE			INTERACCIÓN EN EL CORAZÓN DEL PATIO	7:00
7:30			ESCENARIO MUNDIAL					7:30
8:00			U.N. SATELITE			DIFUSIÓN DESCONOCIDA.		8:00
8:30								8:30
9:00	HIPÓTESIS	PERFILES	RADIO DE ACCIÓN	ENCUENTROS URBANOS			OPERA	9:00
9:30			U.N. SATELITE					9:30
10:00	MÚSICA DEL MUNDO.	GRITOS Y SUSURROS	LOS INSTRUMENTOS, SU MÚSICA Y SUS INTERPRETES	TANGUEDIA	INDUSTRIA DIGITAL	UNIVERSIDAD DE LA SALSA		10:00
10:30								10:30
11:00								11:00
11:30			U.N. SATELITE				PIEZAS CLÁSICAS	11:30
12:00								12:00

U.N. Radio 98.5 F.M. Stereo.

Edificio Uriel Gutiérrez. Ciudad Universitaria. Santafé de Bogotá, D.C.

Teléfonos: 3165380 /45. Conmutador: 3165000 ext. 18104 - 18100 - 18098

-18101 Fax 3165232. E- mail: unradio@bacata.usc.unal.edu.co

\* En directo