Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad. Eduardo Álvarez González.

Colección Razón y Sociedad, dirigida por Jacobo Muñoz. Biblioteca Nueva, S. L. Madrid, 2013. Nº de páginas: 576. ISBN: 978-84-9940-501-8.

Por Luis Álvarez Falcón



Con el rótulo de la colección *Razón y Sociedad,* bajo la dirección de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva y las Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid publican la obra de Eduardo Álvarez. Si bien su subtítulo anuncia una polémica, es su título el que advierte del problema: Vida y dialéctica del sujeto. En esta ocasión, tal como ha ocurrido en la segunda mitad del siglo XX, la evolución del concepto de subjetividad pone en juego las diferentes sistematizaciones que la historia del pensamiento occidental ha propuesto. Sus consecuencias en los ámbitos de la gnoseología, de la antropología, de la moral y de la política, marcan un derrotero lleno de dificultades, conflictos y contrariedades. No nos sorprende, pues, que el autor haya elegido el término "controversia" para designar el viejo litigio que dio origen a la modernidad desde la afirmación cartesiana del sujeto.

No es habitual encontrar una discusión tan prolija y detallada, presentada en forma de tratado como si de un compendio exhaustivo se tratase. Y es que su género de exposición recuerda a las antiguas compilaciones, cuya doctrina filosófica se basa en la codificación histórica y en la exigencia de un imperativo didáctico del discurso. Su modo de presentación muestra los rasgos propedéuticos de una investigación filosófica sistemática, rigurosa y reposada. No es de extrañar que el lector tenga la primera impresión de estar emplazado ante un manual, cuyas enseñanzas podrían, ciertamente, imponerse en virtud de la autoridad intelectual que se exhibe y de su innegable valor conclusivo. Si bien su forma de exposición, la sobriedad de su prosa, la precisión de su terminología, su estructura sistemática y su desarrollo diacrónico no ocultan este tono didáctico del discurso, sin embargo, el largo despliegue de su orden conceptual nos muestra la unidad crítica de sus tesis de partida, generando doctrina más allá de una mera presentación y de las relaciones esenciales que puedan ser descritas con pulcra y cuidada erudición.

Eduardo Álvarez González, profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid desde 1994, se ocupa del área de Antropología Filosófica. La Editorial Trotta publicó en el año 2000 su introducción al pensamiento de Hegel: *El saber del hombre* (Ed. Trotta, Madrid, 2000). Tres años después, en el 2003, la U.A.M. publicaba *La teoría del concepto en la filosofía de Hegel* (UAM, Madrid, 2003), un trabajo muy

destacable en su trayectoria intelectual. En el año 2007, en el número 15 de EIKASIA, Revista de filosofía (http://www.revistadefilosofia.org/numero15.htm), aparecía su contribución a las jornadas "La Fenomenología del Espíritu: 200 años después", que la Sociedad Asturiana de Filosofía (S.A.F.) había organizado en colaboración con la Universidad de Oviedo. Esta vez el título de su contribución fue «La génesis de la subjetividad: vida y autoconciencia en la fenomenología del espíritu de Hegel». Con un especial dominio y con una rigurosa elocuencia, en esta ocasión el autor nos ubicaba la naturaleza de la subjetividad y de la experiencia humana. Sus últimas líneas nos mostraban esta reubicación de forma patente: "Por lo tanto, podemos entender la historia de la experiencia humana, reinterpretada especulativamente, como el relato de las aventuras y desventuras de la conciencia, que sostiene el esfuerzo indefinido de la subjetividad por reconciliarse con su mundo y consigo. En ello podemos advertir el sentido trágico de esta figura, que convierte la contradicción en su esencia. Porque el momento de la escisión, no sólo con el objeto, sino también como división interior al yo, es consustancial a la subjetividad y expresa la inquietud que impulsa el movimiento del espíritu. Ahora bien, la conciencia desgraciada aísla ese momento y fija en él la esencia de la autoconciencia. Y ello nos da una clave del significado de la subjetividad humana, cuyo impulso encierra también el anhelo por superar esa desdicha" (EIKASIA, No. 15, año 2007; p.135).

La forma de expresión a la que Eduardo Álvarez nos tiene acostumbrados exhibe a la vez el rigor propio de un intelectual y la intuición del filósofo. La convergencia de ambos indicios no es muy habitual de ver, familiarizados como estamos a otro tipo de discursos. Es muy de agradecer por su parte el doble obsequio que nos hace: el placer de su lectura y los recursos que proporciona. Esta última cuestión será decisiva en el caso de *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*. En un momento histórico donde se cuestiona el estatuto mismo de la Filosofía y su inclusión en la educación y en la sociedad, los discursos repletos de recursos sirven para que la doctrina y la historia de sus ideas nos impongan la crítica necesaria para ejercer nuestra responsabilidad, al menos como profesionales, y por supuesto como filósofos. Este es un mérito incuestionable en Eduardo Álvarez, y como tal hay que reconocérselo.

Vida y dialéctica del sujeto es un rápido recorrido que muestra el estado de la cuestión en sus propios términos: vida, dialéctica, sujeto. Esta cadena triangular exige la necesaria aparición de los actores de este altercado: desde el racionalismo y el idealismo trascendental hasta la fenomenología, pasando por el romanticismo alemán y su deriva sobre la vida del espíritu, sin olvidar la recuperación de este discurso en la denominada "posmodernidad". Lo primero que le sobreviene al lector al hojear la densidad del volumen es la sensación de que en su lectura va a encontrar un aprendizaje. Y esto no es desdeñable, al menos cuando se reconoce la docta ignorancia en la que nos ha sumido el discurso de la "tardomodernidad".

En una afinada y ordenada introducción, bajo el enunciado «Consideraciones y problemas en torno a la concepción del sujeto moderno», el profesor Álvarez nos descubre sus intenciones. El problema de la condición del

sujeto, su génesis y su cuestionamiento como principio filosófico, ha sobrepasado la disputa metafísica sobre el conocimiento para terminar reordenando su sentido antropológico, moral, político y cultural, poniendo en tela de juicio el estatuto mismo de la filosofía en los avatares de la modernidad. Siete consideraciones críticas nos adelantan el despliegue del reordenamiento que vendrá a continuación. En primer lugar, el origen metafísico –ontológico– de este giro hacia la subjetividad, avalado, como no podía ser de otra forma, por el programa del cartesianismo, que recorrerá el curso histórico hasta la fenomenología. El sujeto metafísico se convertirá en sujeto de conocimiento, en actividad de pensamiento, y su primado ontológico derivará en actividad de pensar. Álvarez González nos advertirá de las consecuencias que las hipóstasis terminológicas traerán en las diferentes *metábasis*, transcategorizaciones, confusiones de niveles, que se habrán puesto en juego a partir de esta concepción moderna del problema: yo, ego, cogito, sujeto, subjetividad, conciencia, etc.

En segundo lugar, la centralidad asignada al sujeto, que a partir de este momento entrañará un antropocentrismo, y que, probablemente, derivará en un antropomorfismo reduccionista. Nos alejará del sustancialismo heredado y nos acercará al dinamismo interno que parece constituir la naturaleza del sujeto. El significado cósico y la actividad en la que se resuelve quedarán confundidos en una concepción de la sustancia-sujeto como resultado positivo de la negatividad infinita. Y aquí resonará el lamento hegeliano.

A continuación, y en tercer lugar, como consecuencia de las dos consideraciones anteriores, la actividad de la conciencia aparecerá como un elemento creativo y dinámico constituyente, potencia y voluntad. De ahí la referencia leibniziana de la interpretación de la actividad como fuerza, determinada como *«perceptio»* y *«appetitus»*. Y aquí resonará la anticipación de la subjetividad que el propio Kant tematizará en la facultad de juzgar (Urteilskraft). El sujeto, tal como describe Eduardo Álvarez, consistirá en "la actividad que él mismo desencadena produciendo efectos, así como en las consecuencias objetivadoras que sobre él hace revertir la acción" (pág. 18). Esta actividad dinámica será dialéctica. Será la expresión práctica del yo en la transformación técnica, en el proceso de simbolización y, en consecuencia, en la Institución (Stiftung), ésta última en el sentido más fenomenológico. Fichte y Hegel unificarán los dos momentos de la unidad del yo, y el materialismo dialéctico descentrará este sujeto en la praxis, tal como describe el autor en el capítulo 5 de la segunda parte. La voluntad aparecerá tematizada en la tercera parte de la obra, al interpretar a Schopenhauer y Nietzsche. En el capítulo 8 la interpretación del romanticismo alemán nos llevará desde Hegel, Herder o Schlegel hasta Darwin, Marx y Nietzsche. Su lectura resultará muy ilustrativa y con una profunda intuición descriptiva, original y con rigor. Este epígrafe, el 8.1., dará paso al despliegue de Dilthey, Ortega, Max Scheler y Plessner. Será la antesala de la inmersión fenomenológica que veremos en la Cuarta parte, la dedicada a la discusión sobre el sujeto en la fenomenología. Es de destacar, pues, que esta aproximación tan fina constituye la parte central de *Vida y dialéctica del sujeto.* El autor sabe utilizar esta parte como zona de intermediación en la estructura de su obra.

En cuarto lugar, y volviendo a las consideraciones de la introducción, tras el origen metafísico –ontológico– del giro hacia la subjetividad, la centralidad del sujeto y la dinámica de su actividad, Eduardo Álvarez se detendrá en la consecuencia de este dinamismo: la reflexión. La autoconciencia y el proceso autorreflexivo interminable nos conducirá al cuestionamiento de la esencia del humanismo, con una clara alusión comprometida a Heidegger y al cuestionamiento del modelo clásico de humanismo y, probablemente, a la disputa sobre el estatuto de la propia filosofía.

A continuación, en quinto lugar, el autor va a considerar el giro gnoseológico de la modernidad en términos de interioridad y exterioridad. La autonomía del sujeto será necesariamente el discurso de su sexta consideración. La interioridad de la conciencia y la exterioridad del objeto aparecerán como dos límites hipostasiados. La raíz solipsista de la filosofía moderna nos recuerda de nuevo los puentes rotos sobre la realidad, tal como Descartes, Berkeley, David Hume y Husserl, entre otros, harán constar. La hipertrofia de la subjetividad como sujeto activo nos conducirá al Ego trascendental, o a la confusa noción de un sujeto transindividual capaz de dar sentido universal y necesario, eidético en definitiva, a su experiencia, distinguiéndose del individuo diferenciado con su experiencia particular y contingente (pág. 32). La asunción de la temporalidad determinará las diferentes posiciones teóricas, y la historicidad aparecerá como un síntoma de confusión. Lugar y tiempo configuran históricamente la experiencia de un sujeto, la dinámica de su existencia, determinada a su vez por la lógica del espíritu como sombra del espíritu absoluto. El sarcófago cogitativo que Descartes soñara en la Poêle, en los cuarteles de invierno, terminará por devorar la vida, en su sentido más radical. La filosofía, una vez más, tratará de salir de esta clausura. Toda una tradición ligada a la *Lebensphilosophie* intentará superar la interioridad de la conciencia en el espacio intersubjetivo y social, desarrollando una reflexión para la que la comprensión del sujeto como vida no implica su disolución en ella.

La sexta consideración de Eduardo Álvarez nos llevará a la anunciada autonomía del sujeto. El paradigma moderno del sujeto autónomo pondrá en entredicho la herencia humanista y la metafísica de la subjetividad. Una determinada concepción de la dialéctica marcará el conflicto surgido entre dos modelos distintos de genealogía en relación con la crisis de la modernidad, y el dominio de la técnica aparecerá en la discusión bajo las sombras de la Escuela de Frankfurt y del propio Heidegger. La controversia sobre el sujeto vendrá determinada por estos dos modelos y por el conflicto surgido entre ellos.

Por último, y siguiendo la lógica del *ordo doctrinae,* la misma interioridad de la conciencia derivará en el sentido de lo íntimo y lo privado, asociados a la dimensión del sujeto como individuo. La mencionada autonomía del sujeto derivará en independencia. Un creciente empuje de individualismo, anunciado ya por las preocupaciones de la filosofía existencial, terminará haciendo bascular la controversia en la disolución del problema. Toda una retórica de la autenticidad impregnará un peligroso discurso dominado por un contexto social hedonista, un pluralismo

tolerante, un sincretismo ideológico y un individualismo práctico, ingredientes últimos del concepto de sujeto en la "tardomodernidad".

A partir de estas siete consideraciones, Eduardo Álvarez González desplegará su anunciada geometría de ideas. En su estructura expositiva quedará impresa su propuesta teórica, radicalmente filosófica. Pese a la división de la obra en cinco partes y trece capítulos, sus consideraciones preliminares darán consistencia a dos grandes secciones, un eje vertebrador, y una última adenda que coincide temporalmente con las insuficiencias del pensamiento "posmoderno".

El añadido que conforma la quinta parte de *Vida y dialéctica del sujeto* chirría, en cierto modo, tras la discusión sobre el sujeto en la fenomenología. No tanto por parecer estar fuera de lugar en el *ordo inventionis* de la obra como por mostrar el signo de una época de crisis y confusión. Quizá esta asonancia nos deba emplazar a repensar de nuevo el derrotero mismo de la filosofía en el ocaso del sujeto trascendental y en la recuperación del discurso marxista sobre el sujeto. Me permito la licencia de sugerir que esta quinta parte, fundamental para comprender las tesis que sostienen la obra, debería ser algo así como un anexo, no por falta de relevancia en la arquitectónica expuesta, sino por ser el fiel reflejo de la maraña inconclusa que caracteriza a la controversia contemporánea, anunciada ya en los albores del siglo XVII. Las siete secciones que ocupan esta quinta parte dejan perplejo al lector. Esta no es una responsabilidad del autor, sino que se presenta como la insuficiencia propia del devenir histórico del pensamiento tras la modernidad. El epígrafe 13.1, la reconsideración en clave dialéctica del proyecto moderno del sujeto, sus pretensiones y dificultades, es clave tanto para entender esta sensación de discordancia como para advertir la dificultad del autor en la ubicación de este *impase* histórico. El autor comienza este único capítulo de la última parte con estas palabras: "Una sucinta recapitulación de lo desarrollado hasta aquí nos obliga a dirigir de nuevo nuestra atención a ciertos momentos fundamentales". Y una vez recordado este asunto, Eduardo Álvarez terminará aproximándose a Adorno y Horkheimer, Heidegger en el contexto, y Derrida y Foucault. Esta quinta parte ocupará tan sólo cincuenta páginas de las quinientas setenta que componen la obra.

Tal como hemos mencionado, dos grandes secciones y un eje vertebrador dan consistencia a *Vida y dialéctica del sujeto.* Las dos primeras partes, las dedicadas a Descartes, Kant y el idealismo alemán, y Hegel y el romanticismo, son la base sólida del libro que reseñamos. La mencionada aproximación al sujeto en cuanto viviente, la tercera parte, punto de inflexión de la obra, vertebrará el paso a la parte dedicada a la discusión sobre el sujeto en la fenomenología y a su deriva existencial, mostrando el grado de compromiso filosófico del autor.

El grueso del inicio del libro, sus cinco primeros capítulos, resulta impecable y constituye una lección de filosofía. Los cuatro capítulos que configuran la aproximación del autor a la fenomenología, la cuarta parte del libro, se inicia con una reelaboración de un artículo que pudimos leer en el número 8 de *Investigaciones Fenomenológicas* (http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen08/indice.html), el órgano de la Sociedad Española de Fenomenología

(SEFE). En aquella ocasión, Eduardo Álvarez nos adelantaba su interpretación del sujeto en el pensamiento de Husserl. En esta ocasión acompañará el análisis con sus aproximaciones a Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty. De este modo, el mosaico mostrará el trabajo continuado que el autor ha llevado a cabo desde el 2007 hasta el 2011, tanto en publicaciones nacionales como internacionales.

La lectura del capítulo 9 es ya de por sí un placer y nos descubre unas muy acertadas referencias bibliográficas: Javier San Martín, Fernando Montero, Agustín Serrano de Haro, Roberto Walton, César Moreno, Antonio Zirión, además de algunas traducciones al castellano muy relevantes y unas constantes referencias al contexto teórico. Su lectura nos remite a la *Krisis,* a *Ideas I* y a las *Meditaciones*. Las consecuencias ontológicas que conlleva la comprensión de los dinamismos subjetivos y de la naturaleza misma de la subjetividad en la reducción fenomenológica serán determinantes para entender al Husserl más programático.

En el año siguiente al centenario de *Ideas para una fenomenología pura*, en un momento decisivo para la fenomenología y para una filosofía fenomenológica, la interpretación de Eduardo Álvarez nos pone de nuevo ante las dificultades programáticas y las exigencias puramente filosóficas. Tanto la reducción trascendental como la reducción eidética nos muestran la hipertrofia y la atrofia de la subjetividad en una escala de registros fenomenológicos diferentes. La fenomenología de hoy reordena la noción de subjetividad en una arquitectónica no eidética, puramente fenomenológica. Es preciso resolver la controversia de la modernidad en una reubicación de los niveles de análisis en cada caso. Eduardo Álvarez nos muestra este devenir de contradicciones y deformaciones de la vida y la dialéctica del sujeto. No es necesario subrayar que lo hace con especial erudición cuando se aproxima a Merleau-Ponty.

Especial patencia cobra esta expresión al terminar la cuarta parte del libro, enfrentando la dialéctica a la fenomenología, y no al revés. Son elocuentes sus palabras al principio del epígrafe 12.8. Bajo el título «A modo de crítica: la dialéctica frente a la fenomenología», el autor es tajante en su compromiso filosófico: “A nosotros nos parece, sin embargo, que estas consideraciones dialécticas, que Merleau-Ponty tiende a explicar en clave fenomenológica, en lo esencial se encuentran ya en el acervo de la filosofía dialéctica” (pág. 517). El final nos inquieta cuando nos plantea la crítica del enfoque fenomenológico. Según mi modesto parecer, no quedan claros los términos del enfrentamiento entre la fenomenología de hoy y una dialéctica de tipo materialista. De uno u otro modo, Eduardo Álvarez nos muestra las diferentes *metábasis,* las diversas confusiones de niveles, de escalas en las que aparecen los fenómenos, o regímenes de realidad, que distinguen los niveles de subjetivación desplegados a lo largo de esta exposición. Se agradece su sinceridad al respecto, aunque sus consideraciones puedan ser discutibles en algunos casos. La opción del idealismo fenomenológico ha de ser puesta en tela de juicio, cómo no. La pérdida de *lo hylético*, olvidado en la esfera de lo inmanente, la ausencia de disociación entre eidética e intencionalidad, y la absolutización de la subjetividad por cancelación de toda facticidad en el nivel originario, nos muestran una

fenomenología clásica que propicia el idealismo, escindiendo la realidad en dos grandes regiones: conciencia pura y realidad natural. Y tenemos serias razones para sospechar que la fenomenología de hoy, o *La philosophie aujourd´hui,* tal como reza el título del curso que Merleau-Ponty impartió en el Colegio de Francia, en 1959, amplia esta concepción de la subjetividad, dilatando la discusión sobre el sujeto más allá de los cauces programáticos.

Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad es una buena referencia bibliográfica para el estudio. Su sesudo desarrollo histórico nos emplaza para iniciar de nuevo una discusión que cuestiona, en la mayor parte de las ocasiones, el estatuto mismo de la filosofía. Por ello, la obra de Eduardo Álvarez constituye una llamada de atención para todos aquellos que, en nuestra observancia, no cejamos en el empeño de restituir el pensamiento en el devenir mismo de las ideas, exhibiendo asombro y cautela, rigor e intuición, cualidades que el autor nos muestra en esta permanente controversia en la que se ha convertido el pensamiento de hoy.

EL SABER DEL HOMBRE
UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE HEGEL

EDUARDO ÁLVAREZ

EDITORIAL TROTTA

El saber del hombre
Una introducción al pensamiento de Hegel

Eduardo Álvarez

E D I T O R I A L T R O T T A
U N I V E R S I D A D A U T Ó N O M A D E M A D R I D

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2001
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

© Universidad Autónoma de Madrid, 2001

© Eduardo Álvarez González, 2001

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-438-2
Depósito Legal: P-7/2001

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

ÍNDICE

Introducción. El proyecto hegeliano 11

Capítulo 1. Los años de juventud de Hegel y la génesis de su pensamiento en torno al concepto 21

§ 1. La positividad de la religión cristiana y la moralidad subjetiva 21
§ 2. La religión del amor 23
§ 3. El conocimiento de lo absoluto como tarea de la filosofía 26
§ 4. El entendimiento reflexivo y la razón especulativa 29
§ 5. La superación del dualismo kantiano 34
§ 6. La crítica del escepticismo 36
§ 7. El conocimiento como realidad ontológica 40
§ 8. La apercepción transcendental, la intuición intelectual del yo y el concepto especulativo 43
§ 9. Realidad, concepto y vida humana 46

Capítulo 2. El problema de la relación entre la experiencia y la razón 51

§ 1. El principio absoluto y el problema del comienzo del saber 51
§ 2. La definición de la filosofía como crítica de la conciencia inmediata 61
§ 3. Crítica de las ciencias empíricas y de su idea de la experiencia 69
§ 4. El saber fenomenológico 76
§ 5. El saber absoluto, la experiencia y el concepto 87
§ 6. ¿Cuál debe ser el comienzo de la Ciencia? 97

Capítulo 3. El concepto como realización del sistema de la razón pura 107

§ 1. El concepto especulativo y las categorías kantianas 107

§ 2. La totalidad como lo universal concreto 110
§ 3. La buena infinitud 112
§ 4. La sustancia que es sujeto 113
§ 5. La libertad o la necesidad comprendida 117

Capítulo 4. UNA NUEVA TEORÍA DE LA VERDAD 125

§ 1. La verdad como objeto de la filosofía 125
§ 2. La realidad comprendida racionalmente o la razón hecha real 127
§ 3. La verdad como coincidencia del ser consigo mismo a través del concepto 130

Capítulo 5. EL MÉTODO Y LA CIENTIFICIDAD 137

§ 1. Nueva idea de la ciencia y del método 137
§ 2. Crítica del formalismo y del ideal matemático 140
§ 3. El mundo de la lógica y la lógica del mundo: la enciclopedia del saber filosófico y el fin de la metafísica 145

Capítulo 6. DIALÉCTICA Y CONTRADICCIÓN 149

§ 1. La dialéctica de Hegel como reinterpretación de la dialéctica antigua 149
§ 2. Las primeras elaboraciones de la dialéctica especulativa: Platón y Aristóteles 153
§ 3. La dialéctica moderna frente a la antigua 155
§ 4. La contradicción como fundamento 157
§ 5. La dialéctica como proceso de lo real-racional 161
§ 6. Los momentos de la dialéctica y la justificación de lo inmediato 165

Capítulo 7. EL SABER QUE SE SABE 169

§ 1. El silogismo del mundo 169
§ 2. Un pensamiento ensimismado 171
§ 3. Antropologismo absoluto 174

Apéndice. EL SABER SOBRE EL HOMBRE 177

§ 1. La experiencia humana del mundo o el hombre como ser desajustado 178
§ 2. La experiencia de sí o la autoconciencia 181
§ 3. La presencia en el yo del otro o el ser social del hombre 185
§ 4. La lucha por el reconocimiento y el ser histórico del hombre 188
§ 5. La aventura de la conciencia desventurada o la historia de la experiencia humana 189

Índice de nombres 197

«Yo me declaro del linaje de esos
que de lo oscuro hacia lo claro aspiran».

Goethe

«El universo no sabe que los hombres están viviendo en él».

Thornton Wilder

Introducción

EL PROYECTO HEGELIANO

La vida de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) transcurrió durante uno de los periodos más brillantes y agitados de la historia europea. Nació el mismo año que Hölderlin y Beethoven y perteneció a una generación que creció en la gran época de la literatura alemana, la de Lessing, Goethe y Schiller. Fue aquél un periodo de grandes cambios, a los cuales contribuyó en gran medida la generación del propio Hegel, muchos de cuyos miembros por cierto se vieron a sí mismos como los protagonistas de un proceso de profunda transformación histórica orientado a inaugurar una nueva época de mayor esplendor y armonía para la humanidad. En este contexto el estallido de la Revolución francesa conmocionó a Europa y llenó de entusiasmo a los jóvenes intelectuales alemanes, que veían cómo en Francia se hacía realidad el principio que en Alemania tan sólo existía y se desarrollaba en las especulaciones de los filósofos: la idea de la libertad.

En el terreno filosófico, el racionalismo ilustrado, que en Alemania había alcanzado su máxima altura con la filosofía de Kant, empezaba a ser discutido por las nuevas tendencias románticas. Desde sus años juveniles, Hegel se hizo eco de esa discusión, que envolvió su vida intelectual y en relación con la cual tuvo que modelar su propia posición. Por aquellos años Hegel estudiaba filosofía y teología en el seminario de Tubinga junto a Schelling y Hölderlin, con quienes compartía también el ideal de un cambio profundo que trajera consigo una renovación de la humanidad, lo cual era una aspiración y un sentimiento fuertemente arraigado en los medios liberales y humanistas de la época. Los tres estudiantes plantaron un árbol de la libertad como homenaje simbólico a la Revolución fran-

cesa. Durante toda su vida Hegel permaneció básicamente fiel a la interpretación de este gran acontecimiento histórico como un momento culminante en el proceso de realización práctica de la libertad, aunque con el tiempo matizaría su posición en el sentido de ver en él representado el triunfo de la libertad exterior, principio cuyo complemento necesario era el de la libertad interior, propiciada ya por la Reforma protestante y desarrollada en cuanto idea filosófica por el idealismo alemán.

Aquellos años de finales del siglo XVIII y principios del XIX fueron para Hegel años de formación: primero como estudiante en Tubinga (1788-1793), y luego como preceptor en Berna (1793-1796) y Fráncfort (1797-1800), hasta que consiguió finalmente un puesto en la universidad de Jena (1801-1807). Hegel no fue, por cierto, un pensador precoz en la formulación de una doctrina propia, como lo fue Schelling, su amigo y compañero, cinco años más joven, y formulador muy pronto de un sistema de pensamiento de cuya tutela no lograría desprenderse enteramente Hegel hasta el final de su estancia en Jena, cuando escribe la primera de sus grandes obras, *Fenomenología del espíritu*, coincidiendo por cierto con la entrada triunfante de Napoleón en dicha ciudad. Por el contrario, el espíritu inquieto, amplio y profundo de Hegel fue formándose silenciosa pero sólidamente con el estudio y la reflexión.

Con la *Fenomenología*, por lo tanto, alcanza Hegel una concepción filosófica independiente y original, que se desarrollará en el resto de sus escritos. Con este bagaje intelectual abandona Jena y, tras una breve estancia en Bamberg (1807-1808), acepta el cargo de director del centro de enseñanza media (*Gimnasium*) de Núremberg (1808-1816), donde publica la segunda de sus grandes obras, la *Ciencia de la lógica*. De allí marcha a ocupar la cátedra universitaria que finalmente se le ofrece en Heidelberg (1816-1818), donde publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Y, por último, a Berlín (1818-1831), donde en medio del pleno reconocimiento público vivirá hasta su muerte y donde verán la luz la *Filosofía del derecho* —última de sus grandes obras— y las célebres *Lecciones (de filosofía de la historia, de historia de la filosofía, de estética y de filosofía de la religión)*, compuestas y publicadas póstumamente a partir de los cuadernos de apuntes tomados en las clases por los alumnos de Hegel.

El pensamiento de Hegel no sólo se forma a partir del conocimiento y la discusión de las grandes concepciones filosóficas del pasado —sobre todo, las de los griegos y los modernos—, sino que se

construye sobre la experiencia viva de su tiempo. Siempre atento a los grandes acontecimientos de su época, no sólo en el plano cultural (filosófico, científico, artístico), sino también en el terreno político, y observador perspicaz de la compleja trama de fuerzas que configuraban su mundo, Hegel llegó a poseer un impresionante saber enciclopédico y una inteligencia aguda que cimentaron su propia doctrina. Su caso personal fue el más claro ejemplo de aquello que años más tarde, ya durante su madurez en Berlín, escribió en el prólogo a la *Filosofía del derecho*: «La filosofía es su propio tiempo comprendido en pensamientos»[1].

En efecto, nadie como Hegel supo captar en su época de manera tan profunda y tan vasta la complejidad de la vida que se desarrollaba en forma de luchas entre pasiones humanas, de conflictos de ideas, de procesos históricos en general. Su originalidad no fue la del pensador ocurrente, sino la del filósofo que abarcó con su mirada la totalidad de una época y de un mundo y supo devolverle su imagen consciente comprendida por la razón del hombre. Pensar la vida: ésa es la tarea a la que Hegel se entregó ya desde su juventud. Pero la filosofía —pensaba Hegel— no es sino la propia vida que, a través de la conciencia racional del hombre, busca comprenderse a sí misma. Es una forma reflexiva de la vida, que en razón de su naturaleza sólo puede aparecer plenamente cuando sus otras formas, más urgentes e inmediatas, han agotado ya el ciclo de su experiencia:

> [...] con respecto a la pretensión de enseñar cómo es el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha completado su proceso de formación y se ha consumado. Y esto que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia, a saber: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real

1. *Werke*. In zwanzig Bänden, 7 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*; a partir de ahora: *Ph. R., Werke* 7). Ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, Prólogo, p. 26. Todos los textos citados de Hegel son traducciones del autor basadas en esta edición de las obras del filósofo, realizada a partir de la conocida clásicamente como primera edición de los discípulos. En el caso de los textos de la *Fenomenología del espíritu* (*Ph. G., Werke* 3), de la *Ciencia de la lógica* (*W.L., Werke* 5-6) y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*Enz., Werke* 8-9-10), se añade además la cita de las páginas en que dichos pasajes aparecen en las traducciones de Wenceslao Roces (FCE, México, 1966), Rodolfo Mondolfo (Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968) y Ramón Valls Plana (Alianza, Madrid, 1997), respectivamente. La traducción del profesor Valls Plana, en particular, la asumimos prácticamente en su integridad.

> y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con su gris sobre el gris del mundo, ya ha envejecido una figura de la vida, que aquel gris no puede rejuvenecer, sino sólo conocer; la lechuza de Minerva alza su vuelo sólo al caer el crepúsculo[2].

La filosofía hegeliana no responde a la imagen que se popularizó de ella a finales del siglo XIX, según la cual se trataba de un sistema cerrado y una especulación abstracta y separada de la vida. A la creación de ese tópico contribuyeron, entre otras cosas, las diatribas antihegelianas de Kierkegaard y de otros irracionalismos. Por el contrario, el hegelianismo es un pensamiento vigoroso que surge de la noble pasión por comprenderlo todo mediante la razón, que, por cierto, pese a Kierkegaard y Unamuno, no es enemiga de la vida, sino acaso la principal estrategia de que ésta dispone para hacerse más plena, más libre y, desde luego, más consciente.

Esta última manera de interpretar la filosofía hegeliana se abre paso sobre todo a partir de la publicación a principios de siglo por Hermann Nohl de un conjunto de escritos inéditos del joven Hegel reunidos bajo el discutible título de *Escritos teológicos de juventud* (*Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907). El conocimiento de estas obras juveniles alentó la denominada *Hegelrenaissance*, que modificó radicalmente la manera de enfocar la figura y el pensamiento del filósofo para mostrárnoslo más próximo al movimiento romántico y preocupado por todo tipo de problemas histórico-sociales, políticos, religiosos e incluso económicos. Y además dio paso, sobre todo en Francia y Alemania, a un renovado interés por la *Fenomenología del espíritu*, obra grandiosa, compleja e inclasificable, en la que los temas ontológicos y gnoseológicos aparecen inextricablemente unidos a los antropológicos y sociales. En cuanto a esa otra obra cumbre del pensamiento humano que es la *Ciencia de la lógica* y, en general, el sistema desarrollado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, no suponen un alejamiento de la experiencia vital, sino un gigantesco esfuerzo del pensamiento por abarcarla y comprenderla en su totalidad. Y realizado además tensando hasta el límite ese procedimiento que parece específico del animal racional: el recurso de distanciarse momentáneamente de la realidad inmediata —en la que el animal vive inmerso y prisionero, sin la posibilidad del alejamiento liberador que supone el pensamiento—, y

2. *Ph. R.*, *Werke* 7, pp. 27-28.

de hacerlo con la razón especulativa para poder así volver luego más eficazmente sobre ella. Porque en esencia la razón es antes que nada —y Hegel lo vio mejor que nadie— poder: poder de comprensión, pero también de acción, de transformación y de emancipación; en definitiva, la razón es la estrategia más poderosa que la vida ha sido capaz de crear.

En todo caso, siempre que la filosofía fue grande, lo fue en la medida en que supo afrontar los problemas centrales de la vida humana sin disfrazarlos ni rehuirlos. Y precisamente la grandeza de la filosofía hegeliana estriba en que supo no sólo situarse en el centro de los debates de su tiempo —muchos de los cuales, por cierto, siguen siendo los de hoy, aunque se revistan con otras formas—, sino apreciar además en ellos lo esencial y lo permanente, reconduciéndolos siempre a su raíz problemática original. De ahí la advertencia de Adorno: difícilmente habrá pensamiento teorético alguno de cierto aliento que, sin haber atesorado en sí la filosofía hegeliana, pueda hoy hacer justicia a la experiencia de la conciencia[3].

Pues bien, si hay un rasgo que a los ojos de Hegel aparece con un sentido comprehensivo como dominante en su época, hasta el punto de aglutinar en él muchos de los modos en que los hombres de su tiempo experimentan el mundo, ese rasgo es el que se recoge sintéticamente mediante la noción de escisión. La escisión no se presenta como un carácter del mundo en cuanto tal, pero tampoco como algo sólo de la conciencia sin más, sino más bien como un modo de la conciencia del mundo. Es decir, es un conflicto de la conciencia en tanto que ésta es conciencia de un mundo conflictivo. Es, por lo tanto, la escisión profunda y dolorosa de la conciencia que refleja un mundo dividido, carente de unidad y armonía. Por eso, la esperanza de una renovación de la humanidad que recupere esos antiguos ideales —imperantes en la antigua Grecia— de unidad y armonía en el contexto de una civilización que proclamó primero —con el cristianismo, especialmente en su forma protestante— la libertad interior del hombre y luego —con la Revolución francesa— los derechos y libertades políticas, sólo es posible a partir de la superación de aquella escisión.

Pero la vivencia de este desgarramiento, en cuanto experiencia del mundo real, tiene por otra parte orígenes y sentidos muy diversos. Por un lado, tiene una vertiente política, terreno en el cual aque-

3. Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969, p. 28.

lla escisión refleja la contradicción existente por aquel entonces entre la unidad cultural de Alemania y su fragmentación en múltiples Estados independientes; como también la oposición entre el ideal de libertad e ilustración que encarna la Revolución francesa y el sistema absolutista imperante en el mundo germánico; e incluso el conflicto entre los intereses particulares y la realidad social objetiva.

En el ámbito de la experiencia religiosa aquella escisión consiste en la contradicción entre el ideal de una fe viva, capaz de promover el impulso moral del hombre, y la realidad de una religión positiva carente de vida, que es en lo que a los ojos de muchos había llegado a convertirse el cristianismo histórico. Y aunque es cierto que la denuncia de esta contradicción corresponde sobre todo a los primeros escritos de juventud, y que con los años Hegel hará una valoración más positiva de la evolución histórica del cristianismo, no es menos cierto que la religión siempre retendrá a los ojos de Hegel una cierta idea de duplicidad que mantiene a la conciencia —religiosa— internamente dividida. Y no sólo en la forma de la religión judía o del cristianismo medieval, que Hegel caracteriza en la *Fenomenología* como «conciencia desgraciada» —pues busca su sentido en un más allá inalcanzable para ella—, sino que toda conciencia religiosa está constituida de acuerdo con lo que llama Hegel la forma de la representación (o sea, la representación de la «Idea», que no es conocimiento racional de la verdad, sino una cierta captación simbólica —no conceptual— de la misma). Esta figura de la conciencia, por lo tanto, mantiene abierta la separación entre el sujeto de esa experiencia religiosa y su objeto. La unidad comprendida de sujeto y objeto es el concepto especulativo (*Begriff*), que pertenece a la conciencia filosófica o forma suprema de la conciencia del mundo. Por eso, aunque se ha dicho que el conjunto de la filosofía hegeliana, en tanto se ocupa de lo absoluto, puede entenderse como filosofía de la religión, puede decirse con igual derecho que para Hegel propiamente la filosofía es el proceso racional superador de la actitud religiosa.

Sin circunscribirnos al ámbito político-social o religioso, y en términos más generales, cabe interpretar esa escisión como la separación entre el hacer y el saber, entre la existencia y su significado. Hegel asume como posición de principio que la filosofía surge precisamente del esfuerzo del pensamiento por superar las contradicciones omnicomprensivas en que se encuentra sumida la existencia humana, que pueden concretarse en la oposición entre lo general y lo singular, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, la razón y

los sentidos, la libertad y la necesidad, por citar algunas de las más célebres de la historia de la filosofía. En su época Kant había logrado resumirlas en dos dicotomías aparentemente insuperables: en primer lugar, en el plano teorético, la oposición entre la espontaneidad de la razón y el dato de la sensibilidad; en segundo lugar, en el plano práctico, la contradicción entre la razón moral y la inclinación natural (o, si se quiere, entre la universalidad de la ley moral y la particularidad del sujeto empírico).

Estos principios antitéticos mantuvieron al pensamiento kantiano prisionero de un dualismo insuperable. Kant interpretaba esta división de la conciencia como expresión de una dualidad irreductible y permanente en la naturaleza humana. Sin embargo, en la *Crítica del juicio* el propio Kant planteó la posibilidad de una reconciliación a través de la hipótesis de un entendimiento intuitivo, formulación que —pese al carácter meramente ideal atribuido a ese *intellectus archetypus*— desencadenará un amplio debate en su tiempo. En efecto, el ideal de unidad y armonía dominaba el ambiente de la época. Lo encontramos en Schiller, quien en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* busca una integración entre los impulsos que experimenta la humanidad y que finalmente él reduce básicamente a dos: el «impulso sensible» (que expresa el ser temporal y fenoménico del hombre) y el «impulso formal» (que refleja el ser racional del hombre y su aspiración a lo eterno). Esa integración cree encontrarla en el «impulso de juego», que caracteriza al «estado estético», en el que se aúnan lo finito y lo infinito, origen —según él— de la belleza y la libertad[4]. Los románticos, por su parte, también buscan esa unidad en el arte concebido como expresión simbólica, es decir, como «translucidez de lo eterno en lo temporal», según la expresión de Coleridge[5]. El idealismo alemán también se propuso justamente la superación de esta división y la consecución de aquella unidad armónica entre la conciencia y su mundo. Pero Hegel siempre pensó que la doctrina de Fichte no conseguía librarse finalmente de aquella antítesis y que abocaba necesariamente a un proceso infinito sin reconciliación final. Y en cuanto a la doctrina de Schelling, pensó que se trataba en realidad de una falsa superación, basada en el postulado de una supuesta intuición intelectual que, a la manera del ge-

4. *Vid. Cartas sobre la educación estética del hombre*, XI-XIV, XVIII y XIX. Trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1968, pp. 51-68, 82 ss.

5. Citado por Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 400.

nio artístico, renunciaba al método de la razón discursiva para captar la unidad con su mundo en una especie de salto alógico injustificado. Lo original del enfoque hegeliano radica precisamente en que esa búsqueda de la unidad armónica de la vida humana y de la experiencia del mundo se sostiene en la racionalidad que representa el concepto, que a su vez recupera el ideal humanista e ilustrado que confía en la posible elevación de la humanidad —de todo hombre y no sólo del genio artístico— a lo universal.

Ahora bien, en lo dicho anteriormente sobre la noción de escisión hay una cierta ambigüedad, en tanto pasamos inadvertidamente desde una significación histórica de dicha noción (referida a la vivencia de los conflictos experimentados concretamente en una época, ya sea en el ámbito religioso, político, moral, etc.) a un significado que parece transcender a toda época singular, pues se refiere más bien a la misma definición ontológica de la conciencia y a lo que se presenta como un rasgo aparentemente insuperable de la misma: la escisión que la separa de su objeto. Sin embargo, dicha ambigüedad no supone una objeción a la posición de Hegel, sino que por el contrario responde a lo más peculiar de su concepción. En efecto, la originalidad del planteamiento hegeliano consiste precisamente en que la superación de aquella escisión histórica nos remite a un principio de orden supratemporal (no tanto en el sentido de ser ajeno al tiempo, cuanto en el de suponer una totalización del mismo que lo hace diverso de sus momentos temporales singulares) que entraña de paso la superación de toda escisión y, por ende, la de la historia misma, en tanto ésta es vista como el curso temporal que recorre todos los modos posibles de la escisión que atenazan a la conciencia finita. El recurso a dicho fundamento transhistórico entraña situar el problema de la escisión y el de su posible superación, con todo su significado gnoseológico, moral, político o religioso, en el terreno de la metafísica.

En ese sentido, podemos afirmar que el proyecto fundamental de la filosofía hegeliana consiste precisamente en la búsqueda (en los años juveniles, desde Tubinga hasta el comienzo de su estancia en Jena), primero, y el desarrollo (desde Jena hasta el final de su vida: Núremberg, Heidelberg, Berlín), después, de un principio unificador y comprehensivo a partir del cual se hiciera posible la superación de aquella escisión de la vida humana que Hegel sintetiza en la oposición de sujeto y objeto. Él encuentra ese camino —y con ello formula el núcleo más original de su pensamiento— cuando establece y desarrolla la noción del concepto especulativo (*Begriff*), en

torno a la cual se articula el conjunto de su filosofía. Esta noción del concepto especulativo no es, por lo tanto, una artificiosa construcción racional ajena a la vida real, sino, al contrario, el esfuerzo más fiel y generoso por comprenderla. El concepto será siempre el proceso de superación de toda contradicción en tanto que desvela la unidad profunda de la misma, que no puede sino expresarse siempre mediante nuevas contradicciones: es decir, el proceso de la vida que finalmente se comprende a sí misma. Por eso, el concepto pretende ser la gramática de la vida, la conciencia que la realidad puede llegar, en absoluto, a tener de sí misma.

Puede parecer sorprendente el uso de este término (*Begriff*, «concepto») por parte de Hegel. Pues es evidente que aunque se acoge a un término de larga tradición, Hegel hace un uso del mismo que transciende el significado que aquélla le asignó. No se refiere sin más a ese instrumento del conocimiento que radica en la subjetividad del hombre, sino que el concepto es ahora el *logos* universal, el impulso lógico de la realidad misma, que en la *Ciencia de la lógica* de Hegel adquiere plena autoconciencia: es decir, el medio a través del cual la realidad —comprendida como vida— se entiende a sí misma y se expone como proceso racional. Por eso, lo que la conciencia subjetiva del hombre busca en la experiencia de su mundo sin saberlo —y lo que narra la *Fenomenología* como grandioso proceso de formación de la conciencia de la humanidad— es transcenderse a sí misma en cuanto conciencia de un individuo particular para ser la conciencia plena del mundo que el hombre universal puede llegar a alcanzar una vez que ha completado el ciclo histórico de todas las experiencias posibles de lo real. Una vez comprendido en su integridad el devenir temporal —al final de la *Fenomenología*—, Hegel se sitúa ahora en la lógica intemporal del concepto, que ocultamente daba ya soporte racional a aquel devenir histórico.

El hombre comprende racionalmente el mundo —mediante conceptos, que no son sino formas limitadas del Concepto especulativo— en la medida en que rehace en su conciencia pensante el movimiento internamente lógico de lo real, que de este modo se revela como proceso racional. Sin embargo, pese a las resonancias platónicas de semejante doctrina, Hegel ha pretendido situarse más allá de cualquier posición dogmática asumiendo de antemano el precepto crítico kantiano de acuerdo con el cual no cabe hablar de un objeto transcendente al propio pensar. Lo real es siempre el contenido que se brinda a mi experiencia, al mismo tiempo que la forma que lo desborda continuamente; el mundo es la figura que se presenta en

mi conciencia a la vez que el impulso que me obliga a rebasar los límites de aquélla. No hay modo de salir de este enredo dialéctico entre el yo y el mundo, entre el pensamiento y el ser, entre el sujeto y el objeto; conflicto cuya definición conduce a un proceso que establece tanto la identidad como la diferencia de estos opuestos. La filosofía es justamente el proyecto de dar cuenta racional de esa unidad de lo diverso.

Hegel ha querido de este modo, aun arrancando del planteamiento gnoseológico e histórico propio de la modernidad, orientar de nuevo el pensamiento hacia la ontología, lo que significa rebasar el marco propio de la filosofía moderna (el de la «teoría del conocimiento») y recuperar el espíritu de la filosofía griega y de la tradición metafísica en el sentido más amplio. La tarea de pensar o de ofrecer un concepto de la vida se revela idéntica a la de comprender la vida del concepto.

Capítulo 1

LOS AÑOS DE JUVENTUD DE HEGEL Y LA GÉNESIS DE SU PENSAMIENTO EN TORNO AL CONCEPTO

§ 1. *La positividad de la religión cristiana y la moralidad subjetiva*

Durante los años de Berna (1793-1796) Hegel vive dominado por un ideal de libertad y autonomía moral del hombre, que se inspira sobre todo en dos fuentes fundamentales: en primer lugar, en el ideal heroico que regía la vida de las repúblicas libres de la antigüedad (y, en particular, el de la democracia ateniense), que Hegel asocia a los ideales de la Revolución francesa, en la que supuestamente se habría de recuperar el espíritu de aquel mundo antiguo; y, en segundo lugar, en la filosofía práctica de Kant, cuya idea de una autonomía moral del hombre, en cuanto sujeto libre y racional, es invocada por Hegel con una finalidad crítica en relación al hombre de su tiempo, cuya forma de vida le parece guiada por la inercia y carente de un ideal ético.

La categoría central de este periodo de Berna es el concepto de positividad, con el que Hegel se refiere al carácter de lo históricamente determinado de manera inmediata. Esta noción es utilizada sobre todo para caracterizar negativamente la conciencia religiosa de su época, dominada por la inercia sectaria de un credo y un ritual sin vida, incapaces de dar aliento a la vida y de impulsar la virtud. En *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796) nos dice Hegel que una religión positiva es aquella que sólo se funda en la autoridad y que no pone el valor del hombre en su moralidad. Y el hombre de su tiempo ha olvidado el sentido de una fe animada por un ideal moral y la ha sustituido por la doctrina positiva de una secta, fundada en la autoridad, en el respeto a la legalidad y en unas fór-

mulas vacías con valor dogmático que se imponen al individuo anulando su autonomía moral. Y frente a ese presente evoca Hegel con nostalgia y admiración el recuerdo de aquella Grecia antigua —la eterna juventud del mundo— que confiaba en la vitalidad y en la fortaleza moral del hombre.

Con la difusión del cristianismo la Iglesia original o comunidad de los fieles se transformó en Estado y la moralidad dejó de ser un asunto privado y perteneciente al libre albedrío para convertirse en derecho externo de la Iglesia, en legalidad positiva. Pero la positividad característica de la conciencia religiosa tiene un significado histórico más amplio, pues afecta al modo en que el hombre ha llegado a entenderse a sí mismo y ha organizado su existencia, una vez que ha olvidado el sentido de su subjetividad moral y de su libertad. Por eso Hegel reivindica la importancia de la voluntad y se apoya en Kant para exaltar el valor de la razón práctica, entendida como el fundamento de la voluntad libre, es decir, de la subjetividad.

Hegel rechaza así rotundamente la forma que el cristianismo adopta en su tiempo y se remonta a su origen histórico para recuperar su auténtico sentido. Por eso escribe una *Historia de Jesús* (1794) en la que nos presenta a un Jesús kantiano, maestro de virtud y predicador de una religión racional, destinado además a fracasar, víctima de las supersticiones judías. De este modo Hegel reduce la religión a moralidad, la cual a su vez sólo tiene un contenido racional. Y entiende lo divino como la ley moral que une a todos los seres racionales. El reino de Dios no es entonces sino el ideal de fraternidad humana, la comunidad ética. Y la razón es precisamente lo divino que alienta en el hombre. Éste es capaz, por lo tanto, de realizar lo divino que hay en él sólo en la medida en que se sustrae a la mera naturalidad, ya que está en posesión de una fuerza superior a la naturaleza: el espíritu. Esta noción, que con el tiempo tendrá un sentido sintético y omnicomprensivo, es usada aún aquí de manera que no logra desenredarse del dualismo kantiano, que interpreta la moralidad como la fuente de un eterno conflicto, el lugar de lucha entre dos principios antitéticos: el espíritu frente a la naturaleza; la razón frente a la inclinación sensible; el concepto frente a la vida.

El Hegel de la madurez tratará de superar ese conflicto infinito de la moralidad kantiana mediante la reconciliación de lo ideal con lo real: el Estado, representante de la legalidad positiva, ya no será visto en oposición a la moralidad subjetiva, sino como la realización

de la idea ética, que incorpora a aquélla integrándola en un plano superior. Por otra parte, el individuo, que como sujeto moral particular está desgajado del todo y enfrentado a la universalidad de la ley —a través de la culpa—, podrá ser comprendido como sujeto que transciende su particularidad a través de su participación y mediación en la comunidad de los seres pensantes, en la cual el espíritu vive y se desarrolla. La naturaleza ya no será lo eternamente enfrentado al espíritu, sino aquella realidad exterior puesta por el propio espíritu y en la que éste se aliena. La sensibilidad, en fin, será comprendida y absorbida en el concepto especulativo, y no se verá ya lo dado a la razón pura como dato irreductible.

Es importante remarcar, por lo tanto, que en los años de Berna Hegel no puede ir más allá de esta posición ilustrada de raíz kantiana, que le mantiene mentalmente prisionero de los antedichos antagonismos (moralidad/legalidad; individuo/Estado; espíritu/naturaleza; razón/sensibilidad). Y no puede porque, entre otras cosas, carece aún del instrumento teórico que le permita pensar dichas dicotomías en su unidad dialéctica. La crisis que Hegel empezará a vivir tras su llegada a Fráncfort provocará en él una aproximación a ese pensamiento fundamental que años después llamará «el concepto especulativo» (*Begriff*).

§ 2. *La religión del amor*

Los años que Hegel vivió en Fráncfort (1797-1800) estuvieron marcados por una profunda crisis, que origina en él un cierto cambio de actitud. Por un lado, parece convencerse de que el ideal heroico de vida sustentado por los antiguos griegos no puede ya servir de modelo para inspirar el presente, pues pertenece a un tiempo definitivamente periclitado que ya nunca volverá. La nueva imagen del hombre como sujeto e individuo, alentada por el cristianismo y desarrollada en el mundo moderno, abre un camino sin retorno con respecto a los ideales de la antigua Grecia. Por otro lado, Hegel se aproxima a las tendencias románticas de la época con una nueva valoración de la vida privada del hombre y de su subjetividad y con un nuevo enfoque ante el problema de la escisión de la conciencia.

Es éste un periodo en que Hegel titubea a la hora de decidir el papel que, en última instancia, desempeña la razón en la vida humana, cuyas contradicciones le parecen ahora dificultades insolubles

en términos de estricta racionalidad. De ahí sus veleidades románticas, que llevaron a Dilthey a calificar su pensamiento durante este periodo como una suerte de panteísmo místico[1]. En todo caso, es indudable que se ha producido un cambio en su mentalidad en relación al punto de vista ilustrado y kantiano que le absorbió durante su estancia en Berna. Un cambio orientado hacia un modo diferente de ver el cristianismo y una manera distinta de entender la relación entre filosofía y religión. Esta nueva orientación, presente ya en los *Esbozos sobre religión y amor* (1797-1798), se hace patente en *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799), que es el escrito más importante de esos años de Fráncfort, así como en el llamado *Fragmento de sistema* (1800), que cierra este periodo.

La categoría central ahora no es ya la de positividad —como en Berna—, sino la de amor, concepto que se presenta como la superación de toda positividad y que encuentra su mejor expresión en la religión, pues supuestamente a ésta pertenece la forma suprema del amor. El amor —y en particular como lo entiende la experiencia religiosa— permite comprender la realidad como penetrada de subjetividad humana. Ni la razón teórica con sus síntesis, que contrapone al sujeto la realidad objetiva; ni la razón práctica, que disuelve el objeto en la subjetividad, sino únicamente el amor, que supone igualdad fundamental, puede captar la unión de lo finito y lo infinito.

La vida —y este término adquiere ahora un fuerte tono de misticismo—, en cuanto totalidad de lo real, es experimentada por el hombre como una trama de contradicciones ante las que se debate su conciencia, la cual por su parte busca una armonía que sólo la religión le puede deparar, a saber: la unidad con lo otro que procura el amor. La religión es la conciencia de la interrelación de toda la vida en el amor. En tanto que forma suprema de la experiencia de la vida, la religión logra una unificación del sentido de la existencia que la filosofía no puede alcanzar. En efecto, es el sentimiento del amor, que culmina en el ámbito de la religión, y no la reflexión racional, que concierne a la filosofía, lo que puede procurar al hombre la reconciliación consigo mismo, por encima de las contradicciones que agitan su conciencia. En el amor —nos dice Hegel— se reconcilia el destino —término este último con un significado antiguo de resonancias míticas y resabio irracional.

1. *Vid.* W. Dilthey, *Hegel y el hegelianismo*, FCE, México, 1944.

Desde esta nueva perspectiva, Hegel combate ahora el sentido de la moral kantiana del deber, que lucha incansablemente con la inclinación sensible sin rebasar nunca el conflicto infinito entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo infinito y lo finito. Esta antinomia le parece ahora irresoluble en términos racionales: es un misterio sagrado. Por el contrario, la figura de Jesús la interpreta ahora como el representante de una disposición moral sin lucha, en la que la ley no se opone a la inclinación —con lo que pierde, de paso, su forma de ley—, ni el deber a la sensibilidad, pues existe una concordancia inmediata entre lo uno y lo otro en lo que llama «vida». Al desgarramiento que supone el conflicto moral, tal como lo concibe la razón práctica de Kant, Jesús opone la reconciliación: entre el cielo y la tierra, entre el imperativo legal y la inclinación sensible; la reconciliación del hombre dividido consigo mismo. El amor del cristianismo entraña, por lo tanto, la concordancia entre lo universal y lo particular (o entre la infinitud y la finitud), esa unidad de sujeto y objeto que Hegel más adelante denominará «concepto» y que de momento considera inaccesible a la razón. Tampoco es dicha unidad una tarea meramente posible —como diría Kant, que coincidiendo en esto con el judaísmo antiguo pone el ideal en un lugar inalcanzable para la naturaleza sensible—, sino que es efectivamente real en cuanto se halla presente en la reconciliación del amor predicado por Jesús.

El ideal está en el hombre y no es sino la conciencia de su propia naturaleza en cuanto entera y armónica. Esto es «lo divino» que se encuentra presente en él. Los cristianos pudieron concebir esto —lo divino encarnado—; no así los judíos, que hacían de la divinidad algo transcendente y exterior al hombre. Los antiguos griegos, por cierto, también vieron lo divino en el hombre, pero —a diferencia del cristianismo— de un modo intemporal y ahistórico.

En el denominado *Fragmento de sistema* insiste Hegel en este enfoque: la filosofía es el resultado de la reflexión subjetiva del individuo, que establece oposiciones y aboca a un progreso indefinido en la búsqueda de la unidad; la religión, en la que aquélla culmina, es la auténtica superación de esa reflexión subjetiva que no consigue desprenderse de las antinomias. Sólo la religión es capaz de captar el ser total de la vida. Por consiguiente, la tarea de la filosofía, tal como la concibe Hegel en Fráncfort, es la de su crítica autosuperación y supresión en favor de la religión.

Con el tiempo Hegel abandonará este punto de vista, que seguramente le fue sugerido por Hölderlin, y orientará de nuevo su pen-

samiento hacia una renovada valoración de la razón filosófica, que —como comprobamos ya en las páginas de la *Fenomenología del espíritu*— entenderá como la figura más elevada de la conciencia humana, por encima de la conciencia religiosa.

De todos modos, de este periodo de Fráncfort retendrá Hegel varios aspectos importantes: por una parte, la necesidad de una superación de la moralidad subjetiva (*Moralität*) en el sentido kantiano, que conduce al concepto de eticidad (*Sittlichkeit*) y al concepto fundamental del espíritu (*Geist*), el cual, por otro lado, resulta también de una nueva comprensión, más dialéctica e histórica, de lo que venía llamando «vida». Pero, además, la nueva visión —más profunda y dramática— del cristianismo como la religión del amor y del perdón ante el desgarro de la existencia y la culpa produce en Hegel un efecto duradero que se manifiesta en su idea de la reconciliación como un momento necesario de la realidad efectiva (el que corresponde, en el plano lógico, al momento especulativo o tercer momento de la dialéctica del concepto, el de la negación de la negación) junto al de la escisión o negación (el segundo momento, llamado dialéctico o de la negación).

§ 3. *El conocimiento de lo absoluto como tarea de la filosofía*

Tras su llegada a Jena, escribe Hegel *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*, conocido como *Escrito sobre la diferencia*, que es su primera gran obra programática, en la cual Hegel se desenvuelve aún en el ámbito problemático y conceptual definido por la filosofía de Kant y sus sucesores Fichte y Schelling, y especialmente bajo la tutela de este último. Sin embargo, encontramos ya en este escrito algunos rasgos inconfundibles y originales de lo que será su pensamiento maduro.

Durante esos primeros años de Jena Hegel modifica sustancialmente el punto de vista que había sostenido en Fráncfort, y en particular la tesis desarrollada en el *Fragmento de sistema*, de acuerdo con la cual la elevación del hombre de lo finito a lo infinito es una tarea que corresponde a la religión y no a la filosofía: la razón —sostenía aquel escrito— es un modo de pensamiento que no puede captar la unidad de lo finito y lo infinito, pues tratando de «completar» lo finito se limita a la mera adición de conceptos abstractos, cada uno de los cuales está sometido a una radical finitud, lo que redunda en que el conocimiento racional no consigue superar su condición abstrac-

ta. La filosofía —pensaba entonces— debe consumarse en la religión. A partir de ahora, sin embargo, Hegel va a afirmar que la filosofía tiene por objeto el conocimiento infinito o absoluto, tesis que ya no abandonará. Tanto el *Escrito sobre la diferencia* (*Differenzschrift*, 1801) como *Creer y saber* (*Glauben und Wissen*, 1802) desarrollan esta posición y sus consecuencias.

Este radical cambio de opinión se apoya en la nueva valoración que Hegel llega a hacer en Jena del conocimiento racional, propio de la filosofía. Pero esta nueva actitud, a su vez, para desenvolverse tiene que contar con una nueva concepción de la razón que ya no vea a ésta como una mera abstracción incapaz de captar la vida, ni limite sus pretensiones cuando desborda el ámbito asignado por Kant al entendimiento. Por eso, el desarrollo de su pensamiento durante los años de Jena conduce a Hegel a la ineludible necesidad de un replanteamiento de la filosofía kantiana, sobre cuya doctrina moral ya había reflexionado profundamente en Berna. Hegel entiende que, en conjunto, la filosofía kantiana no acaba de ir más allá de una idea de la razón como unidad vacía. Por eso le reprocha su inconsecuencia cuando concede a esa misma razón un contenido práctico en el orden moral después de haberle negado todo contenido en el ámbito de su uso teórico.

La filosofía es para Hegel el conocimiento de la verdad absoluta, la cual tiene que comprenderse como la unidad —absoluta— de sujeto y objeto. El dogmatismo no establece su identidad, sino que entiende su relación como una relación de causalidad: el sujeto —es decir, el pensamiento, el concepto— es producido por el objeto o realidad extramental (realismo), o bien el objeto por el sujeto (idealismo dogmático). Se trata de una falsa identidad, que se postula pero no se demuestra porque no consigue superar la oposición que constituye su punto de partida.

Pero el idealismo transcendental, por su parte, tampoco establece de modo absoluto esa identidad, pese a haber señalado el camino al descubrir la raíz unitaria de los dos troncos del conocimiento, el entendimiento y la sensibilidad, en la apercepción pura o imaginación transcendental. Con ello ha mostrado Kant no sólo la posibilidad interna de la unidad de entendimiento y sensibilidad, sino también la de pensamiento y ser, subjetividad y objetividad, reconquistando así un *desideratum* de la filosofía perdido desde Descartes. En efecto, si el cartesianismo representa la expresión filosófica del dualismo moderno, la noción kantiana de apercepción pura y la unidad que representa nos invitan a retrotraernos más allá de Des-

cartes. Sin embargo, las premisas del pensamiento kantiano hacen imposible la superación del subjetivismo moderno que está en la raíz de ese dualismo. Kant tan sólo concibe lo que llama Hegel la unidad subjetiva de sujeto y objeto, es decir, una identidad limitada al ámbito de la categoría, pues siempre deja fuera la materia empírica (ese lado del objeto que es exterior al sujeto transcendental) como lo absolutamente dado y, por consiguiente, irreductible o ajeno a la razón. De ahí se deriva de manera insoslayable el escollo de la cosa-en-sí, obstáculo irrebasable para el conocimiento de acuerdo con la doctrina kantiana y auténtico caballo de batalla de todo el idealismo alemán.

La filosofía de Fichte trata de vencer dicho obstáculo, pero en su búsqueda de lo absoluto no logra desprenderse del dualismo básico del criticismo kantiano, sino que incurre en un *progressus ad infinitum* que nunca convierte en realidad la unidad del yo y el no-yo propuesta como tarea: el yo infinito no acaba de reconciliarse nunca con su mundo. Por ello, en el *Escrito sobre la diferencia* Hegel defiende la posición de Schelling, quien no sólo sostiene la identidad de sujeto y objeto en el yo —filosofía transcendental—, sino también su unidad en el objeto —filosofía de la naturaleza.

Tanto en el yo como en la cosa se expresa la unidad de la vida, o sea, la actividad del absoluto. Esta posición es heredera de Spinoza, quien ya había afirmado que «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (*Ética*, segunda parte, proposición VII). La filosofía de Spinoza, que en aquellos años ejerció una cierta influencia en los medios intelectuales alemanes sobre todo debido a su recepción por Jacobi, no podía sin embargo ser asumida por Hegel por adolecer de aquello que sólo años más tarde iba a reprochar igualmente a la doctrina de Schelling: su falta de criticismo en el sentido kantiano. En efecto, la definición de lo absoluto como sustancia significa su comprensión como identidad indiferenciada y presupuesta, a partir de la cual no se justifica de ninguna manera su expresión en atributos (pensamiento y extensión, sujeto y objeto) y modos de los mismos; es decir, no se ve cómo a partir de una unidad indiferenciada surge la pluralidad de las cosas. Esta doctrina de la sustancia de Spinoza representa para Hegel el punto de vista de la filosofía de la identidad (Parménides, Spinoza, Schelling), frente a la cual objeta siempre Hegel que la diferencia y la dualidad son tan originales y constitutivas de lo absoluto como la identidad y la unidad, pues la unidad de sujeto y objeto no significa su confusión. Esta concepción, característica de la dialéctica, la ex-

presa Hegel en esta famosa fórmula: «Lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no identidad; oponer y ser-uno están en él al mismo tiempo»[2].

Sobre este tema volverá Hegel años más tarde en la *Fenomenología* —con la que se cierra este periodo de Jena— al señalar que lo absoluto debe comprenderse no sólo como sustancia sino también como sujeto.

Pero Hegel se coloca ahora en la perspectiva más característica del pensamiento moderno, el de la «teoría del conocimiento», que sitúa el comienzo de la filosofía en la subjetividad (Descartes, Kant), aunque sólo sea para mostrar cómo a partir de él es preciso retrotraerse al problema ontológico tal como fue planteado por los griegos. Precisamente la necesidad de la filosofía se justifica —a los ojos de Hegel— porque hay una unidad absoluta que se busca y porque la conciencia no la capta inmediatamente, sino que escinde, separa y limita fenómenos del absoluto en visiones parciales que la propia conciencia debe superar:

> [...] La tarea de la filosofía consiste [...] en poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión en el absoluto —como su fenómeno—, lo finito en lo infinito —como vida[3].

§ 4. *El entendimiento reflexivo y la razón especulativa*

Durante estos primeros años de Jena Hegel insiste tozudamente en la distinción entre especulación y reflexión. Aquélla se contrapone a ésta como la razón al entendimiento. Sólo la razón (*Vernunft*), cuya expresión es la especulación, puede elevarse al conocimiento del absoluto, es decir, sólo ella capta la unidad diferenciada de sujeto y objeto. Por su parte, el entendimiento (*Verstand*), que se expresa mediante la reflexión, es el punto de vista de la conciencia finita, la cual se aferra a los opuestos sin superarlos, sin referirlos a su unidad en lo absoluto. Ahora bien, puesto que la filosofía tiene que ser el conocimiento de lo absoluto por la conciencia, la razón no puede prescindir del entendimiento ni la especulación puede suprimir la reflexión. Ésta —la reflexión— es la actividad propia de la conciencia y, en esa medida, ineludible para la filosofía, porque la reflexión es la

2. *Differenzschrift*, *Werke* 2, p. 96.
3. *Ibid.*, *Werke* 2, p. 25.

mediación entre la conciencia y lo absoluto. El saber de la conciencia es siempre limitativo, pues el entendimiento escinde, contrapone y fija los opuestos como irreconciliables. Pero en esta tarea de limitar y oponer, el entendimiento se ve arrastrado en un proceso sin término que busca incesantemente superar esas limitaciones. Esta dirección hacia la totalidad —nos advierte Hegel— es «la participación y la eficacia secreta de la razón»[4]. La razón especulativa opera en secreto tras la reflexión del entendimiento que limita y niega lo limitado; y lo hace no como una instancia transcendente al entendimiento que actuara sobre él desde fuera, sino como la propia tendencia inmanente de éste a rebasar los límites que él mismo fija. La razón se presenta, por lo tanto, como la fuerza de la negación —la negatividad— que pone la verdadera totalidad, es decir, como la actividad absoluta que niega el negar o determinar abstracto del entendimiento.

Lo característico de Hegel, por consiguiente, radica en su idea de una reconciliación de los opuestos, concebida no al modo fichteano como una tarea inacabable, sino como unidad real que Hegel siempre expresa señalando que la negatividad infinita tiene un resultado positivo. La vida —término con el que frecuentemente se refiere a la actividad de lo absoluto— es esa identidad de lo diferente o unidad de lo diverso que entraña un juicio infinito: el juicio que Kant llama en la *Crítica de la razón pura* «juicio infinito» (entre los juicios de cualidad la tabla kantiana distingue, en efecto, el afirmativo —«la rosa es roja»—, el negativo —«la rosa no es roja»— y el juicio infinito —«la rosa es no-roja»—, cuya forma expresa la negación de modo positivo), y que según Kant piensa lo real mediante la categoría de la limitación, no tiene sólo un valor lógico (aunque sea lógico-transcendental), sino ontológico, pues para Hegel la vida es un juicio infinito y el conocimiento absoluto consiste precisamente en captar lo que algo es en cuanto negación de todo lo que inmediatamente no es.

Es la exigencia de comprender racionalmente el curso de lo real —«pensar la vida», dice Hegel— lo que obliga a desbordar el marco del entendimiento reflexivo y a concebir esa inquietud absoluta mediante la razón especulativa, pues sólo ésta capta su negatividad como algo positivo, o sea, como realidad efectiva. De ahí su insistencia en que sólo la especulación cierra el círculo de la totalidad,

4. *Ibid.*, *Werke* 2, p. 26.

pues sólo ella comprende el resultado positivo de la negación. A partir de esta época Hegel ya nunca abandonará esta conquista fundamental de su pensamiento, de acuerdo con la cual la racionalidad dialéctica concibe la totalidad como un círculo, figura simbólica de la infinitud cuyos puntos extremos se definen por su relación con el centro. En efecto, la realidad captada especulativamente es esa interconexión o mediación infinita en la que el ser de cada cosa se identifica por su diferencia con todas las demás. O sea, el proceso por el que cada ser se hace idéntico a sí mismo en el ser-otro.

Nótese que ambos términos, *Reflexion* y *Spekulation*, aluden por su origen etimológico a la metáfora del espejo, a través de cuya reflexión un objeto es igual a sí mismo por la mediación de eso otro en lo que se proyecta. El propio Hegel no pudo prescindir de las metáforas para expresar la idea básica de su pensamiento, que más adelante llamará «movimiento del concepto» o «dialéctica»: la igualdad consigo mismo en el ser-otro. Dicho en otros términos: todo ser es idéntico a su no-ser, y a dicha identidad diferenciada la llama Hegel en la *Lógica* devenir.

La razón especulativa concibe la unidad profunda que subyace tras la oposición finito-infinito. Esa unidad profunda de los contrarios constituye una totalidad, desgajados de la cual los opuestos son sólo abstracciones. El entendimiento reflexivo abstrae y trata de mantenerse firme en eso que ha separado, pero entonces entra en contradicción consigo mismo y suprime su propio punto de vista —que Hegel caracteriza como «pensamiento finito»— en favor de una comprensión que capte la mediación infinita. Hegel lo expresa con dureza afirmando que es preciso pensar la contradicción —forma extrema de oposición, como ya dijeron los lógicos antiguos—, lo cual equivale a «fluidificarla» o resolverla en el movimiento que niega las fijaciones de la abstracción. Ahora bien, en realidad eso no significa pensar formalmente la contradicción, la cual desde los supuestos de la lógica formal (es decir, de un pensar abstractivo que procede a partir del principio de identidad) es ciertamente impensable. Aquí se equivocan a menudo los intérpretes de Hegel. Lo que él quiere decir es que tomarse en serio hasta sus últimas consecuencias el concepto del devenir —como hace la especulación racional— equivale a negar el valor último de la identidad como principio verdaderamente funcional para un pensar que pretenda ser fiel a la realidad. En otros términos: la identidad es sólo una determinación instantánea de un proceso, un «momento» —dice Hegel— abstraído de un movimiento (que se resuelve en negaciones, que establece dife-

rencias, que presenta lo diverso). Pero ni la realidad ni el pensar pueden comprenderse a partir de identidades absolutamente primeras, del mismo modo que el movimiento de un cuerpo no puede explicarse como la suma de una serie de posiciones instantáneas en cada una de las cuales aquél, en rigor, estaba en reposo.

En ese proceso de pensar el ser opera una fuerza inmanente que desborda al entendimiento, y es la actividad misma de la razón. Pero ésta no se contrapone a aquél como una facultad que externamente se oponga a otra, sino que el entendimiento es sólo una dimensión unilateral de la razón. Por lo tanto, es el propio entendimiento el que exige su autosuperación en la razón si es fiel a la reflexión que él mismo pone en marcha. Según Hegel, aquel que se mantiene firme en el nivel del entendimiento sin rebasar sus oposiciones finitas —por temor a abismarse en el pensamiento infinito, como siente Platón en el *Sofista* cuando se declara perplejo ante la posibilidad de que pueda decirse el no ser de algo— es racionalmente inconsecuente, pero además —y este aspecto merece ser destacado— es infiel a la realidad misma, cuyo devenir es racional (es racional porque se muestra transparente a la razón). La filosofía debe expresar la verdad de lo que es, y no ser actividad abstrayente:

> La especulación sólo reconoce como realidad del conocimiento el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene realidad y verdad para ella sólo en la conocida relación con lo absoluto.
>
> La filosofía como totalidad del saber producida mediante la reflexión llega a ser un sistema, un todo orgánico de conceptos, cuya más alta ley no es el entendimiento, sino la razón[5].

Esta exigencia de totalidad la concibe Hegel ya en esta época como el cumplimiento de una infinitud, interpretada como actividad que pone la unidad absoluta de los opuestos, una unidad que retiene la dualidad. Esta infinitud no se opone a lo finito, pues estaría limitada por él y sería en tal caso una falsa infinitud. Como hemos dicho, Hegel recurre a la alegoría del movimiento circular que retorna al principio mostrándolo como resultado, para expresar su idea de una infinitud que no entraña progreso indefinido, pues comprende también lo finito. Como dirá en la *Lógica*, la «buena infinitud» es la unidad finito-infinito, mientras que la «mala infinitud» es

5. *Ibid.*, *Werke* 2, pp. 31 y 35-36.

el progreso indefinido, en el que lo infinito se entiende en oposición a lo finito. Según esto, Kant y Fichte sólo fueron capaces de comprender lo infinito en el sentido malo como opuesto a lo finito. Para Hegel interpretar el ser como infinitud significa concebirlo —«circularmente»— como determinándose a sí mismo mediante su interconexión con todo lo que inmediatamente no es; es decir, como automediación o autorreflexión. Eso es lo que comprende la especulación del concepto, que no se contenta con la identidad inmediata de las cosas, tal como se presentan a la conciencia vulgar, sino que pretende establecer su identidad absoluta —o sea, lo que en lo absoluto las cosas son:

> Esta identidad consciente de lo finito y de la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre, en la conciencia es saber. La reflexión, como capacidad de lo finito, y lo infinito a ella contrapuesto, son sintetizados en la razón, cuya infinitud comprende en sí lo finito[6].

La oposición finito-infinito, ser-pensamiento, necesidad-libertad, o sujeto-objeto es en realidad, de acuerdo con Hegel, una falsa oposición. Constituye una antinomia, cuya expresión es el más elevado punto de vista que puede alcanzar el entendimiento. El concepto especulativo es precisamente el instrumento teórico que le permite a Hegel explicar en la *Lógica* el sentido de esa unidad que es tan absoluta y originaria como la diferencia que encierra.

La especulación, por lo tanto, responde al requerimiento de cientificidad que asume la filosofía, a la exigencia de conocer la verdad. Así pues, es totalmente inapropiada la crítica positivista que ve en el sistema de Hegel una artificiosa construcción especulativa que pretende edificarse despreciando los datos de la experiencia. Y ello no sólo porque Hegel fue un gran conocedor de la ciencia empírica de su tiempo, sino sobre todo porque, de acuerdo con su pensamiento, es precisamente el respeto a las cosas mismas —cuya experiencia no se agota, ciertamente, en un conjunto de datos sensibles— lo que impulsa a la filosofía a constituirse como especulación racional.

Por otra parte, esta concepción de la actividad racional le permite a Hegel rechazar la oposición entre razón y vida, que aún se

6. *Ibid.*, *Werke* 2, pp. 27-28.

mantenía en el *Fragmento de sistema*: la vida se expande como razón. Significa al mismo tiempo el abandono definitivo de la posición de Kant —a la que denomina «filosofía de la reflexión»—, con respecto al cual la actitud de Hegel muestra una clara y constante evolución, aunque a partir de Jena no variará el sentido de su crítica hacia él, que se resume en el reproche del dualismo básico del que adolece la doctrina kantiana.

§ 5. *La superación del dualismo kantiano*

En *Creer y saber*[7] se asocia la crítica de la «filosofía de la reflexión» con la crítica del subjetivismo, que Hegel encuentra ejemplarmente representado en Kant, Jacobi y Fichte, quienes niegan realidad a lo ideal. En este aspecto Hegel considera superior al idealismo platónico, el cual atribuye la máxima realidad a lo ideal. La limitación básica de este subjetivismo de la reflexión incapacita a estas filosofías modernas para conceptualizar el ser, y bascula de la afirmación inmediata del dato empírico (empirismo) a su negación en cuanto limitado (idealismo subjetivo y escepticismo). Pero no llega a un punto de síntesis porque no asume la negatividad del ser, no concibe la identidad diferenciada de finitud e infinitud, de ser y concepto, de objeto y sujeto.

En la filosofía kantiana está expresado el principio de la especulación, la identidad de sujeto y objeto, pero sólo de un modo limitado, puesto que se circunscribe al estrecho ámbito de nueve categorías (las categorías modales no ofrecen ninguna determinación objetiva propiamente), a nueve actos del pensar puro. Lo cual significa para Hegel que el kantismo es un cierto subjetivismo. Y es que la unidad sujeto-objeto, que expresa la categoría, se funda en la unidad sintético-originaria de la apercepción; en definitiva, en la conciencia como yo-pienso, pero no en el objeto —pues un lado de éste, la materia empírica, se presenta como dado y exterior a la actividad del sujeto—. Y aunque sutilmente Kant entiende las categorías como formas de la objetividad en general, esto para Hegel no elude aquel subjetivismo de base, sino que más bien lo refuerza, porque reduce la objetividad a las condiciones *a priori* del sujeto. En todo caso, no

7. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, *Werke* 2.

consigue superar el dualismo que ya estaba presente como punto de partida, pues siempre queda fuera el mundo fenoménico, cuya asimilación racional según la *Crítica del juicio* se subordina al juicio reflexionante, el cual busca lo general en que poder subsumir lo particular, y, con ello, un fin al que adecuar racionalmente los fenómenos, aunque dicho fin no pueda nunca ser efectivamente conocido. La hipótesis de un entendimiento intuitivo o *intellectus archetypus*, que conociera la conexión íntima entre el dato empírico y la razón presente en la naturaleza (que, por lo tanto, superase la visión mecánica de la naturaleza mediante otra que comprendiese el mecanismo natural como parte de una teleología), no deja de ser un modo puramente ideal de reconciliación, que admite esta posibilidad pero no la comprende como real. En definitiva, Kant no logra salvar el dualismo sujeto-objeto, que se presenta en las dicotomías libertad-necesidad, razón-sensibilidad, etc. La consecuencia necesaria de este dualismo es que Kant concibe la razón como una tarea que progresa indefinidamente, como un *Sollen*; en definitiva, como una facultad subjetiva de la naturaleza humana, frente a la cual persiste siempre el problema de una cosa-en-sí inabsorbible.

La noción del concepto especulativo, que Hegel va perfilando en los últimos años de Jena, obedece precisamente a la exigencia de superar en el plano teórico ese dualismo que enfrenta eternamente la razón a lo empírico. Cuando más adelante desarrolla el tema en la *Lógica* de Núremberg, la sección dedicada a la llamada «Doctrina del concepto» sigue inmediatamente al análisis del «mecanismo» y de la «teleología», lo que demuestra lo presente que tenía a Kant, al mismo tiempo que indica el modo en que pretende superarlo. En efecto, la noción del concepto especulativo desempeña el papel del entendimiento intuitivo imaginado por Kant, con la salvedad de que la razón para Hegel —de la cual el concepto es la unidad— no es una facultad subjetiva que emprenda una tarea, sino la actividad misma de lo absoluto, de la cual la facultad humana de conocer es sólo un caso ejemplar. La razón no tiene para Hegel un valor meramente regulativo, sino constitutivo de la realidad.

Pero a pesar de las limitaciones del principio especulativo tal como se presenta en Kant, y a pesar de ese subjetivismo atribuido al pensamiento kantiano, la noción de síntesis transcendental es sin duda un momento clave en la génesis del concepto especulativo hegeliano y, por ende, en la génesis de esa nueva concepción de la razón que pretende ser capaz de captar el movimiento de la vida, esa inquietud infinita o identidad diferenciada de ser y no-ser. En efec-

to, con la síntesis transcendental se produce la captación de lo diverso en una unidad. Sólo que Kant limita su alcance al ámbito de las categorías, mientras que Hegel lo extiende a todo el universo de la razón, desbordando así el campo de lo fenoménico.

Ocurre, sin embargo, que Hegel se halla aún en esta época en busca de los instrumentos teóricos y léxicos que puedan desarrollar esta idea de modo original y le permitan emanciparse de la influencia de Schelling, que se hace patente por el recurso a la intuición intelectual, de la cual no se ha desprendido aún en el *Escrito sobre la diferencia*. El camino que recorre Hegel hasta formular su noción del concepto especulativo se mantiene fiel a su ideal juvenil, según el cual la filosofía debe conocer la verdad absoluta, al mismo tiempo que abandona el recurso a la intuición intelectual. Esto último lo consigue reivindicando el sentido crítico del pensamiento kantiano y sustituyendo la noción de síntesis transcendental por la de unidad dialéctica, consustancial a su idea del concepto. Pero para ello tiene que dar dos pasos fundamentales: en primer lugar, considerar la dialéctica como el devenir de lo real, superando el sentido negativo y limitado que tiene en el pensamiento kantiano; y, en segundo lugar, debe reinterpretar la unidad del yo-pienso que hace posible el conocimiento como el proceso universal de la autoconciencia por el cual la razón llega a ser espíritu o razón que se sabe a sí misma.

§ 6. *La crítica del escepticismo*

Por esos años Hegel medita profundamente acerca del escepticismo, y lo hace con ocasión de un libro del filósofo Schulze que se había publicado poco antes con el título de *Aenesidemus*, en el cual su autor sostiene una posición escéptica. La crítica de este libro por parte de Hegel le lleva, más allá del escepticismo de la época moderna, a un replanteamiento del valor del escepticismo de los antiguos griegos y, a través de él, a una discusión acerca de la relación que existe entre el escepticismo y la filosofía. El resultado de estas cavilaciones será un escrito que Hegel publica, como muchos otros de aquel tiempo, en el *Kritisches Journal der Philosophie* y que se conoce con el título de *Ensayo sobre el escepticismo* (1802). Estas reflexiones redundan en la importancia fundamental que en el pensamiento de Hegel llega a tener la noción de la negatividad, de la cual ya se había servido implícitamente, pero que a partir de ahora en-

trará a formar parte imprescindible de su concepción de la racionalidad. La importancia de la negatividad: tal es la nueva conquista de su pensamiento, a la cual no es ajena sin duda la meditación sobre el profundo significado especulativo del cristianismo, que le llevó en Fráncfort a pensar sobre el sentido de la negación en la vida humana: el sentido del dolor, el sufrimiento y la muerte.

A partir de estas consideraciones e incitado por el libro antes mencionado, Hegel llega a varias conclusiones:

a) El escepticismo de Schulze —o sea, el de la época moderna—, dirigido contra el conocimiento filosófico, se convierte propiamente en un dogmatismo al asumir que tenemos certeza absoluta tan sólo de la existencia de aquello que está dado en y con nuestra conciencia: los llamados «hechos de conciencia». Se trata de un escepticismo dogmático.

b) El escepticismo de los antiguos sostenía un punto de vista más elevado, y se dirigía contra el dogmatismo, no contra la filosofía como tal. Aquel escepticismo, en efecto, ponía en duda los objetos de las sensaciones externas; es decir, ponía en cuestión la validez de todo lo finito y limitado, contraponiendo diversas posiciones excluyentes entre sí que con iguales derechos apelaban a dicha finitud y limitación, y reduciendo a antinomias la falta de verdad de las tesis que se defendían en principio. Ése es el sentido de los «tropos» escépticos: ponían en duda la objetividad de lo finito, mostrando lo problemático de afirmar su estabilidad. En particular, aquellos «tropos» (Hegel se detiene en el examen de los diecisiete presentados por Sexto Empírico) combatían el dogmatismo de la conciencia común y afirmaban «en relación con el saber una negatividad pura»[8]. Por lo tanto, afectan al entendimiento (*Verstand*) o conocimiento de lo finito, y constituyen un aspecto parcial —el lado negativo— de la razón (*Vernunft*).

c) Este viejo escepticismo no sólo no niega la filosofía —o sea, la razón especulativa—, sino que es consustancial a toda auténtica filosofía:

> Puede contemplarse por tanto como el primer nivel de la filosofía, pues el comienzo de la filosofía debe ser la superación de la verdad que ofrece la conciencia común, y la concepción de una verdad más elevada[9].

8. *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, *Werke* 2, p. 237.
9. *Ibid.*, *Werke* 2, p. 240.

Es decir, la filosofía es desde siempre una construcción de la conciencia que se eleva críticamente sobre la visión ingenua e inmediata de la conciencia vulgar. Dicho en términos hegelianos: toda verdadera filosofía contiene necesariamente un lado negativo que se vuelve contra la pretensión de lo finito, o de los «hechos de conciencia», de ser absolutamente. Es lo que Hegel llamará el momento dialéctico o escéptico del concepto, pues la conciencia escéptica consiste precisamente en negar el punto de vista de aquella conciencia común. Pero el escepticismo no es capaz de dar un paso más allá y se queda en el mero poder negador de la razón. Por consiguiente, en su concepción dialéctica —que Hegel va madurando durante estos años— es ineludible aclarar la relación del escepticismo con la filosofía.

La filosofía —es decir, la razón especulativa— no niega abstractamente el escepticismo, sino que es su «negación determinada», su superación más consecuente. Toda especulación auténtica contiene un momento dogmático de afirmación, pero sólo como punto de referencia que desencadena el proceso de su negación, y este desarrollo —que Hegel explica con el concepto de negatividad— o momento escéptico de la razón es consustancial a la filosofía. El primer momento, en cambio, no constituye por sí solo ningún filosofar, porque corresponde al punto de vista de la conciencia común. Ahora bien, la filosofía debe concebir el resultado positivo de la negatividad —momento especulativo—, resultado que el escepticismo no capta, porque se aferra al momento puramente negativo, lo aísla y a él queda fijado. Menciona Hegel significativamente, entre otros, a Demócrito y a Platón —y en particular se refiere al diálogo *Parménides*—, para señalar que «[...] una verdadera filosofía tiene necesariamente también un lado negativo, que se vuelve contra todo lo limitado y con ello contra todos los hechos de conciencia y su incontestable certeza [...], contra todo este ámbito de la finitud [...]»[10].

d) Este lado escéptico es, por otra parte, «el lado libre de toda filosofía»[11]. En efecto, el escepticismo no es sino el poder de negar todo lo limitado y, por tanto, la capacidad de romper toda vinculación que mantenga a la conciencia atada a lo fenoménico. A esta vivencia de la libertad que experimenta la conciencia escéptica se refiere Hegel años después en la *Fenomenología del espíritu*, donde

10. *Ibid.*, *Werke* 2, pp. 227-228.
11. *Ibid.*, *Werke* 2, p. 229.

nos aclara que se trata de una noción puramente subjetiva e incompleta de la libertad, entendida como libertad negativa o capacidad de romper todo vínculo con lo limitado. El escepticismo no indica, por lo tanto, el contenido positivo de la libertad.

e) En respuesta al escepticismo dogmático moderno, que afirma la certeza incontestable de los hechos de conciencia, interpreta Hegel que el fundamento de este escepticismo dogmático es la separación de lo racional en aquellos dos términos que la razón capta como idénticos y que en esta doctrina se afirman como absolutamente separados: el pensar y el ser. Su primer dogma es: concepto y ser no son uno. Significativamente, Hegel alude a la prueba ontológica en su refutación de esta posición dogmática. Y recuerda a Platón, Spinoza, Descartes y Leibniz para apoyar su tesis, según la cual al concepto —o a la razón, ya que el concepto es el *minimum rationale*— le corresponde una realidad. Sin embargo, el argumento ontológico no tiene en Hegel el mismo sentido que en los autores modernos citados. El significado profundo de esta prueba, y el motivo por el que Hegel la trata en su refutación del escepticismo dogmático, radica en la concepción de fondo del racionalismo absoluto de Hegel, según la cual el concepto tiene ser, porque es el ser; la razón tiene realidad efectiva. Como dice la *Lógica*, la verdad del ser es el concepto. La separación de ser y pensamiento incumple la primera exigencia de la razón.

En definitiva, este replanteamiento del sentido del escepticismo y, por ende, del valor de la negación —que de modo no casual emprende Hegel en Jena poco tiempo después de la crisis experimentada en Fráncfort— dejará una honda huella en su pensamiento, que a partir de ahora comprenderá la negación no como un procedimiento subjetivo de la conciencia, es decir, no como el mero poder que ésta tiene de juzgar negativamente acerca de las cosas, sino que de modo más radical entenderá que la negación forma parte de la entraña misma de lo real. En efecto, remontándose al origen de la dialéctica en Heráclito —cuya doctrina, por cierto, es entendida por Hegel como la verdad que subyace tras la posición de Parménides—, Hegel afirma que el no-ser es y que el ser no es: las cosas se niegan y tan sólo afirmando su diferencia pueden establecer su identidad, porque la realidad no es sino el proceso mismo de afirmación y negación, cuya negación constituye una nueva afirmación, y así hasta el infinito, pero como una infinitud que ya es real. A esa mediación de los entes por la totalidad del ser la llamará «negatividad», de la cual dirá —como del escepticismo— que tiene un resultado positivo.

§ 7. *El conocimiento como realidad ontológica*

Hegel adelanta ya en esta época lo que será un motivo central de su filosofía madura: la especulación racional no es un proceso que tenga lugar en la conciencia humana cuando ésta piensa acerca de las cosas, como un movimiento de conceptos que se desenvolviera en torno a la realidad, planeando sobre ella y como sin tocarla. Por el contrario, la especulación racional es el proceso mismo de lo real, que la conciencia pensante se limita a reproducir cuando se atreve a seguir fielmente con sus pensamientos el movimiento del ser, que una y otra vez se muestra a sí mismo como devenir. Esa fidelidad a las cosas mismas ha llevado a A. Kojève a caracterizar el método hegeliano como fenomenológico en el sentido husserliano[12], y a F. Châtelet como un empirismo absoluto[13]. Pero es más apropiado decir, como veremos más adelante, que dicho método tiene su propia originalidad. Aunque ésta está claramente inspirada, por un lado, en el sentido crítico del kantismo y, por otro, en el sentido especulativo de los filósofos griegos, que afirmaron —cada uno con sus matices— la unidad de pensamiento y ser: Parménides sostuvo en efecto su identidad inmediata; Heráclito comprendió el intelecto humano como una chispa del *logos* divino; Platón —siguiendo la orientación de los pitagóricos— proclamó que la realidad es lo mismo que la idea; Aristóteles interpretó el conocimiento como la captación por parte del alma de las formas de los seres —siendo, por cierto, el alma que conoce la forma de todas las formas; etc.

La identidad de infinitud y finitud se hace consciente, por lo tanto, en el saber. Éste constituye un caso ejemplar de la identidad de sujeto y objeto, por ser justamente el ámbito donde esa identidad se hace consciente. El conocimiento es la actividad en que consiste el proceso de la realidad. Por eso, cuando años más tarde desarrolla Hegel su sistema en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, coloca al final el famoso texto de Aristóteles donde éste nos dice que la actividad de Dios consiste en el pensamiento de sí mismo. Y en aquella misma obra Hegel define lo absoluto como la idea que se sabe a sí misma.

12. *Vid.* A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; trad. esp. 3 vols., La Pléyade, Buenos Aires, 1971-1972.

13. *Vid.* F. Châtelet, *Hegel*, Seuil, Paris, 1968; trad. esp., *Hegel según Hegel*, Laia, Barcelona, 1972.

Hegel tiene en mente la distinción de Schelling entre filosofía de la naturaleza y filosofía transcendental, consideradas como dos caminos de acceso a lo absoluto: en la naturaleza y en el saber se presenta la unidad de sujeto y objeto, con la diferencia de que sólo en el ámbito transcendental esa unidad se hace consciente. El progresivo alejamiento de Schelling se manifiesta, entre otras cosas, en la ruptura con la idea del paralelismo entre estos dos ámbitos —«atributos», diría Spinoza, que sin duda está en el origen de este planteamiento—. En la *Fenomenología*, en efecto, el espíritu representa ya, por encima de la naturaleza, una definición más próxima al absoluto. Pero incluso durante los primeros años de Jena Hegel se inclina ya en favor de una primacía del espíritu sobre la naturaleza.

A este respecto es interesante la tesis de R. Kroner, quien en un estudio ya clásico[14] interpreta la filosofía del espíritu como la gran conquista del pensamiento hegeliano, realizada durante este periodo, y con la que Hegel habría logrado una síntesis de las más grandes fuerzas espirituales operantes en la historia universal: la filosofía griega y el cristianismo. Según Kroner, el tomismo habría supuesto una síntesis imperfecta de la filosofía griega y la religión cristiana, porque significó a la larga una victoria de lo antiguo sobre lo cristiano en el interior del cristianismo: en el tomismo ganó la objetividad del pensamiento, del concepto, de la ciencia, de la institución, sobre la subjetividad e interioridad del alma. El Renacimiento y la Reforma, según esta interpretación, significan la liberación y separación de las dos tendencias una frente a otra: el espíritu antiguo en el Renacimiento, y el espíritu cristiano en la Reforma, ambos quieren independizarse del enredamiento escolástico y volver a producirse en su forma original. La filosofía del espíritu, alcanzada por Hegel en Jena, vendría a sustituir a la vieja síntesis tomista que se desmorona por una nueva donde no prevalezca lo griego sobre lo cristiano. Esa nueva síntesis debía producirse en el terreno del protestantismo, produciendo una filosofía en la que lo cristiano se elevara a la forma del concepto y de la ciencia, sin que el pensamiento violara su peculiaridad. Kant inició ese camino que Hegel completó algunos años después: la doctrina kantiana del primado de la razón práctica sobre la teorética se mantiene en Hegel bajo la forma del «primado de la autoconciencia sobre la naturaleza, de la libertad sobre la necesidad, del movimiento dialéctico sobre la in-

14. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tübingen, ²1961, pp. 255 s.

tuición intelectual, de la religión sobre el arte, del cristianismo sobre el paganismo»[15].

En todo caso, Hegel supera el enfoque propio de la filosofía moderna, fundado en la subjetividad de la conciencia, mediante la consideración de lo real como sujeto; o, en otros términos, mediante la extensión de la condición de sujeto a toda la realidad. La conciencia se proyecta en la universalidad del ser, que precisamente por eso se revela como espíritu. El conocimiento tiene realidad ontológica: de este modo la «teoría del conocimiento», cultivada por todos los filósofos modernos desde Descartes, se convierte en metafísica. La reflexión de la conciencia resulta ser sólo un caso ejemplar y una expresión unilateral de la especulación con que la razón se despliega como realidad: el ser es autorreflexión.

Vistas así las cosas, se comprende que el error y la falsedad tengan para Hegel un valor ontológico. En efecto, todo conocer positivo significa separar, aislar, y su producto es algo finito; por tanto, todo conocer presuntamente acabado entraña necesariamente una falsedad por ser un saber limitado que no hace justicia a la unidad que profundamente lo comprende todo. Éste es el sentido de la famosa afirmación «la verdad es el todo». Pero, al mismo tiempo, en cuanto todo saber limitado tiene su lugar en el sistema del saber absoluto, la falsedad y el error forman parte de la definición de lo verdadero y son más bien —de acuerdo con Hegel— una no-verdad. El error absoluto o la falsedad como tal consistiría más bien entonces en el empecinamiento de lo finito en su finitud.

Descartes hizo de la certeza de sí el principio de la filosofía moderna: no importa lo que ocupe nuestro pensamiento, la conciencia siempre está junto a sí misma en la representación de cualquier objeto. También Kant se refirió a la unidad sintética de la apercepción como el yo-pienso que acompaña a todas sus representaciones. Hegel absolutiza esa condición del estar-consigo-mismo-en-el-ser-otro y la convierte en su definición universal del ser: el ser es concepto que sabe de sí, autoconocimiento o autorreflexión. Por esta razón, la crítica más poderosa que cabe dirigir contra Hegel sigue siendo la ya apuntada por Feuerbach, explicada a su modo por Adorno, y que en otros términos podría expresarse así: la comprensión del ser como concepto, que significa la transparencia racional de lo real y la consiguiente superación del escollo de la cosa-en-sí, se hace posi-

15. *Ibid.*, p. 259.

ble en Hegel por la previa proyección de la autoconciencia humana en el objeto que inmediatamente se le contrapone, pero que termina revelándose como puesto por la propia conciencia. Al final, la conciencia no conoce otra cosa que a sí misma, porque desde el principio lo absoluto se entiende como autoconciencia. En este sentido, tiene razón Ernst Bloch cuando afirma que toda la filosofía de Hegel no es sino el desarrollo del viejo precepto socrático «conócete a ti mismo»[16]. Sólo que finalmente no hay otra cosa que conocer fuera de sí mismo y el universo entero se despliega como el esfuerzo de autoconocimiento por el que la razón se hace completamente transparente a ella misma.

§ 8. *La apercepción transcendental, la intuición intelectual del yo y el concepto especulativo*

Puede afirmarse que la historia del idealismo alemán es la génesis de la noción hegeliana del concepto. Es la lucha por superar las dicotomías kantianas y muy especialmente la que se establece en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* como oposición aparentemente irreductible entre la necesidad y la libertad. Esta discusión conduce a un replanteamiento de la idea kantiana de la razón y, en definitiva, al fundamento de la actividad racional en el sujeto lógico o yo-pienso. La posición de Kant, que formula el punto de vista más elevado y consecuente que puede alcanzar el pensamiento moderno, parece desembocar en antinomias irresolubles y en el escollo de la cosa-en-sí, aparte de condenar a la filosofía especulativa a ser una mera crítica de la razón. Pero Hegel, siguiendo el ejemplo de Fichte y de Schelling, sostiene que la filosofía no puede renunciar a ser el conocimiento de la verdad absoluta. Ahora bien, el cumplimiento de este *desideratum* exige volver sobre la idea de la subjetividad desarrollada por el pensamiento moderno y, en particular, sobre su versión más elaborada, que es la noción kantiana del yo-pienso. Hegel lo hace teniendo en cuenta las aportaciones de Fichte y de Schelling.

El yo-pienso de Kant, fundamento de todos los conceptos —incluidas las categorías—, no se puede conocer según Kant porque no existe de él ninguna intuición empírica. Por lo tanto, el yo no es un

16. E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* [1962], FCE, Madrid, ²1982.

objeto, sino más bien lo que se contrapone a los objetos y la condición del conocimiento de todos ellos. Es sabido que Kant distingue entre el yo dado al sentido interno —el yo empírico o psicológico— y la representación intelectual «yo-pienso». En la medida en que la autoconciencia es objeto del conocimiento, se trata sólo del yo empírico o de la «unidad analítica de la apercepción»[17]. Pero Kant distingue de ésta la unidad sintética de la apercepción, que tiene un carácter *a priori*. El problema estriba en determinar qué tipo de saber entraña la apercepción pura. El yo es según Kant una representación intelectual que pertenece al pensar en general, pero no es un objeto, ni un concepto, ni tampoco una intuición. La representación que el yo tiene de sí mismo con ocasión de sus representaciones de objetos empíricos no es un fenómeno, ni la representación de un objeto real. Tampoco es propiamente un noúmeno, sino la representación de un sujeto lógico. No existe autoconocimiento del yo, y sin embargo la representación intelectual «yo-pienso» autoriza a afirmar: yo soy. Y esta última afirmación constituye el contenido del saber involucrado en la apercepción pura. Se trata de la conciencia que el pensar tiene de sí mismo como de una función meramente lógica.

Por lo tanto, el yo es para Kant el sujeto lógico presupuesto —aunque no conocido— como fundamento de las categorías. Éstas son funciones sintéticas por medio de las cuales el pensar (el yo) concibe la realidad del mundo empírico. El «yo-pienso» se realiza en el acto categorial a base de unificar en un objeto la experiencia sensible. Eso justamente quiere decir que piensa. Pero, por otra parte, en cuanto yo práctico que actúa en el mundo, la actividad racional del yo debe concebir su acción igualmente mediante las categorías. Y sin embargo, según Kant, la acción moral no está supeditada a las condiciones empíricas. Esto entraña la consideración de que la razón es libre sólo en su uso práctico.

Esta posición fue posteriormente rechazada por Fichte, Schelling y Hegel, que hicieron de la libertad de la razón un tema fundamental de su pensamiento, lo cual les llevó precisamente a la polémica en torno a la tercera antinomia de Kant, auténtico caballo de batalla de todo el idealismo alemán. Se puede afirmar que el «concepto» hegeliano se corresponde con el yo racional de Kant, con tal de que éste no se entienda como forma lógica vacía y supeditada al

17. *Kritik der reinen Vernunft*, B 133; trad. esp. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 154-155.

contenido ofrecido por la experiencia. Kant se acercó a esta posibilidad con su afirmación de la libertad del yo práctico. Pero fue Hegel quien, siguiendo a Fichte y a Schelling, universalizó la consideración de la razón como acción libre, negando valor a la división tajante entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Ambos usos constituyen —como explicará Hegel en la *Ciencia de la lógica*— momentos de una única actividad absoluta —la actividad de la realidad misma, comprendida como razón o idea absoluta—: los momentos correspondientes a la «idea teórica» y a la «idea práctica». La razón es libre —y sólo ella lo es según Hegel— en tanto que sujeto absoluto al que ya no se opone nada, ni es mera actividad formal, sino la forma que es idéntica a su contenido, o el sujeto que es idéntico a su objeto. Por lo tanto, si Kant concibe el sujeto que piensa como sujeto transcendental al que necesariamente se contrapone el dato de la experiencia, es decir, como sujeto finito, Hegel por su parte convierte el yo en el sujeto absoluto (la unidad de sujeto y objeto) al que nada se contrapone, sino que él mismo es el movimiento que establece la oposición al mismo tiempo que su superación. A ese movimiento lógico-racional, que es a la vez la actividad del ser, lo llama Hegel «concepto especulativo».

Fichte constituye un escalón en esta evolución al admitir la noción de una intuición intelectual mediante la cual el yo se conoce en cuanto contrapuesto a un objeto finito, que es obstáculo empírico para el conocimiento o para la acción, pero que se revela como algo puesto por la actividad del propio yo, el cual a su vez se constituye indefinidamente en esa actividad incesante de poner el mundo (el no-yo). La realidad misma (tanto la que se opone a la acción del conocer —objeto del yo teórico— como la que obstaculiza la acción moral —objeto del yo práctico—) se comprende así como la actividad de un yo que se construye poniendo un mundo que permanentemente se le opone. Y el yo se autointuye sólo en la medida en que se relaciona con el no-yo, sin que pueda superar nunca esta oposición. Se mantiene aquí, por lo tanto, la limitación kantiana de acuerdo con la cual la apercepción pura —la intuición del yo en el caso de Fichte— tiene que acompañar no ya a la síntesis de la experiencia —como en Kant, para quien el dato fenoménico es irreductible al yo—, sino a la posición de lo real. Es decir, el yo de Fichte consiste en una actividad que se conoce a sí misma (autointuición del yo) sólo en cuanto se enfrenta a un obstáculo que debe superar, de modo que esa autointuición intelectual no es independiente del mundo empírico ni logra absorber a éste en el yo.

Por el contrario, Schelling pretende hacer de la intuición intelectual no sólo la autoconciencia del yo durante una acción determinada, sino un saber de la identidad originaria de la autoconciencia y la libertad, con independencia de toda condición empírica. En esa identidad originaria fundamental que, de acuerdo con Schelling, se capta en una intuición intelectual, el yo es idéntico al mundo y ha superado la oposición fichteana entre yo y no-yo, pero esa reconciliación entre sujeto y objeto queda sin explicar por Schelling, quien apela a la intuición intelectual para salvar el salto entre la dualidad y la unidad. Y aunque Hegel en el *Escrito sobre la diferencia* no se desmarca claramente de Schelling, ya en la *Fenomenología*, escrita todavía en Jena, Hegel abordará la crítica del intuicionismo y rechazará esta actitud.

Sin embargo, Hegel retiene un aspecto esencial sugerido por Schelling: el «yo-pienso» es objeto absoluto del pensar. Se trata de determinar entonces el contenido de esa autoconciencia universal *a priori*. La llamada «lógica subjetiva», que es la parte final de la *Ciencia de la lógica*, pretende llevar a cabo esta tarea. Pero lo hace con un recurso teórico nuevo y fundamental: la noción del concepto especulativo. Éste se revela como la sustancia última de lo real, consistente en esa actividad mediante la cual la razón se conoce a sí misma y, al mismo tiempo que se conoce, se realiza como mundo. Desde la apercepción pura del yo kantiano, cuya actividad racional no es constitutiva de lo real, pues siempre deja fuera la realidad correspondiente al fenómeno, hasta el yo infinito de Hegel, cuya actividad gnoseológica es al mismo tiempo un movimiento ontológico, media toda la historia del idealismo alemán.

§ 9. *Realidad, concepto y vida humana*

La importancia que en el desarrollo intelectual de Hegel tiene el periodo de Jena estriba en la circunstancia de que precisamente durante estos años se genera en su pensamiento la noción del concepto especulativo, noción fundamental que vertebra el conjunto de su obra. Y aunque ciertamente corresponde a los grandes escritos de la madurez el desarrollo sistemático de esta teoría, el examen de las preocupaciones y discusiones intelectuales de Hegel durante estos años nos permite, a modo de recapitulación, formular ciertas observaciones acerca del motivo profundo que le animó a promover su teoría del concepto, observaciones que en sí mismas se orientan hacia una visión crítica de su pensamiento:

a) Según Hegel, la tarea de la filosofía consiste en hacer posible que la vida se comprenda a sí misma a través de la conciencia del hombre. La filosofía no es sino una función de la vida o del absoluto y el instrumento de su autorrevelación a través de la conciencia humana. Sin embargo, y sin que ello suponga formalmente una contradicción, la filosofía se presenta también, al mismo tiempo, como la construcción del saber por parte de la propia conciencia. Es, por lo tanto, el medio racional por el cual la razón se conoce a sí misma. Precisamente, la exigencia de que sea la conciencia quien reconstruya esa unidad de sujeto y objeto señala la herencia que Hegel asume de la modernidad; un requerimiento que, en definitiva, coloca al hombre en el centro de su pensamiento. Esta circularidad característica del planteamiento hegeliano será una constante de su obra: la encontramos en formas diversas tanto en la *Fenomenología* (donde el espíritu que resulta del proceso fenomenológico es a la vez el que lo dirige y se revela en él), o en la *Lógica* (donde el ser inicial cuya dialéctica conduce al concepto se nos presenta a su vez como «concepto en sí»), como en la *Enciclopedia* (donde el *logos* inicial se recupera como espíritu tras su alienación en la naturaleza). Sobre este punto, sin embargo, debe advertirse que lo que para muchos constituye la principal debilidad de esta filosofía, significa para Hegel paradójicamente la base de su consistencia, en tanto que esa mal llamada circularidad es un principio irrebasable que expresa el núcleo mismo de la racionalidad.

b) El cumplimiento de esta tarea por la conciencia le impone a Hegel desbordar el marco de la moderna teoría del conocimiento y volver a la tradición especulativa del pensamiento antiguo para definir una concepción de la razón que ya apuntaba en Kant, aunque en él sólo tuviera un valor regulativo. En particular, es el estudio del escepticismo antiguo lo que le sugiere a Hegel la importancia de la negatividad, que convierte en momento consustancial de la razón especulativa. En definitiva, Hegel proyecta en el ser en cuanto tal la capacidad crítica o negadora de la conciencia, aunque en la formulación hegeliana se invierten los términos y es la conciencia la que se nos presenta como una manifestación —aunque ejemplar— del poder crítico de la razón. Esa proyección de carácter antropomórfico le permite a Hegel llegar a sostener la identidad de pensamiento y ser y, en última instancia, interpretar el ser como concepto. En otros términos: si el ser se revela como espíritu, ello se debe a que desde el principio el espíritu humano se propuso como medida de la realidad. Puesto que la actividad de la conciencia consiste en saberse a

sí misma cuando se ocupa de cualquier objeto, su absolutización le induce a Hegel a interpretar la realidad como el proceso por el cual el ser es igual a sí mismo en el ser-otro, aunque Hegel invierta los términos al presentar la reflexión de la conciencia —de acuerdo con aquella circularidad ya mencionada— como una manifestación de la autorreflexión del ser en general, a cuyo movimiento total llama «especulación».

Ahora bien, no se puede simplificar la cuestión hasta el punto de ver en esa sutil inversión una especie de triquiñuela del pensamiento, por cuya asunción el conjunto de su filosofía quedaría afectada por cierta endeblez en su origen. Más bien se pone aquí de manifiesto la confianza en el poder de la razón como modo determinante de la vida en general y también de la vida humana. El hombre que piensa racionalmente accede del modo más eficaz a la verdadera trama del mundo, lo que para Hegel —haciéndose eco de la especulación griega y de la noción de la negatividad, de raíz cristiana— equivale a decir que en la conciencia humana se revela el espíritu.

c) El marco en el que se produce la decantación hegeliana en favor de esta posición (que significa volver a situar la problemática filosófica en el terreno de la metafísica) es la polémica en torno a la noción kantiana de síntesis transcendental, que implica el problema de la cosa-en-sí[18]. Es este escollo, discutido por el idealismo alemán, lo que incita la crítica hegeliana de Kant, la cual nos presenta el idealismo transcendental como una posición subjetivista y dualista. Y es la necesidad de superar dicha dificultad lo que induce a Hegel a absolutizar la noción de sujeto transcendental y a hacer del yo lógico el principio absoluto de la realidad en general. Esta universalización de la autoconciencia llevada a cabo por Hegel significa la proyección de la unidad de la conciencia en el universo entero de lo real, evitando así el carácter formalista que la apercepción pura tiene en el pensamiento kantiano. El «yo-pienso» se convierte de este modo en objeto absoluto del pensar. Hegel sustituye el concepto de síntesis transcendental por el de unidad dialéctica, y reinterpreta la lógica transcendental (y también la formal) como un momento abs-

18. Sobre este asunto de la síntesis transcendental kantiana y el concepto especulativo hegeliano, como sobre otros muchos discutidos a lo largo ya de bastantes años, debo mostrar mi reconocimiento y mi deuda intelectual con el profesor Julio Bayón, maestro y compañero, cuyos comentarios y agudas observaciones han significado siempre un estímulo inapreciable. Este reconocimiento lo hago extensivo igualmente al profesor Ramón Valls Plana.

traído —que se quiere hacer valer separadamente— de la lógica especulativa u ontología. Y del mismo modo que Kant concibió la objetividad como algo determinado por las condiciones del sujeto (transcendental), en el nuevo plano definido por Hegel también se concibe la objetividad desde las condiciones del sujeto (absoluto). Sólo que ahora la interpretación de lo real como sujeto pretende sortear el obstáculo de la cosa-en-sí e introducirnos en el ámbito de la verdad absoluta.

d) El instrumento teórico que desarrolla ese proyecto de la razón especulativa es el «concepto», que realiza sobre nuevas bases la hipótesis kantiana de un entendimiento intuitivo. Se trata del sujeto universal que no tiene ningún predicado determinado, pero justamente porque es la potencia de todos los predicados. El concepto hegeliano encierra y absolutiza todas las posibilidades de la conciencia, en la medida en que se presenta —al final de la *Fenomenología*— con la pretensión de haber asimilado todas las formas de experimentar y de pensar el mundo (formas que se revelan, sin embargo, como internamente sostenidas por la propia dinámica del concepto). Al mismo tiempo, pretende superar la distinción entre conciencia teórica y conciencia práctica, en cuanto subentiende a ambas como momentos de una única actividad racional.

No puede, sin embargo, eludirse en este punto la sospecha que sobre la filosofía de Hegel arrojaron, desde diferentes perspectivas, Feuerbach y Nietzsche: ¿no será el hegelianismo una magna y sutil supeditación de la realidad, opaca de por sí, a las necesidades de comprensión del hombre?, ¿no significa la filosofía de Hegel una interpretación del ser cuyo más íntimo secreto consiste en reflejar los procedimientos de la conciencia del hombre?

La humanización de lo real no quiere decir en Hegel su transformación para ponerlo al servicio del hombre y de su desarrollo —como diría Marx—, porque eso que se llama real, según Hegel, no es lo contrapuesto y extraño, con cuyo trato el hombre se aliena a la vez que se construye históricamente, sino que resulta ser el espíritu que se revela como tal en el tiempo. Y, por otra parte, la alienación es comprendida como un proceso que afecta a la propia razón universal en su relación consigo misma. Pero este procedimiento que presenta como resultado la premisa oculta se puede interpretar como especulación teológica con tal de que se aclare su profundo antropomorfismo, que hace de Dios una cierta interpretación *del* hombre (en el doble sentido del genitivo).

Capítulo 2

EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE LA EXPERIENCIA Y LA RAZÓN

§ 1. *El principio absoluto y el problema del comienzo del saber*

Cuando al final del periodo de Jena Hegel ya se halla en posesión de su propio proyecto sistemático, se plantea el espinoso problema del comienzo. Es un tema que de hecho está presente desde sus primeros escritos y que de un modo u otro reaparece en todas sus grandes obras. El problema parece ineludible, porque —como ya había mostrado el viejo Aristóteles— el valor del conjunto del sistema depende de la solidez de los principios que lo sostienen. Sin embargo, Hegel no admite la existencia de primeros principios con valor axiomático, ni de postulados, ni tampoco otorga validez a la intuición intelectual como método que asegure la captación de principios universales indiscutibles.

Fue el pensamiento moderno (cuyo inicio sitúa Hegel generalmente en Lutero, aunque ahora piensa en Descartes) el que adoptó el punto de vista de que la conciencia debe asegurarse de la certidumbre de su saber, haciendo por tanto de la certeza el principio básico del método filosófico. Con ello se asumió, como modelo último de toda verdad, aquella que proclama que la conciencia es el ser que se sabe a sí mismo, o el ser cuya esencia consiste en saberse. Hegel conocía el sentido profundo de esta actitud, que no sólo hizo suya, sino que además condujo hasta su consumación, fiel a su método de superación inmanente: el cartesianismo llevado a su límite más consecuente se supera a sí mismo. Sólo que, en la metafísica de Hegel, el yo que se piensa a sí mismo pierde su sentido original y cede su lugar a la razón universal autoconsciente, o sea, al espíritu.

La propia evolución de la filosofía moderna se orienta hacia ese resultado, que se realiza en la obra de Hegel. Así parece creerlo él al menos, siendo con ello congruente con su propia visión del devenir de *la* filosofía a través de *las* diversas filosofías históricamente dadas:

> La *historia de la filosofía* muestra en las distintas filosofías que van apareciendo, en parte, *una* sola filosofía bajo distintos niveles de formación y, en parte, muestra que los *principios* particulares, de los cuales subyace uno en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque sea filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta[1].

Sin embargo, Hegel admite después que la filosofía, aun siendo esencialmente historia de la filosofía, puede presentarse haciendo abstracción del elemento temporal. Tanto la *Fenomenología del espíritu* como la *Ciencia de la lógica* desarrollan un discurso que, desde su inicio, contempla y reelabora racionalmente (y cada una en un sentido distinto) lo que en el tiempo histórico ha aparecido como conjunto de doctrinas y corrientes filosóficas diferenciadas:

> El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la filosofía misma, pero liberado de aquella exterioridad histórica, o sea, *puramente dentro del elemento del pensamiento*[2].

En este sentido precisamente, el comienzo por la subjetividad evoluciona y, según hemos visto, es entendido por Kant mediante su concepto de la apercepción transcendental. Pero el formalismo del sujeto lógico-transcendental kantiano entraña necesariamente la irreductibilidad de la materia empírica, que —como ya ocurriera en Descartes— se convierte en dato inasimilable a partir de aquel primer principio del saber. Por otra parte, la sutil distinción kantiana entre principio y origen del conocimiento, dirigida a superar las objeciones del empirismo, no evita el escollo de la cosa-en-sí como límite infranqueable para el saber. Ahora bien, la filosofía —según Hegel— tiene que ser conocimiento absoluto de lo absoluto y no

1. *Enz.* § 13, *Werke* 8, p. 58; trad. Valls, p. 116.
2. *Enz.* § 14, *Werke* 8, p. 59; trad. Valls, p. 117.

debe contentarse con el papel que Kant le asigna de ser una mera crítica de la razón sin resultado positivamente especulativo.

Esta insatisfacción ante las limitaciones que el pensamiento moderno se ha impuesto a sí mismo impulsa a Hegel a rechazar la concepción de la filosofía como «teoría del conocimiento». Porque más allá de las posiciones de unos u otros, desde Bacon hasta Kant, los pensadores modernos en general comparten el criterio de entender el conocimiento como un instrumento o *medium*, prejuicio que encuentra su apogeo en la filosofía crítica:

> Un punto de vista capital de la filosofía *crítica* consiste en que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea; hay que conocer el *instrumento* antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo. Este pensamiento ha parecido tan *plausible* que ha provocado la más grande admiración y asentimiento y ha retrotraído el conocimiento hacia sí mismo, desde su interés por los *objetos* y su ocupación con los mismos [...] Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que *conociendo* [...] Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*[3].

Hegel no conoce el acicate propiamente gnoseológico, del que fueron maestros Hume y Kant. Como ha señalado E. Bloch[4], a pesar de la aversión que Hegel sentía por los «vuelos del genio», que ya Kant recusó y que, en cambio, Schelling había de exaltar más tarde en términos tan encomiásticos, no gustaba en lo más mínimo del arte de los ensayos en la ciencia, de los escarceos *ante rem*. Kant, cuya filosofía se pasa la vida afilando el cuchillo para que corte, había dicho que el escepticismo de Hume le había despertado de su modorra dogmática; Hegel, por su parte, no sentía modorra alguna, pues el escepticismo formaba parte de su dialéctica[5].

Pero la falta en Hegel del *pathos* gnoseológico no significa que ignore el problema de la relación entre el que concibe y lo concebido, entre el sujeto y el objeto. Por el contrario, tanto en la *Fenome-*

3. *Enz.* § 10, nota, *Werke* 8, pp. 53-4; trad. Valls, pp. 111-112.

4. E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, Madrid, ²1982, pp. 176 s.

5. *Vid.* cap. 1, § 6.

nología del espíritu como en la *Ciencia de la lógica*, la dialéctica plantea el problema de la relación sujeto-objeto y el proceso que justifica su identidad diferenciada. A esta identidad se le llama precisamente el concepto especulativo, que opera desde el primer momento tanto en el discurso lógico como —en otro sentido diferente— en el discurso fenomenológico. Como dificultad propiamente gnoseológica, el problema de la relación entre la representación y su objeto —ya tratado en la *Fenomenología*— no se plantea ya en la «ciencia» misma, porque el concepto (que es el «elemento» de la misma) ha suprimido y salvado ya esa dicotomía. Por eso, Hegel se refiere al tema en el «Preconcepto» (*Vorbegriff*) de la *Enciclopedia*, que es una especie de consideración previa a la estrictamente científica, pues la *Lógica* que sigue a continuación ya se desenvuelve en el terreno del concepto y, en esa medida, no vuelve ya sobre la relación entre la representación y su objeto.

De hecho, el problema del conocer no se plantea en Hegel separado del problema de la realidad. Esto le pareció necesario para eludir la caída en el círculo vicioso que se presenta en cuanto interpretamos el conocimiento como instrumento. Pero además, como vimos antes[6], se trata de un planteamiento central de su filosofía.

Sin embargo, en consonancia con su tiempo, Hegel no es ajeno al principio de la filosofía moderna, el de la subjetividad. Ahora bien, debido a la insuficiencia de ese principio, desde Descartes a Fichte, retorna a los griegos recuperando su comienzo, no ya por la conciencia, sino por el ser en cuanto tal. Esa línea de la filosofía antigua, que de algún modo continúa con el sustancialismo de Spinoza y Schelling, encuentra en Hegel su síntesis con la línea moderna, que hace de la conciencia el principio. El resultado es la identidad de sujeto y objeto, fundamento último del punto de partida de Hegel. Pero la filosofía no puede renunciar a ser conocimiento de lo absoluto y debe conducir la crítica de la razón más allá de los límites fijados por el kantismo. Sin embargo, al mismo tiempo, ese conocimiento tiene que ser conceptual para evitar el desliz en el intuicionismo de Schelling.

Los términos «comienzo» y «principio» entrañan una cierta ambigüedad, para deshacer la cual podemos interpretar el comienzo como el modo en que se inicia la exposición del saber (con un valor eminentemente gnoseológico), y el principio como el fundamento

6. El tema ya se ha examinado en el capítulo 1, § 7.

real último, desde el cual se explica la totalidad del sistema. En tal caso, el comienzo debe ser de alguna manera fiel y consecuente con el principio. Ahora bien, ¿cuál es el principio y cuál el comienzo de la filosofía de Hegel y cómo llega a establecerlos? La discusión del problema nos conduce a la cuestión del espíritu.

R. Kroner[7] ha llamado «filosofía del espíritu» al conjunto del sistema filosófico de Hegel (y no sólo a la parte de la filosofía real que se conoce tradicionalmente con esa denominación). En este concepto de espíritu, que Hegel elabora conceptualmente en Jena, no sólo confluyen la antigüedad griega y la mentalidad moderna, sino que culminan y se superan las principales dicotomías del pensamiento moderno, ejemplarmente representados por Kant: significa el primado de la razón práctica sobre la razón teorética, a la vez que niega por artificiosa esta dualidad; es la identidad de la certeza y la verdad, la unidad de sí mismo y la naturaleza, del sujeto y la sustancia; significa asimismo la reconciliación del subjetivismo ético de Fichte con el objetivismo estético de Schelling y, más allá, es «el sujeto de la historia universal y el contenido del arte, de la religión y de la filosofía..., es la sustancia de todo lo que tiene ser, y también el órgano con que se conoce. Es el objeto y el sujeto del conocer, lo absoluto por antonomasia, lo verdadero y lo real»[8]. Y el pensamiento especulativo no es otra cosa sino el autoconocimiento del espíritu, un pensar espiritual, algunas de cuyas expresiones abstractas son, entre otras, la reflexión y el cálculo lógico, como también lo son, por cierto, la voluntad, el sentimiento o la intuición.

El espíritu para Hegel es el pensamiento en cuanto actividad creadora, es decir: la actividad (unificadora) que remitiendo a un contenido en principio exterior acaba por apoderarse de éste (negando su supuesta alteridad irreductible) para presentarlo como resultado de su propio desarrollo. En otros términos: el pensar recae siempre sobre un objeto (es siempre pensamiento *de* algo), cuya inicial exterioridad se ve negada en el mismo proceso que lo capta para mostrarlo como puesto por su actividad formal inmanente. En rigor, y desde la óptica hegeliana, no cabe decir que el contenido se deduzca del pensar en cuanto forma, o que resulte de un análisis llevado a cabo a partir de una complejidad dada de antemano de una vez por todas. Porque, con el mismo derecho, podría oponerse a esa afirma-

7. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tübingen, ²1961, pp. 255 s.
8. *Ibid.*, pp. 263-264.

ción unilateral otra que apelase a un descubrimiento o síntesis del contenido. Es más correcto decir que Hegel se sitúa en una posición que va más allá de esas dicotomías (análisis-síntesis, *a priori-a posteriori*) porque pretende concebir la unidad del proceso que las genera. El pensamiento es la actividad que se apodera del objeto al que se opone. Se autotransciende y vuelve a sí permaneciendo inmanente o «junto a sí». O, en otros términos, como a menudo lo expresa Hegel en la *Lógica*: en cuanto el pensamiento *dice* lo que el ser es (afirmación inmediata), *se contradice* (negación) y sólo así es activo (se afirma como negación de la negación). O, como proceso de la realidad cósmico-espiritual: el espíritu —cuyo sostén lógico y expresión más abstracta es el concepto— sólo existe como retorno a sí mismo (como autoconciencia) a través de su recreación en la naturaleza en la que se expresaba de modo sólo inmediato (de manera defectuosa, en tanto que falta en ella la función negadora o mediadora de la conciencia).

Por lo tanto, lo primero —y lo último— y el principio fundamental del pensamiento hegeliano es el espíritu. Este concepto encierra y rebasa la noción kantiana de la razón (que ya Kant interpretó como una, aunque de ella se deriven un uso teórico y un uso práctico, y como el principio de la libertad), así como su desarrollo en la filosofía de Fichte. Pero el espíritu retiene además el sentido absoluto de la identidad de Schelling, con la particularidad de que no renuncia al discurso crítico. Por eso Hegel insiste en denominar «concepto» y no «intuición» a la unidad lógica en que se expresa el espíritu, por más que el concepto especulativo no responda al carácter que la tradición acuñó para referirse a lo que habitualmente se llama «concepto». Hegel, en ocasiones, se atiene a la acepción clásica y hace un uso vulgar del término. Pero otras veces se siente en la obligación de precisar que el concepto especulativo (*Begriff* en el sentido que desarrolla la lógica) no es el «mero concepto» (*nur Begriff*) o representación intelectual estática, propia del entendimiento.

Durante la crisis intelectual que Hegel atraviesa en los años de Fráncfort, termina por desembarazarse de la tutela que Kant ejerció sobre él en Berna, y se acerca al misticismo de los románticos. Pero sale de esa crisis fortalecido en su actitud racionalista y liberado de las veleidades del romanticismo, contra cuya infatuación dirigirá sus críticas más acerbas en la *Fenomenología*. Por eso abandona el término «vida», que ya no juzga el mejor modo de denominar lo absoluto, y lo sustituye por «espíritu», expresión en la que Hegel pretende reunir sus dos notas esenciales: lo absoluto es, por un lado, el curso ra-

cional del pensamiento-ser, pero también, a la vez, el proceso mediante el cual aquél se pone a sí mismo, mostrándose como razón universal autoconsciente o identidad diferenciada de sujeto y objeto.

Ahora bien, la afirmación del espíritu como el principio fundamental no tiene un significado axiomático o dogmático. Hegel pretende haber superado el fácil recurso a un principio supremo invocado como presupuesto fundador de todo lo que le sigue. Su afirmación del espíritu no cae en esa tentación, en la medida en que lo concibe como inmanente a todo ser y a todo pensamiento: en cuanto tratamos de pensar y de decir lo que el ser es, nos vemos enredados en un movimiento ante el que toda posición pretendidamente incólume debe rendirse y ceder su lugar a otras tesis, las cuales tampoco se verán libres de polémica o conflicto. Lo único que subsiste es precisamente la sustancia de ese movimiento dialéctico, al cual justamente llama Hegel «espíritu». Así que el espíritu lo es todo, y en la medida en que nada le resulta ajeno (por el contrario, es más bien el propio espíritu el que enajenándose se presenta como todo ser y todo pensamiento), y nada se sustrae a su poder (el espíritu es la potencia que contiene todas las formas, dicho en términos aristotélicos), puede Hegel sostener que el ser del espíritu no es una afirmación dogmática, sino el propio movimiento —crítico— de afirmar(se) y negar(se) de todas las cosas, al cual uno no puede escapar en cuanto trata de pensar lo que esas cosas son:

> [...] la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación[9].

Ahora bien, de modo explícito el espíritu sólo se presenta en el hombre y en el ámbito que le es peculiar: la historia. Porque es a través de la autoconsciencia del hombre como llega el ser a saber de sí mismo. Por eso reserva Hegel la denominación de «Filosofía del espíritu» para materias que en la *Enciclopedia* se llaman «Antropología», «Fenomenología» y «Psicología». La llamada «Filosofía de la naturaleza», por su parte, parece situarse fuera del espíritu, pese a lo cual el sistema nos aclara que en realidad la naturaleza es «espíritu alienado» y, en esa medida, un momento de su devenir. Para evitar la aparente paradoja que se produce al afirmar que la naturaleza es espíritu —aunque alienado— y al mismo tiempo no lo es —porque

9. *Ph. G., Werke* 3, p. 588; trad. Roces, p. 471.

carece de la reflexividad propia de la conciencia—, recurre Hegel a otra expresión más abstracta, la «idea», que tiene la ventaja de recordar la dialéctica de la razón en Kant y, más lejanamente, el sentido platónico que identifica la idea con la realidad del ser. Así pues, la idea es espíritu, tanto si se trata de la «idea en y por sí» o *logos* (objeto de la lógica, que se ocupa de la dialéctica intemporal del espíritu), como si es la «idea en su ser otro» o naturaleza (filosofía de la naturaleza, o del espíritu en el «elemento de la alteridad»: el espacio, el tiempo), o bien la «idea que regresa a sí desde su ser-otro» o espíritu como tal (filosofía del espíritu, que recupera progresivamente su reflexividad como alma, conciencia y espíritu propiamente dicho)[10].

Kroner insiste con razón en que ya la lógica misma se presenta en Hegel como filosofía del espíritu, algo sobre lo cual se ha llamado poco la atención[11]. Es significativo, en efecto, que la lógica sea puesta como parte del sistema. Su objeto, el *logos*, es un momento del espíritu, y concretamente aquel en que éste se concibe de manera absolutamente abstracta. A este respecto recuerda Kroner que la famosa pregunta acerca de cómo es posible el tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza sólo se puede contestar, y entender su respuesta, cuando se toma a la lógica como parte del sistema: puesto que la lógica —nos recuerda— es filosofía del espíritu, ésta está incompleta si se detiene en aquélla, y necesita un opuesto en la naturaleza para devenir propiamente espíritu como tal en la síntesis de ambas[12]. Este argumento no parece, sin embargo, muy convincente como justificación de aquel difícil tránsito, y encierra más bien una petición de principio y un círculo vicioso: no se arreglan las cosas con ponerles nombres, y no se ve cómo el concepto especulativo —y su máxima expresión, la idea—, después de haberse dado a sí mismo un contenido y una realidad estrictamente lógicos, pueda configurar ulteriormente un mundo espacio-temporal. Más bien parece que este salto es la traducción especulativa del concepto cristiano de la creación, como ha señalado entre otros Artola[13], quien en este punto se hace eco de la vieja denuncia de Feuerbach, aunque añade con razón que un análisis adecuado de este problema sólo puede llevarse a cabo en el contexto de los tres silogismos finales de la *Enciclopedia*.

10. *Enz.* § 18, *Werke* 8, pp. 63-64; trad. Valls, p. 185.
11. R. Kroner, *op. cit.*, p. 298.
12. *Ibid.*, p. 300.
13. J. M.ª Artola, *Hegel. La filosofía como retorno*, G. del Toro, Madrid, 1972, pp. 102 s.

Se trata, en efecto, de un antiguo problema teológico transcrito en el idealismo hegeliano. Los teólogos cristianos explicaban la creación como un acto de libertad divina, tratando de evitar tanto el riesgo de reconocer la necesidad de la creación como el capricho injustificado de Dios. Hegel dice que la idea absoluta debe pasar a la esfera de la pura inmediatez y que ella misma es el impulso a realizar ese tránsito. Pero ese impulso —nos dice Artola— no busca conferir a la idea su propia realidad, puesto que ya la ha perfeccionado: es un impulso a manifestarse en la pura inmediatez. Este tránsito es la traducción especulativa de la creación, ya que ésta, en su sentido tradicional, significa una acción que, sin modificar realmente al creador, produce todo el ser de la criatura. También señala acertadamente Artola que la causalidad en Hegel se mueve en el orden de la lógica de la esencia, esto es, de la manifestación esencial, no absoluta. Por el contrario, el tránsito de la idea a la naturaleza está al final de la lógica del concepto, y esto es así porque la lógica del concepto ha logrado suprimir la exterioridad, mientras que la causalidad implica exterioridad. No es éste un detalle carente de importancia; por el contrario, nos permite entender mejor la intención de Hegel al caracterizar ese tránsito y, en definitiva, hace posible una mejor comprensión de la naturaleza del concepto y del lugar que su exposición —la *Lógica*— ocupa en el conjunto del sistema hegeliano. En efecto, la misma idea «se desprende de sí», «se deja ir» (*entlässt sich*) libremente y el término de este desprendimiento es la exterioridad del espacio y del tiempo.

El mismo Artola se apoya en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* para adelantar la hipótesis de que ese paso a la exterioridad física se explica por una especie de necesidad de que la idea no sea solamente absoluta verdad para el pensamiento, sino también manifestación a un sujeto que no es sólo pensante, sino que comienza por una certeza inmediata y luego asciende al conocimiento mediato de la verdad. Es decir: la justificación última de este tránsito sería la existencia innegable del conocimiento finito, de nuestro conocimiento. Pero —y él mismo lo reconoce también— esto plantea otra serie de problemas, pues no está claro —desde la perspectiva de Hegel— que la naturaleza y el espíritu finito sean necesarios para que se constituya la lógica misma, y, en tal caso, si la lógica es independiente —puede añadirse— permanece sin aclarar la necesidad misma de ese «salto» a la inmediatez natural.

Aunque abordaremos el tema más adelante, debe avanzarse aquí, en la medida en que afecta a lo que hemos llamado el princi-

pio fundamental de la filosofía hegeliana, que de esos tres silogismos finales de la *Enciclopedia* se deduce lo siguiente: la idea absoluta no es sólo el contenido de la lógica o primera parte del sistema, sino que la idea lógica es también el resultado de toda la filosofía. Es decir, que el proceso total de la filosofía es un retorno a la lógica, aunque sea bajo la forma del espíritu: la idea absoluta se nos descubre ahora como razón o «idea que se sabe a sí misma»[14], lo cual nos permite matizar la afirmación anterior, tomada de Kroner, según la cual la filosofía de Hegel es filosofía del espíritu. Pues, si bien es cierto que lo lógico es un momento del espíritu, también es verdad que la filosofía del espíritu retorna a la lógica en la forma de la razón que se sabe.

Con estas matizaciones, podemos interpretar lo absoluto como espíritu, o —lo que es lo mismo— como idea o *logos* que vuelve sobre sí, o «razón que se sabe a sí misma». El concepto es la mínima unidad lógica y, a la vez, es el *logos* en su totalidad. Porque la *Lógica* toda es el estudio del concepto, el cual está presente desde las primeras páginas de la «Doctrina del ser» y en el desarrollo de la «Doctrina de la esencia», ya que ambas partes —que forman la lógica objetiva— son momentos de su devenir, aunque su tematización no se produce propiamente hasta alcanzar la «Doctrina del concepto». Por lo tanto, sólo hay un concepto especulativo, y éste es el fundamento sustancial de todos los conceptos determinados que sucesivamente se examinan, tales como el devenir, la medida, la causalidad recíproca o la teleología.

Ahora bien, volviendo a la distinción antes sugerida entre principio y comienzo, hay que contar con que todo comienzo presupone el principio absoluto, y debe partirse de la inmanencia del espíritu a todo cuanto es, cuya realidad y movimiento constituye, y a cuya dialéctica nos vemos abocados en cuanto pretendemos pensar o decir algo. Toda exposición del saber, por lo tanto, si quiere eludir la caprichosa arbitrariedad de un comienzo inmediato cualquiera, debe asumir que todo es mediato e inmediato.

El significado profundo de la filosofía de Hegel implica que puede haber de hecho diversos modos de comenzar la exposición científica del sistema del saber —como ha dicho, entre otros, Adorno[15]— con tal de que acepten la mediación infinita. La circularidad del sa-

14. *Enz.* § 574, *Werke* 10, p. 393; trad. Valls, p. 602.
15. Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 28 s.

ber la concibe Hegel como una expresión de la circularidad profunda del ser de lo real. A esto precisamente se refiere cuando indica que *todo* es presupuesto y resultado al mismo tiempo. Desde esta perspectiva debemos entender el comienzo de la *Fenomenología* y el de la *Ciencia de la lógica*, pues ambos pretenden ser comienzos «científicos». Sin embargo, la filosofía tiene que ser crítica con respecto a todo comienzo que invoque la validez incondicionada de lo inmediato, ya se trate del proceder característico de la conciencia inmediata que apela al sentido común, o bien del comienzo del saber de las ciencias empíricas.

§ 2. *La definición de la filosofía como crítica de la conciencia inmediata*

En la Introducción de la *Enciclopedia* se desarrollan una serie de consideraciones generales acerca del comienzo del saber por la conciencia inmediata vulgar y sobre la esencia de la filosofía, que consiste precisamente en la crítica de ese comienzo. Hegel procede aquí según el «modo razonante» (*rasonieren*), que —según él— no es un modo estrictamente científico o deductivo de pensar (por eso precisamente se trata en la Introducción), pero que le permite decir qué es filosofía desde otras formas de pensamiento y qué relación mantiene con éstas. El tema se plantea también, por cierto, en la Introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

En relación con el problema del objeto y del método, y en comparación con lo que acontece a otras ciencias, Hegel señala que la filosofía carece de la ventaja que favorece a éstas, consistente en el privilegio de presuponer su objeto y su método[16]. La problematicidad de la filosofía surge precisamente de esta carencia, porque la filosofía tiene que ser un saber necesario, y su necesidad no puede provenir de la aceptación previa de un método, ni puede tampoco suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación. Todo saber inmediato hace una suposición, o mejor —como dice Valls Plana—, es él mismo una suposición[17]. Pero la filosofía debe demostrarlo todo, aunque sin incurrir en el recurso aristotélico que apela a unos principios primeros absolutos para evitar el *re-*

16. *Enz.* § 1, *Werke* 8, p. 41; trad. Valls, p. 99.
17. Se trata de una sugerencia del profesor Valls Plana.

gressus ad infinitum. La filosofía no puede aceptar presupuestos, porque su objeto es la verdad, en lo cual, por cierto, coincide con la religión: como ésta, la filosofía niega la verdad de lo finito. Y en este sentido afirma Hegel que toda filosofía es, en el fondo, idealismo. Pero el infinito que ésta busca no transciende de lo finito, sino que es el propio ser de éste, aunque también su no-ser: es el devenir, que se revela de este modo como finito-infinito. Por su parte, la religión no acierta a expresar sino con representaciones metafóricas lo que la dialéctica conceptual desarrolla especulativamente. La filosofía de Hegel consiste propiamente en el problema de la relación de lo finito y lo infinito, algo escandaloso para la escolástica medieval, que no sólo rechaza el sentido recíproco de esa relación, sino que además acota un campo de verdades reveladas para la religión.

A pesar del intento de cierta teología por apropiarse a Hegel, interpretando la idea absoluta como Dios (el propio lenguaje de Hegel propicia a menudo esta interpretación, seguramente movido por el afán de no descolgarse demasiado claramente de la ortodoxia protestante de su época), es difícil sustraerse a la impresión de que Hegel siempre tiene en cuenta al hombre en la definición de lo absoluto. Él mismo señala que el «juicio especulativo» no puede presuponer un sujeto inalterable, por ejemplo «Dios», al cual se vayan luego aplicando y yuxtaponiendo una serie de cualidades o de atributos que irían así definiendo progresivamente su naturaleza[18]. Por el contrario, ese «modo de hablar», típico del lenguaje predicativo, es abstracto e infiel al movimiento especulativo de las cosas y del pensamiento que quiere estar a su altura. De modo que «Dios» no es ningún sujeto y sí más bien una manera de adjetivar ese proceso absoluto, que en la *Lógica* va recibiendo sucesivas definiciones, tales como «ser», «nada», «devenir», etc.: un proceso absoluto al que no es ajena la autoconciencia racional del hombre que ha realizado el camino de formación narrado por la *Fenomenología* y se ha elevado hasta el saber absoluto. En consecuencia, en Hegel se puede tanto hablar de Dios o de lo divino, como de la conciencia que el hombre universal alcanza de sí mismo, sin violentar decisivamente su pensamiento. Lo que sí es incompatible, en cambio, con su sistema es la idea de un Dios creador y transcendente al mundo.

18. *Ph. G., Werke* 3, pp. 27, 59 y 61; trad. Roces, pp. 18, 42 y 43.

En todo caso, lo distintivo de la filosofía es la «contemplación pensante de los objetos»[19] —interpretando aquí «pensante» como «conceptual»—, por más que pueda suponer de antemano una cierta familiaridad con ellos

> [...] porque la conciencia se hace en el tiempo *representaciones* de los objetos antes de hacerse *conceptos* de ellos, hasta el punto de que el espíritu *que piensa* solamente *a través* del representar y aplicándose *sobre* él avanza hacia el conocimiento que piensa y el concebir[20].

Este pensar según Hegel —que se aleja aquí de Kant— deviene un conocer, y en concreto un conocer concipiente.

Por otra parte, de acuerdo con Hegel, toda actividad y todo contenido de la conciencia humana (ya sea sentimiento, intuición, imagen, representación, etc.) *es* pensamiento —que es lo que define al hombre y lo diferencia del animal—, aunque no siempre se presente bajo la forma del pensamiento. En efecto, el pensamiento está en el fondo del sentimiento (y de la fe), como lo está tras la representación, a pesar de las palabras de la *Propedéutica filosófica* —que pudieran hacer creer lo contrario—, cuando Hegel, tras definir el pensamiento como unidad comprehensiva de la diversidad, agrega en la aclaración que sigue que el sentimiento significa una captación inmediata de lo diverso:

> Absolutamente hablando, el pensamiento es la captación y comprehensión de lo *múltiple en la unidad*. Lo múltiple como tal pertenece a la exterioridad en general, al sentimiento y a la intuición sensible.
>
> *Aclaración.* El pensamiento es lo que trae todo lo diverso a la unidad. Cuando piensa sobre las cosas, el espíritu las reduce a las formas simples, que son las determinaciones puras del espíritu. Lo múltiple es en principio exterior al pensamiento. En la medida en que captamos lo múltiple sensible, aún no pensamos; tan sólo el relacionar lo diverso es el pensamiento. Llamamos sentimiento o sensación a la captación inmediata de lo diverso[21].

Es decir: el pensamiento como tal se refiere a las mismas cosas que captan los sentidos, pero las considera en la relación que las une y distingue al mismo tiempo, situándose así por encima de cualquier

19. *Enz.* § 2, *Werke* 8, p. 41; trad. Valls, 100.
20. *Enz.* § 1, *Werke* 8, p. 41; trad. Valls, pp. 99-100.
21. *Logik für die Mittelklasse*, 1810-1811, § 2, *Werke* 4, p. 163.

punto de vista determinado sobre las cosas, y tratando de captar lo que éstas son en sí mismas.

Hegel no acepta, por lo tanto, la posición de Kant, que reduce la religión a razón práctica y, por consiguiente, a algo que es heterogéneo del conocimiento. Pero mucho menos le agrada la distinción entre pensamiento y sentimiento, tan cara a la época (Jacobi, Schleiermacher), pues no estaba dispuesto a aceptar que, así como la moralidad o el derecho provienen del pensamiento, la religión, en cambio, deba tener su origen en el sentimiento, concebido además éste como algo que se pretende radicalmente heterogéneo con respecto a aquél. Por el contrario, Hegel se inclina por una interpretación según la cual las «formas» del pensamiento deben entenderse como modos diferentes de verter en diversos estilos discursivos —y lingüísticos— una misma sustancia, que sólo el pensamiento conceptual —característico de la filosofía— sería capaz de captar en su verdad, mientras que las otras formas de pensamiento sólo la reflejarían alegórica o metafóricamente:

> Como sea que las determinaciones del sentimiento, de la intuición, del deseo, de la voluntad, etc., en tanto se es *consciente* de ellas, se pueden llamar *representaciones* sin más, resulta que se puede decir de manera general que la filosofía pone *pensamientos*, *categorías* o, más exactamente, *conceptos*, en el lugar de las representaciones. Las representaciones en general pueden ser vistas como *metáforas* de los pensamientos y de los conceptos[22].

Esta apelación a las metáforas la extenderá Nietzsche también a aquella forma de pensamiento que Hegel consideró arquetípica: el concepto. Se trataría de una metáfora que se ha olvidado que lo es[23], y que —como toda metáfora— carece de significado literal. Por el contrario, Hegel no sólo reconoce significado literal al concepto, sino que además hace de él la unidad privilegiada de significado, en relación con la cual cobran sentido las otras «formas» en que se presenta el pensamiento. Por eso, porque toda metáfora entraña la atribución de un sentido impropio o figurado a pensamientos que han sido transpuestos a otro plano distinto de aquel en que reciben su sentido original, parece sugerir aquí Hegel que el sentimiento reli-

22. *Enz.* § 3, nota, *Werke* 8, p. 44; trad. Valls, p. 103.

23. F. Nietzsche, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, en *Obras Completas* I, Aguilar, Madrid, 1932, p. 400.

gioso, o la fe, es un modo alegórico de expresar lo que la ciencia comprende mediante la confianza en la racionalidad del todo-real. El concepto, según esta interpretación, es la forma verdadera de aprehender la verdad, el modo absoluto de captar lo absoluto, y sólo en relación con él, y en la medida en que el concepto es su verdad, adquieren significado otros modos del pensamiento a los que ha recurrido la literatura filosófica tradicional.

En todo caso, el pensamiento, el *logos* en general (el lenguaje), empapa todo lo humano y es un único elemento, que subyace a la intuición, al sentimiento, al deseo, etc., y que —según Hegel— alcanza su forma verdadera en el concepto especulativo. Pero no parece muy afortunada la alusión a la metáfora, porque parece situar el tema en el terreno del lenguaje y de sus expresiones, cuando en realidad el mismo lenguaje en general —y también el hegeliano— adolece necesariamente de esa falta de fluidez que precisamente la dialéctica quiere romper. Las estructuras de la gramática imponen una fijación en la consideración de las cosas, que es un trasunto de la actitud con que el entendimiento (*Verstand*) clasifica lo real mediante categorías finitas o representaciones. Pero no hay más lenguaje que ese que establece identidades y diferencias fijas. Por eso, como mucho tiempo después escribirá Wittgenstein, la filosofía —es decir: el concepto, según Hegel— tiene que luchar permanentemente contra el embrujo que el lenguaje ejerce sobre la inteligencia. Aunque debe añadirse que la intención de Hegel es diametralmente opuesta a la del gran pensador austríaco, en cuyo silencio con que termina el *Tractatus* Hegel hubiera visto una posición antifilosófica, pues la filosofía puede definirse, siguiendo a Adorno, precisamente como «el esfuerzo por decir algo de eso acerca de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aun cuando la expresión, sin embargo, siempre identifique»[24].

El concepto especulativo de Hegel no es nunca reducible a una categoría gramatical, adelantándose así a la objeción nietzscheana que ve en los conceptos y en la razón en general una falsificación que hace violencia al curso de las cosas, fundada en las propias leyes gramaticales. Precisamente, el concepto especulativo trata de pensar la vida de las cosas, entregándose fielmente a su movimiento y evitando de ese modo incurrir en el vicio clásico de la abstracción. Pero Hegel no buscó en la intuición ni en la imagen poética

24. Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 134.

el medio de permanecer fiel al devenir, sino que apeló para ello a la razón dialéctica, que tiene que negar constantemente las identificaciones que el lenguaje —que siempre es predicativo— realiza. A esto precisamente se refiere con su noción de la «proposición especulativa»[25].

En las representaciones de la conciencia común se mezclan los pensamientos con materiales sensibles. El concepto pretende una depuración de éstos[26], y por eso la lógica o estudio del concepto quiere dejar de lado los temas de la sensibilidad. El gran problema consiste en saber si verdaderamente es posible un discurso racional que, sin ser abstracto, se sitúe en un plano en el que lo sensible no cuenta ya directamente. Conocemos la respuesta de Hegel: el concepto —o sea, la lógica— no trata de lo sensible, ni tampoco de abstracciones que se levanten sobre los datos sensibles, sino de lo absolutamente concreto, con respecto a lo cual —afirma contra toda tradición y contra la airada protesta de Nietzsche— precisamente los datos de los sentidos son abstracciones. Ahí radica —según Hegel— una diferencia fundamental entre el saber filosófico y el que caracteriza a la conciencia vulgar:

> En relación con nuestra conciencia común, la filosofía primeramente tendría que hacer evidente o, incluso, despertar *la necesidad de su modo propio de conocer*[27].

Esta tarea, que aquí meramente se anuncia, se desarrolla en la *Fenomenología*: es la tarea de conducir a la conciencia desde su modo de conocer vulgar al modo de conocer filosófico. No se trata, por lo tanto, solamente de oponer el concepto, o forma arquetípica del pensamiento, a otras formas o representaciones más o menos contaminadas de material sensible, sino de mostrar además el camino necesario que conduce desde éstas hasta aquél. No obstante ese progreso en la forma, que parece llevar aparejado un progreso en el contenido, Hegel nos dice:

> [...] el verdadero *contenido* de nuestra conciencia se *conserva* al traducirlo a la forma del pensamiento y del concepto, es más, se coloca bajo su propia luz[28].

25. Ph. G., *Werke* 3, p. 59; trad. Roces, p. 41.
26. *Enz.* § 3, nota, *Werke* 8, pp. 44-45; trad. Valls, pp. 103-104.
27. *Enz.* § 4, *Werke* 8, p. 45; trad. Valls, p. 104.
28. *Enz.* § 5, *Werke* 8, p. 46; trad. Valls, p. 104.

En realidad, para Hegel el contenido es siempre el espíritu, que en el terreno de la lógica se expresa como concepto. Sin embargo, es preciso esperar a éste, al concepto, para hallar un modo de pensar en que la reflexión culmine su ciclo completo. Pero la reflexión tiene en Hegel siempre un significado ontológico, que en muchos de sus textos no se hace patente. Por eso, sus palabras tienen a menudo un sentido más profundo del que aparece a primera vista, como, por ejemplo, cuando recuerda aquel «*viejo tópico* [...] que afirma que para experimentar lo *verdadero* de los datos y de los objetos, de los sentimientos, intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es preciso *reflexionar*. Y el reflexionar sirve en cualquier caso, por lo menos, para transformar en *pensamientos* los sentimientos, representaciones, etc.»[29].

La filosofía trata del mismo contenido que también ocupa a la conciencia vulgar, pero descubierto ahora en su verdad, lo cual quiere decir que la filosofía tiene que producir ese contenido a partir de su propia actividad racional, porque de otro modo se limitaría —como hace la conciencia vulgar— a traducir en imágenes los datos inmediatamente ofrecidos por la experiencia:

> [...] es igualmente importante que la filosofía sea consciente de que su contenido no es otro que el contenido hecho, producido originalmente en el reino del espíritu viviente, y que se produce a sí mismo como *mundo* exterior e interior de la conciencia; es decir: que su contenido es la *realidad efectiva*. Llamamos *experiencia* a la conciencia más próxima de este contenido[30].

La filosofía no trata de cosas raras, sino de lo efectivamente real (*wirklich*), de la realidad producida por el espíritu, elaborada por el hombre, ya sea por su trabajo transformador o, en todo caso, por su reflexión, que toma consciencia de la propia reflexión ontológica en la que el hombre está situado y actúa. No trata de la realidad bruta que ciega a la conciencia común, de aquello que es sólo lo real dado e inmediato (*reell*). Pero la realidad efectiva, objeto de la conciencia filosófica, producida por el espíritu, lo incluye todo: las costumbres, las instituciones, las guerras, y también la naturaleza, en la medida en que el hombre se la apropia mediante el conocimiento científico y el progreso técnico, y la somete a un orden —o desorden— hu-

29. *Ibid.*
30. *Enz.* § 6, *Werke* 8, p. 47; trad. Valls, p. 105.

mano. Ahora bien, todo es real-efectivo, mas no en cuanto fenómeno, pues si bien es cierto que la experiencia es la conciencia próxima de cualquiera de estos contenidos, una meditación profunda acerca de esa experiencia —que llegue a ser conciencia filosófica de la misma— debe distinguir enseguida entre lo fenoménico, efímero e insignificante, por un lado, y la realidad efectiva, por otro:

> [...] es necesario saber [...] que el simple ser-ahí es en parte *fenómeno* y solamente en parte es realidad efectiva. En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una existencia contingente no merece el enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que así como es, igualmente puede *no ser*[31].

Por lo tanto, el contenido es el mismo, pero la filosofía y el concepto lo reconducen a su verdadera forma, mientras que la conciencia común abstrae una forma inmediata, separándola así del contenido y de su inmanente movilidad. Hegel no piensa que haya diversas formas posibles e igualmente válidas de tratar un contenido, pues esto supondría aceptar la radical separación de forma y contenido. Por el contrario, la identidad dialéctica de forma y contenido significa que el movimiento inmanente de éste tiene en sí mismo la forma del concepto, que es la forma absoluta porque ha superado dialécticamente a todas las demás, las cuales pueden interpretarse entonces como abstracciones de aquélla o momentos de su devenir. A esto precisamente se refiere el pensador alemán en las últimas páginas de la *Ciencia de la lógica* que hablan del método absoluto. Hegel da a entender así que la consideración conceptual es el modo más elevado de ser consciente del mundo. Pero la filosofía, al mismo tiempo, debe ser conforme con la experiencia, y en ningún caso ceder a la tentación de huir hacia un ideal demasiado exquisito que tema el contacto con lo real, o de definir quimeras o telarañas mentales[32]. Su objeto, por el contrario, es reconciliar la razón autoconsciente con la realidad efectiva; ése es el sentido —nos recuerda Hegel— de las célebres proposiciones del Prefacio de la *Fi-*

31. *Enz.* § 6, nota, *Werke* 8, pp. 47-48; trad. Valls, pp. 106-107.
32. *Ibid.*

losofía del derecho: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional»[33], donde «real» (*wirklich*) tiene el significado profundo señalado antes, que se opone al del mero fenómeno contingente (*zufällig*). A este respecto hay que señalar aquí que esa reconciliación entre realidad y racionalidad, que Marx denunciará como falsa, no es en ningún caso la asunción inmediata de lo empírico que hace la conciencia vulgar.

§ 3. *Crítica de las ciencias empíricas y de su idea de la experiencia*

Esta crítica del comienzo por el saber vulgar la extiende Hegel a las ciencias empíricas, cuyo saber se ha definido desde la época moderna como «el conocimiento de la medida estable y de lo *universal* dentro del océano de las singularidades empíricas, y de lo *necesario*, de las *leyes* dentro del aparente desorden de la multitud infinita de lo contingente»[34], al cual por cierto se le ha dado el nombre de la filosofía (como ocurre, por ejemplo, con la «filosofía natural» de Newton, entre otras obras de la época). A esas disciplinas Hegel prefiere llamarlas ciencias empíricas, y no filosofía, debido al punto de partida que adoptan, que no es otro que el de la experiencia o —como dice Hegel— el de «la *propia* intuición y percepción de lo externo y lo interno»[35].

Hegel reconoce la importancia de las ciencias empíricas, inspiradas y promovidas por la razón moderna. En cierto sentido se aproximan a la filosofía, tanto por el valor filosófico de su punto de partida, que es la experiencia, como por su fin, que es —como ya señaló Kant— el conocimiento universal y necesario.

En cuanto a la experiencia, conviene recordar que la razón moderna le otorga un valor especial al definirse ésta a sí misma —de acuerdo con el capítulo V de la *Fenomenología*— como «la certeza de la conciencia de ser toda realidad»[36], recogiendo así el significado del idealismo moderno, que hace del mundo aquello que el yo experimenta en sus representaciones. En efecto, la razón se busca en la experiencia del mundo, cuya primera forma es la observación de la naturaleza. Por eso, esa razón —según nos dice la *Fenomenolo-*

33. *Ibid.*
34. *Enz.* § 7, *Werke* 8, p. 49; trad. Valls, p. 108.
35. *Ibid.*
36. *Ph. G.*, *Werke* 3, p. 179; trad. Roces, p. 144.

gía— es inicialmente razón observadora que cree encontrarse a sí misma de manera inmediata en las realidades objetivas del mundo natural. De ahí que la crítica hegeliana de esta forma de racionalidad —que incluye la crítica de las ciencias, tal como éstas aparecen en la época moderna—, al igual que la crítica del concepto de experiencia que la misma comporta, ponga de manifiesto cómo la razón observante llevada por esa lógica termina cosificándose (como ocurre, por ejemplo, en la «frenología» —disciplina que pretendía observar el psiquismo individual en un cráneo—), convirtiéndose así en una observación carente de concepto. De esa manera, la conciencia racional que se busca a sí misma en las cosas inmediatas sólo se encuentra en la negación de todas ellas, es decir, en su propia actividad como conciencia. En efecto, la *Fenomenología del espíritu* explica cómo, tras buscarse en las formas objetivas de la naturaleza, la razón descubre en ellas a la propia actividad consciente, a la subjetividad del yo, cuya acción práctica nos abre a otra dimensión distinta de la experiencia humana del mundo. Por eso, Hegel se ocupa a continuación de la autoconciencia racional del individuo que se realiza por sí misma en el reino de la ética, la moralidad, etc. Hemos pasado así del plano de la contemplación teórica al de la acción práctica, y en ese recorrido por la conciencia razonadora moderna nos muestra Hegel cómo el sentido de la experiencia llega a hacerse más ancho y profundo.

Por lo que hace al plano del conocimiento, las ciencias empíricas persiguen la teoría, el pensamiento de eso que está ahí, es decir, lo universal y necesario, y no se contentan con lo empírico sin más. Pero estos objetivos arrastran el lastre de su punto de partida por la experiencia sensorial, condición irreductible de la ciencia moderna, que sin embargo constituye un comienzo sin valor absoluto. Por el contrario, las llamadas «ciencias filosóficas» de que se ocupa la *Enciclopedia* presuponen el concepto especulativo previamente estudiado en la lógica, que sirve como fundamento de la experiencia que aquéllas analizan. En ese sentido, la lógica desempeña un papel similar al ejercido por la metafísica de Aristóteles, con la diferencia de que la circularidad del sistema filosófico de Hegel hace de su lógica igualmente un resultado de todo lo que le sigue. Precisamente la inmediatez del comienzo de las ciencias empíricas imposibilita a éstas ocuparse de objetos cuyo contenido es infinito (*Enciclopedia*, § 8), y además las condena irremisiblemente a un pensamiento que hace suposiciones y que, por lo tanto, carece de la forma de la necesidad (§ 9), interpretada en su sentido absoluto. Sólo el concep-

to, comienzo y sustancia del pensamiento especulativo, cumple estas condiciones.

Las categorías especulativas no son formas tomadas de las representaciones empíricas, aunque sí asumen el contenido de éstas y les confieren validez parcial, como momentos abstraídos y presentados inmediatamente a la conciencia sensible. La especulación, por lo tanto, no es una construcción que se levante sobre los datos sensibles y que —por ello mismo— se aleje de la realidad, como quiere la tradición empirista, sino que Hegel la entiende como el pensamiento que sigue y que precede a la experiencia buscando a ésta su integridad, fuera del cual la experiencia pierde su sentido científico.

Por otra parte, es verdad que la ciencia moderna encierra un profundo sentido humanista al presumir que la conciencia humana puede experimentar racionalmente todas las cosas, ya que su razón posee la certeza de ser toda realidad. Pero su concepto de experiencia no puede satisfacer a la filosofía porque —aparte de lo ya alegado— es demasiado restringido. También experimenta el hombre la libertad o el espíritu, aunque no se trate de una experiencia sensorial. En general, el ideal moderno de la razón, fiel al modelo matemático instaurado por Descartes y Galileo, pretende traducir toda experiencia en términos cuantitativos, lo cual supone un reduccionismo que impide abordar otras formas de la experiencia. La *Fenomenología*, como «ciencia de la experiencia de la conciencia», da cuenta de esas formas de experiencia que resultan inabordables para la ciencias empíricas.

Del mismo modo que el espíritu cuando siente e intuye tiene a lo sensible por objeto, y cuando es fantasía se da imágenes, y cuando es voluntad se da fines, etc., así también —sostiene Hegel— cuando es pensamiento se piensa a sí mismo. Porque en el conocimiento filosófico el pensamiento conceptual es la forma que conoce y el objeto conocido. Hegel añade[37] a esta tesis que en cuanto el pensamiento se toma a sí mismo como objeto incurre en contradicciones que no puede eludir, so pena de ignorar su naturaleza dialéctica.

Históricamente, la filosofía siempre se desarrolla a partir de la conciencia inmediata, de la experiencia sensorial, entendida como estímulo, gracias al cual el pensamiento se eleva necesariamente sobre la conciencia natural hasta negarla: las cosas no son tal como parecen ser. Por eso, encuentra primeramente su satisfacción en la idea

37. *Enz.* § 11, *Werke* 8, pp. 54-55; trad. Valls, p. 113.

de la esencia universal de los fenómenos. Desde los presocráticos, el pensamiento puro, excitado por la experiencia sensorial, se desarrolla hasta ponerse en contradicción con ella y dedicarse a su propia contemplación. Por su parte, las ciencias empíricas tampoco se quedan en lo inmediato, sino que elevan el contenido de su experiencia a necesidad pensándola y hallando las determinaciones universales, los géneros y las leyes, aunque sin abandonar nunca el terreno de los datos empíricos, aparentemente irreductibles. La sujeción a este comienzo impide a las ciencias experimentales realizar el ideal de necesidad que la filosofía alcanza —según Hegel— mediante el concepto especulativo. Pero Hegel reconoce que al mismo tiempo esas ciencias ayudan a la filosofía para que ésta salga de su ensimismamiento complacido, incitándola a ocuparse de lo sensible concreto, para hallarlo desde aquella necesidad ya conquistada, es decir: desde el pensamiento universal puro que se desarrolla a partir de sí mismo. Esta asunción de los contenidos empíricos por parte de la filosofía (o del concepto) les confiere la forma de lo que procede según la necesidad de la cosa misma o del pensamiento incondicionado, que es la forma de la libertad[38], mediante la cual el pensamiento supera lo que todavía hay de inmediatez y de ser dado en todo contenido empírico.

Puede parecer chocante que Hegel aluda al tema de la libertad en el marco de esta distinción entre ciencia empírica y filosofía. Y, sin embargo, es éste un asunto fundamental de la filosofía hegeliana: la libertad es para Hegel un atributo de la razón especulativa; sólo es libre quien piensa racionalmente, o, si se quiere, quien quiere racionalmente, dicho en términos de voluntad, sólo que ésta se concibe aquí determinada por la razón (en la cual finalmente queda superada la distinción entre teoría y práctica). En este sentido, Hegel lleva a sus últimas consecuencias el planteamiento de Kant y Fichte, proyecto cuya realización exigía rebasar la noción de un mundo entendido como obstáculo o no-yo. El mundo —natural o social—, con sus negaciones y conflictos, es el propio espíritu. En la medida en que la ciencia empírica delimita una parte del mismo y la convierte en punto de partida para el conocimiento, su posición necesariamente exige la distinción entre un sujeto y un objeto finitos, así como comenzar por lo dado, que de ese modo limita la espontaneidad del pensamiento. Por el contrario, para Hegel sólo es libre la

38. *Enz.* § 12, *Werke* 8, p. 56; trad. Valls, 114.

razón que no se ocupa de otra cosa fuera de sí misma, que descubre la mediación en todas las cosas; en otros términos: sólo hay libertad en la actividad racional (cuya forma es el concepto), que es sujeto y objeto, y cuya ocupación con lo finito no es nunca un comienzo absoluto, sino un reencuentro consigo misma.

Esta idea de la libertad como la actividad racional que se hace consciente en la filosofía le permite a Hegel hacer la crítica de la razón científico-positiva, que es una forma de racionalidad que se atiene a lo inmediatamente dado. En cierto modo, se hace eco aquí de una tendencia que recorre el pensamiento moderno y que halla una formulación emblemática en el principio del *verum factum* de Vico: «sólo se conoce lo que se hace», principio derivado de la razón cartesiana, basada por entero —en palabras de Whitehead— «en la implícita asunción de que la mente sólo puede conocer lo que ha producido y retiene en cierto sentido dentro de sí»[39], tesis que conduce a Descartes a la exaltación del conocimiento matemático y que Vico reinterpreta en el sentido de destacar ante todo el valor del conocimiento en el campo de la ciencia histórica. En todo caso, como ha señalado Hannah Arendt[40], en el mundo moderno se produce una inversión con respecto al ideal antiguo de la *vita contemplativa*, ya que en la modernidad, de acuerdo con el ideal de la *vita activa* (característica del *homo faber*, que experimenta y crea utensilios), «para conocer hay que hacer». Pero entonces el único modo de conocer la naturaleza consiste en rehacer sus procesos a través de experimentos diseñados y realizados por el hombre. El hombre, a partir de ahí, enfoca a la naturaleza desde el punto de vista de quien la creó. La naturaleza misma es historiada. Y Hegel quiere asumir este enfoque, evitando sin embargo otro planteamiento también presente en el pensamiento moderno desde Galileo, a saber: el de la «enajenación del mundo» para el hombre —dicho con H. Arendt[41]—: en efecto, para la mente moderna, en cuanto el conocimiento de la realidad se basa en la experimentación, la técnica y la razón matemática, se hace finalmente imposible elaborar un modelo o representación de la misma; ésta no sólo no es asequible a la observación sensible, sino que tampoco el entendimiento puede captarla en una imagen. Ahora bien, Hegel pretende resolver

39. A. N. Whitehead, *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964, p. 32.

40. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 314 s.

41. *Ibid.*, pp. 313-314.

esta supuesta dificultad mediante la crítica de la razón matemática y del pensamiento representativo, y mediante una idea de la razón que permita al hombre reencontrarse a sí mismo en su medio superando así aquella «enajenación del mundo» que genera el punto de vista moderno. A tal finalidad responde precisamente la noción del espíritu.

Por lo tanto, básicamente la filosofía coincide con la ciencia empírica al menos en que ambas arrancan de la experiencia, pero esta expresión debe matizarse, sin embargo, en el caso de la filosofía, porque ésta —a diferencia de lo que ocurre con la ciencia experimental— niega en un sentido más profundo la presunta inmediatez de los datos sensoriales, para tratar de mostrar cómo éstos ya están radicalmente mediados por el pensamiento. Nos recuerda Hegel en este punto que si bien inmediatez y mediación aparecen cómo momentos diferentes en la conciencia, ninguno de los dos puede faltar y están además inseparablemente vinculados. La filosofía —piensa Hegel— ofrece una explicación de la *empirie* superior a la de las ciencias positivas, porque suprime toda inmediatez y reconoce el poder universal de la mediación:

> Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que esto segundo sólo es en tanto se ha llegado a ello desde alguna otra cosa que le es opuesta[42].

Hegel problematiza la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, inamovible para la ciencia empírica. En realidad, su posición trata de superar esta dicotomía, que ya Leibniz consagró con su distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, y que el pensamiento kantiano absolutiza con su constante apelación a la materia fenoménica. Según Hegel, por el contrario, todo es mediato e inmediato: «de hecho el pensamiento es esencialmente la negación de una presencia inmediata»[43].

Pero esta actitud es incomprensible si no nos remontamos a la teoría de la razón especulativa —desarrollada en la lógica—, que ha asimilado y hecho suyas todas las experiencias posibles que la conciencia hace del mundo, y que la *Fenomenología del espíritu* ha analizado ya. Esa «totalización de la experiencia humana en el mun-

42. *Enz.* § 12, nota, *Werke* 8, p. 56; trad. Valls, p. 114.
43. *Enz.* § 12, nota, *Werke* 8, p. 57; trad. Valls, p. 115.

do»[44], realizada tras examinar y rebasar cuantas opiniones o suposiciones ha propuesto la conciencia que experimenta lo real, nos permite situarnos en la perspectiva del saber puro, es decir, en la óptica universal de un saber que conoce «en y para sí», que ya no está supeditado a un punto de vista relativo; es decir, un saber absoluto.

Ya Leibniz reconocía que la distinción entre razón y experiencia tiene un significado humano, porque en sí (él dice: para Dios) o absolutamente hablando, todas las verdades son racionales. La doctrina hegeliana del concepto especulativo supone, entre otras cosas, una crítica de la idea moderna de la experiencia, pues ni considera a ésta como un comienzo absoluto del saber, ni apela tampoco a un principio suprasensible o transcendente que la complete. Y significa de paso una crítica de las ciencias empíricas.

Pero la posición de Hegel tampoco pretende deducir lo empírico de la razón *a priori*, sino que simplemente niega el carácter absoluto de esa distinción. Su planteamiento debe enfocarse desde la perspectiva de la circularidad del saber, y más concretamente en el contexto de la relación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología del espíritu*. En todo caso, el afán principal de la filosofía consiste en rechazar todo presupuesto (incluida la experiencia) que se presente como radicalmente primero, o —lo que es lo mismo— en mostrar cómo todo comienzo puede entenderse igualmente como resultado. Y el hecho de que tenga que hacer alguna suposición subjetiva no contradice lo anterior si este proceder tiene sólo el significado de que hay que empezar por algún sitio, aun cuando dicho supuesto esté en sí mismo mediado y pueda ser considerado igualmente como un resultado:

> En cuanto al *comienzo* que la filosofía tiene que adoptar, parece que ella comienza con una suposición subjetiva, igual que las otras ciencias en general, a saber, con un objeto particular, y así como en los otros casos se toma al espacio, al número, etc., parece que aquí hay que tomar al *pensamiento* como objeto del pensar. Sólo que eso es precisamente el acto libre del pensar: el ponerse en la posición en la que es para sí y, con ello, él mismo *se engendra* y *da su objeto*. Más adelante, la posición que aparece así como *inmediata* debe convertirse en *resultado* en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado, en el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa. De este modo la filosofía se muestra como un círculo

44. R. Valls, *Del yo al nosotros*, Laia, Barcelona, 1971, p. 52.

> que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de manera que el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal[45].

Este texto fundamental aclara, por lo tanto, el sentido relativo que asigna Hegel al comienzo de la filosofía: sólo tiene el sentido de que *quien* reflexiona filosóficamente tiene que empezar de alguna manera, pero el saber filosófico en cuanto tal no tiene propiamente un comienzo, porque carece de presupuestos inmediatos o primeros principios.

Ahora bien, subsiste la pregunta acerca de *quién* es ese sujeto del saber filosófico, así como la cuestión sobre *quién* inicia el discurso fenomenológico y *quién* comienza a desarrollar el discurso lógico.

§ 4. *El saber fenomenológico*

La *Fenomenología del espíritu* es quizá la obra más compleja de Hegel y donde éste permanece más fiel al signo de su época, que desde Descartes considera obligado el comienzo por la conciencia. Sin embargo, ya en la misma *Fenomenología* esa fidelidad es sólo parcial, pues desde su inicio esta obra es también heredera de la tradición especulativa. En efecto, la conciencia natural ingenua que va recorriendo las diversas figuras fenomenológicas no constituye el único principio operativo, sino que aquélla va descubriendo en su avance, desde el comienzo, una especie de conciencia filosófica, con la que se establece un diálogo que sigue un sentido ascendente, pues todo el proceso consiste en un camino de formación de la conciencia vulgar, que mediante su autocrítica se eleva sobre sí misma y sobre cada uno de sus puntos de vista parciales u opiniones (*Meinungen*[46]) hasta llegar a ser saber absoluto o ciencia. Ésta no transciende el saber de las opiniones más que en el sentido de constituir el sistema comprendido de todas ellas.

45. *Enz.* § 17, *Werke* 8, pp. 62-63; trad. Valls, pp. 119-120.

46. Como se sabe, este vocablo tiene en alemán el sentido de lo que es un punto de vista unilateral (es decir: sólo una *opinión* carente de objetividad), pero también el significado que refleja la actitud subjetiva que posee una conciencia (que puede afirmar que esa opinión es suya, o *mía*).

Por otra parte, la *Fenomenología* no es sólo un fenomenismo o descripción de la experiencia finita. Hay en ella —como dice Hyppolite[47]— un «para nosotros», un lado que corresponde sólo a la filosofía especulativa y, precisamente como tal, es más que una teoría del conocimiento. Kant superaba el fenomenismo con su lógica transcendental, pero Hegel en su *Fenomenología* pretende igualmente ir más allá del criticismo kantiano y, en tal sentido, ofrece una teoría especulativa de la experiencia, que quiere captar la racionalidad que internamente sostiene a la experiencia humana. La conciencia inmediata, sin embargo, ignora esta racionalidad interna a la propia dialéctica en la que aquélla se rebasa o se niega constantemente a sí misma por ser su objeto desigual a su concepto. Pero si esta negación engendra un contenido y conduce a la conciencia a un proceso teleológico, ello sólo se puede entender aceptando que el «todo» es inmanente a la conciencia. Por lo tanto, el «para nosotros» o conciencia filosófica que dialoga en la *Fenomenología* con la conciencia natural existe para el lector o para quien —desde la perspectiva alcanzada al final de la obra— puede explicar el sentido teleológico de los pasos dados por la conciencia inmediata. Mas ésta lo desconoce y debe por sí misma rehacer todo el proceso, por mucho que luego llegue a ser consciente de que siempre estuvo transida por el espíritu.

Según Hegel, el comienzo cartesiano —y el de los filósofos que persisten en esta actitud— adolece de cierta inconsecuencia, pues la actividad del *cogito* y sus contenidos inmediatos, que —según se supone— debieran servir para fundar todo el sistema que le sigue, están en realidad radicalmente mediados por éste. El círculo vicioso, tantas veces denunciado en Descartes, parece, de este modo, inevitable: la norma de la claridad y distinción, que conduce a la demostración de la existencia de Dios, necesita de ésta para quedar a su vez avalada. Por su parte, Hegel se enfrenta a esta objeción asumiendo desde el primer momento la dualidad inmanente a la conciencia (no reconocida por Descartes, aunque luego el sujeto de que nos habla no se comporte de hecho como un sujeto meramente empírico), o —lo que es lo mismo— reconociendo que su actividad encierra un doble movimiento: el que afirma determinado saber inmediato y el que escépticamente lo niega por no adecuarse nunca

47. J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel* [1946], Península, Barcelona, 1974, pp. 531 s.

al concepto de lo que dice saber. Esta dualidad atestigua la inmanencia del concepto especulativo a la conciencia desde el primer momento. El llamado método de superación inmanente, empleado constantemente por Hegel para criticar a otros pensadores, se sitúa en esta perspectiva, mediante la cual asume, por ejemplo, el principio cartesiano para mostrar a partir de él su insuficiencia o la necesidad de transcenderlo.

Desde el primer momento, pues, el concepto actúa como un poder inmanente sobre la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, etc., porque el objeto no coincide con su concepto y esta inadecuación impulsa constantemente a la conciencia hacia nuevas figuras fenomenológicas. Como ocurre en el diálogo platónico, el movimiento ascendente desde los puntos de vista particulares que polemizan entre sí hacia la idea universal se ve complementado por otro movimiento descendente que lleva al concepto a expresarse en el sistema de aquellas posiciones unilaterales. Pero a diferencia de lo que ocurre en Platón, la dialéctica de la conciencia no se funda en la dialéctica transcendente de las ideas, pues el orden del concepto no pertenece a otro mundo distinto ni transcendente al de la experiencia de la conciencia. Y ello es así hasta el punto de que la mencionada circularidad entre *Ciencia de la lógica* y *Fenomenología del espíritu* se produce también en el interior mismo de ésta.

Dicho de otro modo, ese doble movimiento resulta de la distinción entre un saber verdadero (que Hegel también llama «ciencia libre» o «saber puro»; en definitiva, el saber del concepto) y un saber que se manifiesta a la conciencia natural, cuyo camino es precisamente la reconstrucción de aquel saber absoluto. El relato, sin embargo, se realiza desde la óptica de la conciencia natural, que no se comprende a sí misma y se ve de ese modo impulsada a transcenderse en busca del concepto de lo que cree saber. Esa desigualdad del objeto de la conciencia con su concepto es la inquietud que promueve el avance de la conciencia:

> [...] debemos abordar aquí la exposición del saber que se manifiesta.
>
> Ahora bien, puesto que esta exposición tiene por objeto solamente el saber que se manifiesta, no parece constituir ella misma la ciencia libre que se mueve bajo la forma que le es propia, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depu-

> rándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es[48].

La «ciencia libre» es la lógica, especialmente tal como ésta se reinterpreta en la «Doctrina del concepto». La «forma que le es propia» es el concepto especulativo. Por su parte, lo que hace la conciencia natural (que no es libre, pues es prisionera de un punto de vista unilateral) es experimentar el mundo bajo diversas representaciones, que luego supera tras mostrar su inadecuación a la verdad, o —inversamente— abandonar una supuesta verdad tras descubrir que su saber ya la ha transcendido.

Por lo tanto, lo dicho anteriormente respecto a la indiferencia del comienzo adoptado tiene que matizarse ahora, puesto que no es lo mismo el comienzo del saber en cuanto tal que el comienzo del saber tal y como se manifiesta. Es la diferencia que existe entre lo que es el concepto y lo que es la búsqueda del mismo por parte de la conciencia natural.

Por otra parte, el saber fenomenológico tiene un carácter progresivo:

> La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia circunstanciada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia[49].

Ese camino ha sido caracterizado antes como un proceso de depuración, en el que la conciencia transciende su propia unilateralidad (sujeta siempre a los principios propios de una perspectiva particular), hasta conquistar la universalidad del saber. No se trata de un proceso de abstracción —pues lo universal no se separa de lo sensible—, sino de la totalización de los modos en que la conciencia experimenta el mundo. El resultado es un saber universal pero concreto, porque ha asimilado las suposiciones de la conciencia natural:

> La *totalidad* de las formas de la conciencia no real se alcanzará a través de la necesidad del proceso y de la cohesión mismas[50].

48. *Ph. G., Werke* 3, p. 72; trad. Roces, p. 54.
49. *Ibid.*
50. *Ph. G., Werke* 3, p. 73; trad. Roces, p. 55.

Y en otro lugar escribe Hegel:

> En mi *Fenomenología del espíritu*, que por este motivo en su primera edición fue rotulada como primera parte del sistema de la ciencia, se adoptó el camino de empezar por el primer y más simple fenómeno del espíritu, *la conciencia inmediata*, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra por este proceso[51].

Ahora bien, tanto las figuras del mundo (del objeto) como las de la conciencia (del sujeto) constituyen configuraciones del espíritu, que significa la unidad ontológica de sujeto y objeto. El espíritu está presente desde el comienzo, aunque no lo advierta la conciencia natural, absorta de momento en el sentido inmediato de su propia experiencia, cuyo desarrollo, sin embargo, le descubre que el objeto que creía encontrar ha sido puesto en realidad por ella misma, y que, por lo tanto, su movimiento forma parte de la dialéctica de la autoconciencia: es la conciencia la que se encuentra a sí misma cuando busca su objeto.

De este modo, Hegel puede alcanzar al mismo tiempo varios objetivos. Por un lado, el tránsito a la autoconciencia significa de hecho que no hay nada, ni sujeto ni objeto, fuera del ámbito de la conciencia. Inicialmente ésta experimenta a su objeto como algo que la transciende y que no acaba de asimilar totalmente, pues los cambios en la actitud de la conciencia se ven acompañados por cambios en su objeto, que permanece siempre más allá de su alcance. Posteriormente, esta dialéctica entre la conciencia y su objeto se traslada al interior mismo de la conciencia, que se experimenta a sí misma y se encuentra así desdoblada, de modo que es una autoconciencia enfrentada a otra autoconciencia. Éste es un momento muy importante y a la vez complejo por las diversas significaciones que encierra[52]. Implica que la conciencia se buscaba a sí misma sin saberlo, pero también que la experiencia que hace consiste en verse a sí misma como algo ajeno, es decir, en comprenderse como objeto y no sólo como sujeto. La autoconciencia se desdobla, porque de manera inmediata es tanto sujeto que hace la experiencia de sí como objeto

51. *Enz.* § 25, nota, *Werke* 8, pp. 91-92; trad. Valls, p. 132.

52. Es célebre la interpretación que hace de este pasaje Alexander Kojève en su obra ya citada, interpretación que aparece en el primero de los volúmenes de la versión en español de dicha obra, titulado *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires.

para un sujeto. Por eso, a este avance en el terreno gnoseológico le atribuye Hegel también otro significado, a saber, el de constituir el momento inaugural de la vida social y, por ende, de la vida humana propiamente dicha. Lo que Hegel nos dice a su manera es que el hombre es una conciencia cuyo estar frente al mundo (al que conoce y en el que actúa) necesariamente se revela como un estar frente a sí mismo, lo cual a su vez es impensable sin la relación con los otros hombres. Por lo tanto, el carácter humano de la conciencia (o el espíritu, según diría Hegel) está presente desde su primera figura, aunque de manera *abstracta*, y el desarrollo ulterior no hace sino pensar *concretamente* el significado íntegro de aquella experiencia.

En el proceso posterior de lucha por el reconocimiento entre las autoconciencias, éstas (es decir: la conciencia humana en general que avanza en su camino de formación) se descubren formando parte de una conciencia común y única (que tiene, por tanto, el carácter de la comunidad): una autoconciencia espiritual, bajo cuyo impulso cae toda subjetividad y toda objetividad en que aquélla se enajena. Esta posición de Hegel, sin embargo, se presta a una crítica fundamental. Porque —como señala Adorno— supone la voluntad del sujeto de saltar sobre su propia sombra y que ello es además posible: es decir, el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto[53]. Y la objetividad (que no se reduce —como en Kant— a las condiciones transcendentales del sujeto), que una y otra vez transciende a la conciencia, termina finalmente por revelarse como inmanente a ésta. La conciencia es el modelo que sirve para articular la ontología hegeliana. Y sobre este antropomorfismo de base se construye una concepción que interpreta el ser como concepto y, en definitiva, hace de lo real algo conmensurable con la razón conceptual porque no se diferencia de ésta.

Hegel puede, sin embargo, criticar el subjetivismo de Kant y de Fichte porque, a diferencia de lo que se plantea en éstos, el espíritu supera la dicotomía de sujeto y objeto. En efecto, así como el romántico yo fichteano no alcanza jamás la reconciliación con su mundo, porque es en su raíz diferente a él, la conciencia inmediata con que se inicia la *Fenomenología* ya encierra, por el contrario, la identidad diferenciada de sujeto y objeto (aunque ella no lo sepa aún), es decir: contiene o es el espíritu que se enajena en aquella forma de conciencia ingenua enfrentada a su mundo. Como Schel-

53. Th. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 28 s.

ling, sostiene Hegel que el saber de la identidad (de sujeto y objeto) es lo primero y lo que constituye la base de todo verdadero saber filosófico.

Por otra parte, este planteamiento le permite a Hegel definir lo absoluto como saber, de acuerdo con una actitud típicamente moderna. Lo absoluto no está por encima de todo saber, sino que es saber absoluto, como muestra el camino de la *Fenomenología*. De esta manera, el saber adquiere una nueva dignidad, porque el conocimiento tiene un alcance ontológico, como ya había dicho en sus primeros escritos de Jena[54]. En definitiva, según su definición más elevada, el espíritu es la razón que se sabe a sí misma.

Pero la importancia de la *Fenomenología* reside, entre otras cosas, en el reconocimiento de que el saber absoluto no es independiente de la experiencia hecha por el hombre. Y en cuanto a ese tipo de hombre que es el filósofo, no debe ser —como dice Hyppolite[55]— más que el espectador de aquella experiencia, pues la medida o pauta de que se sirve la conciencia no radica fuera de ella, en un saber filosófico que todavía le es extraño; por el contrario, la medida radica en la conciencia misma, en la desigualdad de su saber con su concepto. Hegel lo dice claramente:

> Debe decirse, por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* [...] Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido —que es el espíritu— sea *en sí* sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, el *espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer —la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*. Este movimiento es el círculo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final[56].

Este importante texto es incompatible, por cierto, con todas esas interpretaciones que identifican sin más el absoluto hegeliano con la idea cristiana de Dios. No hay saber que no sea experimentado por una conciencia como la del hombre, por mucho que el significado último de su experiencia escape a la capacidad de comprensión del

54. *Vid.* cap. 1, § 7.
55. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 23.
56. *Ph. G.*, *Werke* 3, p. 585; trad. Roces, pp. 468-469.

hombre históricamente dado. Según esto, toda experiencia tiene un significado inmediato, que capta la conciencia natural, y un significado último que desvela todas las claves de aquélla y que sólo es asequible a un saber absoluto. Hegel piensa que la formulación de ese saber absoluto no puede llevarse a cabo sin haber totalizado antes la serie completa de los modos del saber finito que recorre la conciencia natural de los hombres en el tiempo, aunque también mantiene que ese recorrido está internamente estructurado, sostenido y guiado por la lógica intemporal del concepto. Y esta lógica intemporal es una idea que Hegel recupera del antiguo pensamiento griego. Pero lo hace recogiendo también la herencia filosófica moderna, de manera que, a diferencia del *logos* platónico, la lógica o el concepto especulativo de Hegel sólo se comprende como algo intemporal en cuanto resumen de todo tiempo (el concepto pertenece a todo tiempo y a ninguno en concreto), ya que nada sería fuera de éste: el concepto es el resumen e hipóstasis de todo tiempo comprendido, pero no es nada independiente del tiempo.

Por su parte, Heidegger ha expresado esta presencia de lo absoluto en la conciencia inmediata diciendo, en su peculiar estilo, que lo que le interesa a Hegel al principio de la *Fenomenología* es «señalar lo absoluto en su parusía en nosotros. De esta suerte se nos indica propiamente la relación con lo absoluto en la cual ya estamos»[57]. Tras afirmar que, para Hegel, la filosofía es «el real conocer de lo que en verdad es» y lo absoluto es el espíritu (cuya esencia descansa en la conciencia de sí mismo), es decir, «lo presente en sí mismo en la certidumbre del absoluto saberse», añade Heidegger interpretando a Hegel que «lo absoluto está ya en sí para sí en nosotros y quiere estar en nosotros. Este estar-en-nosotros [...] es en sí ya el modo como la luz de la verdad, lo absoluto, nos ilumina [...]»[58]. Y así como antes de Hegel se consideraba que la verdad era la coincidencia de la representación con lo existente, en cuanto carácter del representar, ahora la verdad (interpretada como autocertidumbre) «es el representar mismo, en cuanto se entrega y se asegura de su representación [...] El saber se desprende de la relación con los objetos»[59]. Es decir: la culminación del idealismo moderno, llevada a cabo por Hegel, hace de la verdad algo inmanente a la conciencia,

57. M. Heidegger, «El concepto hegeliano de la experiencia», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 113.

58. *Ibid.*, pp. 111 s.

59. *Ibid.*, p. 116.

lo cual es posible —según esta interpretación— porque desde el primer momento la experiencia de la conciencia es una parusía de la verdad. Heidegger dice metafóricamente que la luz de la verdad, lo absoluto, nos ilumina, y la conciencia representa el rayo de luz[60]. Esto tiene el doble sentido de que, por un lado, la exposición de la ciencia se produce como fenómeno, pero también —y más esencialmente— que la verdad se comprende como concepto que aparece, como saber aparente en su aparecer. De tal modo que la tarea de la *Fenomenología* es la «exposición absoluta del saber aparente [...], la deliberada comprensión de la no-verdad del saber que aparece [...]»[61]. Aunque el saber absoluto sólo se alcanza al final del camino de la conciencia, ese camino es también un saber (*Bewusstsein* significa «ser sabido») y sigue un proceder absoluto y necesario.

Heidegger, por lo tanto, sostiene que la conciencia que recorre el camino fenomenológico «no es sólo la conciencia natural ni sólo la real. Tampoco es la mera amalgama de ambas. La conciencia misma es la unidad originaria de ambas [...] La conciencia natural no sólo no se entera del concepto, aunque ya lo es siempre, sino que se imagina poder salir del paso sin él, mientras que, en verdad, el dominio de cada momento de lo existente, en que se detiene la conciencia natural, [...] únicamente a base de él determina qué es la conciencia misma»[62]. La inquietud que la caracteriza «es la voluntad de lo absoluto que en su absolutez quiere estar en sí y para sí en nosotros [...] De esta suerte, la conciencia se encuentra a sí misma en el concepto»[63].

Heidegger (para quien desde antiguo «ser» significa «estar presente») parte del supuesto de que «la filosofía contempla lo presente en su presencia»[64] y que el modo como está presente la conciencia es el aparecer (la conciencia representa lo aparente en su aparecer, investiga el saber en su verdad, examina y mide aquél por ésta). A partir de ahí, interpreta que con el término «experiencia» Hegel se refiere al ser de lo existente, designa lo aparente como aparente[65]: «La experiencia es la conversación entre la conciencia natural y el saber

60. *Ibid.*, pp. 112-113.
61. *Ibid.*, p. 129.
62. *Ibid.*, pp. 134-135.
63. *Ibid.*, pp. 136-137.
64. *Ibid.*, p. 111.
65. *Ibid.*, p. 151.

absoluto»[66]. El concepto absoluto, por su parte, «es la conciencia en su verdad consumada»[67].

La interpretación de Heidegger es interesante, y en particular su empeño por mostrar que la conciencia es «la tierra» de la metafísica moderna, de la cual Hegel representa la última palabra. Pero, sin embargo, parece estar condicionado por su propia metafísica, que le lleva a hacer del ser —y también del ser de la conciencia— algo incondicionado. Como ha señalado Adorno, en clara alusión crítica a Heidegger, «nada se sabe que no esté en la experiencia, luego tampoco aquel ser en el que la ontología existencial malcoloca el fundamento de lo que es y es experimentado: en Hegel, el ser y el fundamento son "determinaciones reflexivas", categorías inseparables del sujeto, como en Kant; y la suposición de la experiencia como un modo del ser, como algo presubjetivamente "acontecido" o "despejado" es, simplemente, incompatible con la forma en que Hegel aprehende la experiencia —como "movimiento dialéctico que la conciencia efectúa en sí misma, tanto en su saber como en su objeto" [...]»[68].

Parece que el problema fundamental a la hora de interpretar la *Fenomenología* estriba en determinar qué tipo de presencia tiene el concepto en la experiencia de la conciencia natural que, precisamente, se encamina hacia él. Según Hegel, está presente en ella como algo potencial, ya que la distinción entre el saber y su verdad es «la oposición interna del concepto», oposición que desaparece en el saber absoluto. Pero la conciencia misma no es sino esa oposición interna del concepto entre el saber y el ser, entre el para sí y el en sí, entre el sujeto y el objeto del conocimento. Su dialéctica constituye la *Fenomenología*. La experiencia —como dice Hyppolite[69]— es el movimiento del espíritu para rebasar esa diferencia. La superación misma, sin embargo, la realiza la conciencia en el movimiento de autocrítica que la lleva siempre más allá de sí misma. A esto se refiere Hegel cuando habla de la escisión de la conciencia, que se hace especialmente dramática en ciertos momentos, como en la figura de la conciencia desgraciada. Ahora bien, aunque sólo a lo largo del proceso se muestra que el objeto del saber (y también su sujeto) no era sino la sustancia espiritual, en sí misma (o «para nosotros»), la con-

66. *Ibid.*, p. 168.
67. *Ibid.*, p. 154.
68. Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 78.
69. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 523.

ciencia natural es desde el primer momento el devenir teleológico del espíritu. Pero ¿cómo puede éste actuar antes de ser? Ante este problema hay dos salidas clásicas: una es suponer que el espíritu (y el concepto, por lo tanto) es efectivo desde el comienzo y está en él presente en acto, con lo que el proceso fenomenológico se reduce a una progresiva revelación del saber absoluto a la conciencia; la otra posibilidad es aceptar que el protagonista real es la conciencia natural, que progresivamente se realiza como conciencia espiritual al reconstruir retrospectivamente su propio camino de formación. La primera interpretación alienta una visión teológica; la segunda parece conducir a la posición de Marx.

Pero Hegel, en realidad, no se decanta con claridad por ninguna de estas dos interpretaciones, y precisamente esta ambigüedad está en la base de las polémicas de sus herederos. Por un lado, Hegel señala que el saber fenoménico es el saber progresivo que lo absoluto tiene de sí y que es el espíritu quien se conoce a sí mismo en el universo, pero también ha dicho que la conciencia es la única medida de su propio progreso y que nada se sabe que no esté en la experiencia. Hyppolite reconoce que todas las objeciones que se han hecho al sistema hegeliano tienen que ver precisamente con ese paso de lo implícito a lo explícito, de la potencia al acto, y ese planteamiento constante de un «problema ya resuelto»[70]. Y, así, se acusará a la *Fenomenología* o a la *Ciencia de la lógica* de suponer al principio lo que sólo se ha demostrado realmente al final. Pero con ello se está juzgando, en realidad, el modo mismo del pensar hegeliano, su circularidad.

De esta circularidad, consustancial a la *Fenomenología* y al sistema en su conjunto, no puede hacerse superficialmente una objeción que descalifique sin más la filosofía de Hegel. Porque se trata justamente de su núcleo más original y constituye el sentido más profundo de su posible consistencia: esa circularidad es el trasunto de la mediación infinita que lleva a interpretar la sustancia como sujeto o «sí mismo» (*Selbst*), cuyo ser es un proceso de finalidad inmanente que se realiza en todas las cosas. Esa negatividad infinita se expresa en la fórmula según la cual el espíritu está consigo mismo en el ser de todas las cosas, sin ser independiente de ellas, pues consiste precisamente en el proceso a través del cual aquéllas se hacen reales. Esa interpretación del ser como finalidad inmanente es pre-

70. *Ibid.*, p. 532.

cisamente la razón por la cual en la *Ciencia de la lógica* el capítulo que precede a la «Doctrina del concepto» y que permite el tránsito a la «lógica subjetiva» sea el dedicado a la teleología.

§ 5. *El saber absoluto, la experiencia y el concepto*

En palabras de Hyppolite[71], en la última figura de la conciencia (el saber absoluto) el elemento de la existencia del espíritu ya no es el ser ahí de la conciencia, sino el concepto, la razón universal autoconsciente. En dicho elemento el espíritu se convierte en el pensamiento de sí mismo, en el *logos*. Este resultado es la identidad del sí mismo y el ser: el ser se piensa como sí mismo y éste como ser. Esta autoconciencia universal o pensamiento del sí mismo es al mismo tiempo el pensamiento de todas las cosas, por lo que el saber absoluto constituye una ontología. En efecto, el espíritu absoluto lo concibe Hegel como un saber de sí en el saber de cualquier ser otro. Y se define como saber porque la actividad de la sustancia o sujeto absoluto es algo así como el autoconocimiento cósmico, o —como ha señalado Bloch[72]— el cumplimiento del precepto socrático «conócete a ti mismo», que sería el rasgo más profundamente característico de la filosofía hegeliana. El concepto especulativo, por otra parte, constituye la forma de esta nueva ciencia o saber puro, que es, por cierto, el supuesto de la *Ciencia de la lógica*.

Es importante detenerse y reparar en el modo en que aparece la razón en la *Fenomenología*. Es la educación de la autoconciencia lo que le permite a ésta elevarse desde su condición particular exclusiva hasta la universalidad. Como dice Hyppolite[73], el yo que desea se transforma en yo pensante. En todo caso, la razón aparece tras la dialéctica de la autoconciencia, cuyo saber de sí se revela como saber del ser en cuanto tal. La razón significa, por lo tanto, la identidad de pensamiento y ser, o la síntesis dialéctica de la conciencia y de la autoconciencia, ya que es un saber del objeto como saber de sí, y a la inversa. O, como dice Hegel: «la razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad»[74], afirmación que expresa, por cierto, la esencia del idealismo. Es decir: toda realidad se interpreta como

71. *Ibid.*, p. 526.
72. E. Bloch, *op. cit.*, p. 36.
73. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 197.
74. *Ph. G., Werke* 3, p. 179; trad. Roces, p. 144.

conciencia, puesto que la realidad no es sino razón, y ésta, a su vez, no es sino autoconciencia universal.

Para ser precisos, hay que señalar que Hegel está pensando aquí en el concepto de razón que aparece en el idealismo kantiano, puesto que el yo que ha depurado su lado empírico inmediato ha devenido ahora yo universal, en el sentido del yo transcendental, cuyas categorías suponen la identidad de pensamiento y ser, pero de un modo finito o —como dice Hegel— inmediato. La crítica de las categorías del idealismo moderno, que mantienen su oposición insuperable respecto al mundo de los fenómenos, se desarrolla, en primer lugar —según ya hemos visto antes—, como crítica de la «razón observante», que es la forma de racionalidad científico-positiva que caracteriza a la concepción moderna de la naturaleza: crítica de aquella forma de conciencia que fija su objeto y pretende encontrar la racionalidad inmediatamente en él; es decir, del intento de la razón de encontrarse sin más en las cosas. Y, en segundo lugar, como crítica de la razón práctica subjetiva, o sea, del intento de la autoconciencia de encontrar la racionalidad en su propia actividad subjetiva que quiere desarrollarse al margen de las leyes objetivas del mundo. El desarrollo de esa crítica en la *Fenomenología* conduce finalmente hasta el yo que ha comprendido lo ilusorio de afirmarse racionalmente como sujeto meramente contemplador del orden natural, o como individuo activo fuera de la sociedad. Es decir, no sólo ha comprendido su inserción en el mundo, sino que al mismo tiempo ha superado su individualismo y alcanzado la universalidad concreta por medio de su relación con los otros. La conciencia es entonces racional y se define como razón espiritual (o saber absoluto). Pero esta identidad concreta de pensamiento y ser, de verdad (objetiva) y certeza (subjetiva), tiene un sentido humano, pues está definida por la humanidad autoconsciente. La razón no tiene otro fondo o fundamento más que la absolutización de la experiencia que la conciencia ha tenido con su mundo y consigo misma a través de su relación con otras conciencias. La originalidad de Hegel consiste en que —en palabras de Valls Plana[75]— el individuo no accede a este saber de manera solitaria o individualista, pues su educación científica es al mismo tiempo una educación social que busca la realización de la dimensión universal del hombre. De modo que, finalmente, la razón en la filosofía hegeliana corresponde al ideal realizado de la

75. R. Valls, *op. cit.*, 26.

autoconciencia humana que ha conquistado a través de un camino necesario la universalidad del saber (o sea, la cientificidad), mientras al mismo tiempo se ha hecho comunitaria. Todo individuo humano, en un sentido amplio, es un ser racional en cuanto dispone de la capacidad de pensar. Pero, en un sentido más restringido, sólo es verdaderamente racional el hombre que, habiendo asimilado todas las formas —y en toda su rica complejidad— de la experiencia humana del mundo a lo largo de toda la historia, ha llegado a ser auténticamente universal. Es decir: sólo puede ser racional en su relación con las cosas (Ciencia) y con los demás individuos (en auténtica comunidad) una conciencia que no corresponde a ningún individuo particular ni a ningún hombre existente históricamente, una conciencia por lo tanto que difícilmente puede ser considerada humana. Y, sin embargo y paradójicamente, Hegel habla profusamente de ella, e incluso desarrolla toda su obra desde la posición de quien está en posesión de semejante saber.

El concepto especulativo se presenta expresamente en la *Fenomenología*, por lo tanto, en el momento en que la autoconciencia humana y temporal se transciende a sí misma. Pero esta transcendencia no significa un salto que coloque lo absoluto fuera del hombre, sino más bien una transcendencia respecto a la unilateralidad o singularidad de la conciencia del hombre históricamente existente. La conquista del saber conceptual no entraña, por lo tanto, un salto del orden temporal hacia otro orden transcendente o eterno, entendido como el ámbito de las ideas ejemplares de Dios. Algunos autores, ciertamente, han hecho especial énfasis en el influjo ejercido sobre Hegel por el neoplatonismo[76], pero esto parece contradecir la intención principal de la *Fenomenología del espíritu*, que no culmina en un salto hacia la eternidad transcendente, ni mucho menos en un saber inefable de Dios en el sentido de la teología negativa. Por el contrario, lo absoluto, aunque concebido con una consistencia propia más allá de todo tiempo singular determinado, se define como un saber, y como un saber conceptual, de modo que es el discurso y el movimiento (y no la quietud mística) lo que constituye su esencia: el Concepto sólo es real en cuanto se despliega como naturaleza o como realidad histórica, y en la totalidad de ese despliegue. El problema estriba, sin embargo, en determinar qué sentido pueda tener hablar de una conciencia que se sitúa fuera de todo tiempo his-

76. Por ejemplo, Emerich Coreth en «Das absolute Wissen bei Hegel»: *Zeitschrift für katholische Theologie* (Wien) 105 (1983), pp. 393 s.

tórico concreto, y cuyo saber habría superado, por lo tanto, toda forma polémica de experiencia con el mundo y con las otras conciencias. Si se trata de la conciencia divina, habría que decir entonces que es más bien la conciencia de la humanidad divinizada, que se busca a sí misma en la historia. En todo caso lo divino es para Hegel el pensamiento conceptual, único sujeto (y objeto) del discurso del saber absoluto, cuya formulación corresponde a la conciencia del hombre que ha totalizado su proceso histórico de formación.

El hecho de que el capítulo sobre el saber absoluto suceda al largo capítulo acerca de la religión, y el reconocimiento de que la religión y la filosofía especulativa (el Concepto) tengan el mismo contenido y sólo difieran por su forma, corrobora precisamente esta interpretación. La conciencia religiosa está aún presa de la forma de la representación, de modo que encierra un dualismo en la creencia de que su objeto no es aún la propia autoconciencia. No ha asumido, por lo tanto, todas las consecuencias de la identidad de sujeto y objeto, no se ha elevado hasta la comprensión de lo otro como sí mismo. ¿No es acaso este tránsito una anticipación de lo que más tarde expresará sin ambages Feuerbach al señalar que la teología supone una conciencia alienada que el hombre tiene de sí? Otras ambigüedades del sistema hegeliano no restan valor a este paso esencial de la *Fenomenología*, que explica que el saber científico significa una superación necesaria de la imagen de lo absoluto como algo transcendente al hombre:

> Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí-mismo [...] es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el *saber conceptual* [...] El espíritu que *se manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la Ciencia*[77].

Según Hegel, el saber absoluto no supone una salida del orden del tiempo, sino una totalización del mismo, desde la cual se hace posible reinterpretar filosóficamente el sentido de todas las experiencias efectuadas en él, que en su momento la conciencia ingenua vivenciaba como algo contingente y caprichoso. Ese sentido no se agota en ninguno de los momentos temporales aislados, y, sólo bajo esa óptica, es supratemporal.

77. *Ph. G., Werke* 3, pp. 582-583; trad. Roces, pp. 466-467.

Valls Plana[78] se ha referido a este tema señalando que en la *Fenomenología* hablan siempre dos personajes: la conciencia protagonista del camino, con su miopía constitutiva, incapaz de comprenderse, pero con la exigencia de llegar a la plena comprensión de sí, y el «nosotros» (que según Valls es el personaje principal), poseedor del saber absoluto y capaz de interpretar las experiencias sucesivas de la conciencia. La presencia de este segundo personaje invalida, según esta versión, la interpretación de Hegel como un existencialista o un pre-existencialista, por mucho que se reconozca la dimensión real de aquel primer personaje. Como dice Valls, «el círculo de su filosofía empieza en la existencia y regresa hasta ella para recuperarla en su totalidad, perfectamente comprendida»[79]. Pero —añade— Hegel no pretende disolver el singular en el universal, ni dejarlo aislado y solitario, sino comprenderlo, para lo cual hay que atender a su inserción en la comunidad. Por lo tanto, es igualmente injustificado que se viera en Kierkegaard un «anti-Hegel»[80]. El diálogo entre esos dos personajes nos remite más bien, según esta interpretación, a la relación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología*, entre la dialéctica del concepto puro y la dialéctica «real» de la conciencia. Esta última tiene un carácter ascendente, pues avanza desde la sensibilidad hasta la conciencia humana perfectamente totalizada. Ahora bien, «si se toma esta dialéctica como absoluta y única, sin el sostén secreto que significa la dialéctica descendente del concepto que se encarna, resulta entonces que estamos situados de golpe en una visión puramente progresista del hombre y su historia. La realidad avanza por necesidad inmanente desde la materia hasta la conciencia humana total, eso es, social»[81]. Según Valls, este movimiento ascensional necesita de un movimiento previo de la «con-descendencia» divina que lo posibilite. La negación de este segundo movimiento por parte de Marx plantea el problema de inteligibilidad intrínseca del marxismo, ya que Marx, que detestaba lo que quedaba de religión en Hegel, «quiso desgajar la dialéctica histórico-real del sostén lógico que le prestaba en Hegel la dialéctica "eterna" de la idea, pero no quiso, seguramente, privarle de toda legalidad histórica, estrictamente inmanente a la realidad. De lo contrario el marxismo sería un puro empi-

78. R. Valls, *op. cit.*, pp. 18 s.
79. *Ibid.*, p. 25.
80. *Ibid.*, p. 23.
81. *Ibid.*, p. 18.

rismo»[82]. Aunque se rechace toda teología más o menos platónica (cosa que ya hace Hegel), la pregunta esencial la plantea Valls en el sentido de si es posible aceptar la dialéctica histórica sin aceptar la dialéctica lógica o metafísica subyacente, a lo cual él mismo responde que «la dialéctica "real", existencial o histórica de la *Fenomenología*, que encanta a la mentalidad de nuestro tiempo y que nos hace ver en ella una primera aparición del marxismo o del existencialismo, es perfectamente incomprensible sin la dialéctica subyacente del concepto». Y señala además que «el marxista debe preguntarse seriamente si su principio metodológico de interpretación de la Historia, el cual le permite reconocer un "sentido" y una "dirección" en el curso de los acontecimientos [...], no supone necesariamente una precomprensión totalizada del tiempo [...], y que en sí misma rebasa la temporalidad pura»[83].

Sin entrar en esta última cuestión referente al marxismo, que, por otra parte, nos obligaría a distinguir entre la posición clásica y algunas de sus variantes más recientes (piénsese, por ejemplo, y en relación al asunto discutido, en posiciones como la llamada «teoría crítica» de los frankfurtianos o en la de Bloch, donde difícilmente cabe hablar de una metafísica subyacente), pensamos que el pensamiento de Hegel, más allá del contenido explícito de sus afirmaciones, se desenvuelve en el sentido de una secularización que no sólo niega toda visión transcendente del hombre, sino que hace además innecesaria la apelación a toda forma de deidad. Otra cosa es que el propio Hegel estuviera dispuesto a aceptar todas las consecuencias de su posición. Pero lo cierto es que, ante este problema del sostén lógico-metafísico de la experiencia, Hegel apuntó hacia un camino singular: no es imprescindible entender la dialéctica lógica en que indudablemente se apoya la dialéctica histórico-real de la *Fenomenología* (aunque aquélla, a su vez, también se apoya en ésta) como un movimiento de «con-descendencia» divina, ni tampoco es necesario interpretar esos dos movimientos dialécticos (el lógico y el fenomenológico) como dos procesos reales en sí diferentes. La realidad para Hegel es sólo una, aunque se pueda abordar desde estas dos ópticas: la de la conciencia unilateral que experimenta el ser y la de la conciencia total que define y desarrolla el ser como concepto. Esta conciencia totalizadora no es transcendente a aquélla, ni pertenece a ninguna eternidad transtemporal: es más bien el sentido profundo e inmanente de la conciencia humana real, su finalidad intrínseca, cuya

82. *Ibid.*, p. 21.
83. *Ibid.*, pp. 106 y 22.

experiencia o reflexión se sostiene sobre la actividad especulativa de la razón, que es la manera como Hegel define el ser. Definición que, por cierto, no constituye en Hegel un punto de partida dogmático, sino que se justifica en su propio discurso, ya que —como muestra la *Lógica*— en cuanto enunciamos el pensamiento mismo del ser nos vemos envueltos y arrastrados por la actividad especulativa.

Por lo tanto, la conciencia humana no hace sino representarse fragmentariamente los momentos de un devenir que la filosofía especulativa expresa haciendo abstracción del tiempo, porque corresponde a un modo de conciencia (el saber absoluto) que lo ha totalizado y superado como tal. El saber absoluto es una proyección de la conciencia histórico-real y debe comprenderse a partir de la interpretación del ser como finalidad interna o sustancia que es sujeto, de tal manera que no es preciso postular una eternidad que confiera consistencia y sentido al tiempo, porque el concepto es el sentido del tiempo mismo:

> El *tiempo* es el *concepto* mismo que *es ahí* [...], el concepto solamente intuido. Al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma temporal, concibe la intuición y es intuición concebida y concipiente[84].

A diferencia de lo que piensa Nietzsche, el tiempo tiene un sentido para Hegel, pero no derivado de ninguna eternidad, sino concebido como la direccionalidad intrínseca a lo real, que apunta en todos sus momentos, y que —siendo un sentido penetrado por el *logos*— está ejemplarmente representado en la conciencia humana por ser ésta un ámbito de la realidad en que se hace patente la autorreflexión. La dialéctica especulativa del concepto reconstruye el proceso total de esa finalidad inmanente —el proceso de la racionalidad— a la que Hegel se refiere con expresiones tales como «mediación», «negatividad infinita» o «circularidad», o también cuando apela a la necesidad de comprender todo comienzo como resultado, o el ser mismo como retorno. Y el lugar de la especulación atemporal, el elemento en que ésta se desenvuelve, es el concepto o la actividad universal de engendrarse a sí mismo como otro —y a la inversa—, que tiene como modelo último a la autoconciencia humana. Por lo tanto, aquel sentido del tiempo, presentado como direccionalidad intrínseca a lo real, es en última instancia —y dicho sea contra la letra de la obra de Hegel—

84. *Ph. G., Werke* 3, p. 584; trad. Roces, p. 468.

el sentido que los hombres mismos prestan a su tiempo y proyectan más allá de éste hasta convertirlo en un carácter del ser.

En consecuencia, el planteamiento hegeliano, que ha sido caracterizado como panlogismo, podría igualmente comprenderse como un «antropologismo absoluto», en tanto su concepción especulativa se construye proyectando sobre el ser los procedimientos propios de la conciencia humana que quiere comprenderse en su relación con lo otro. Si Descartes señaló que es característico de la conciencia el tener la certeza de sí misma al ocuparse de cualquier otra cosa, y si Kant resaltó el poder de la conciencia de permanecer idéntica mientras acompaña a todas sus representaciones, Hegel, por su parte, se refiere a la conciencia que ha superado la diferencia que la separa de su objeto (es decir, a la conciencia absoluta en que coinciden certeza y verdad) con el nombre de «concepto», que es el ser que coincide consigo mismo en su ser-otro. Dicho en otros términos: ser es para él ser-(auto)consciente, donde se toma como modelo a la conciencia humana. Y el (ser) absoluto es el ser de la conciencia humana divinizada.

Tampoco parece necesario interpretar lo absoluto como la comunidad hombre-Dios[85], pues si se reconoce que ese supuesto Dios está sometido a la negatividad, al devenir y a la reflexión, sólo queda un nombre con la resonancia del cristianismo tradicional pero sin el significado que éste le prestaba. El Dios de Hegel queda así temporalizado, y aunque éste no extraiga todas las consecuencias de su actitud —y seguramente tampoco las deseara—, su filosofía propicia el ateísmo. El propio Hegel es probablemente inconsecuente sobre este particular cuando en la *Enciclopedia* aborda el tránsito del concepto puro de la *Lógica* a la *Filosofía de la naturaleza* tratando de conciliar externamente su pensamiento con la teología cristiana y la doctrina de la creación.

Como trasfondo de esta cuestión acerca de lo absoluto y el tiempo, se plantea el espinoso problema de la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. La *Fenomenología* explica el devenir del concepto desde la óptica de una reconstrucción racional (filosófica) de la historia de la conciencia humana. El hecho de que Hegel juzgara esa historia probablemente concluida es irrelevante en comparación con la grandeza de ese proyecto filosófico. Ahora bien, la *Ciencia de la lógica* trata también del devenir del concepto, pero lo hace de un modo diferente, pues no narra ya los mo-

85. R. Valls, *op. cit.*, p. 45.

mentos de la manifestación de la verdad a la conciencia —con su valor existencial, histórico, pero también especulativo—, sino que desarrolla el discurso de la verdad misma (pues, siendo concepto y no intuición, su exposición exige un desarrollo). En este sentido, se ha escrito que con el tránsito a la *Lógica* termina la filosofía y comienza la Ciencia. Sin embargo, esta introducción a la Ciencia es ella misma científica, lo que hace de la *Fenomenología del espíritu* una obra especialmente compleja debido a su aparente carácter aporético, como ha señalado Habermas[86].

Sobre este importante asunto, que afecta a la comprensión del conjunto del pensamiento hegeliano, hay que aceptar, por un lado, que el discurso fenomenológico tiene un lado especulativo que se va progresivamente manifestando y que se resume en un conjunto de «esencialidades puras» o categorías lógicas que soportan el movimiento que describe la *Fenomenología*. El problema es, de nuevo, el del estatus de esas «esencialidades puras» y su relación con la conciencia. Según M. Álvarez-Gómez[87], estas categorías lógicas son el soporte del desarrollo fenomenológico y lo preceden, pero en cambio —en otro sentido— la *Lógica* es el resultado de la *Fenomenología*, entendida ahora aquélla como *Ciencia de la lógica*, que estructura y sistematiza científicamente esas categorías, que, a su vez, como tales preexisten y posibilitan el movimiento de la conciencia. Por lo tanto, según esta posición, hay una lógica absoluta y no escrita que subyace a toda conciencia y a toda realidad. Pero para escribir el libro *Ciencia de la lógica* es preciso que la conciencia se eleve sobre sí para que en ella acaezca la revelación de aquella lógica.

Por su parte, y yendo más lejos, Fulda[88] ha defendido el estrecho paralelismo existente entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, sosteniendo que aquélla se desarrolla según un esquema definido por ésta: se trata —según él— de una lógica que está en la mente de Hegel por aquel entonces y que no coincide plenamente ni con la *Ló-*

86. Habermas dice, en efecto, que en Hegel parece renovarse la aporía aparente de un conocimiento antes del conocimiento, pues la *Fenomenología* debe ser ciencia antes de toda ciencia posible (*vid.* J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 29). El problema nos remite de nuevo al tema de la circularidad de la filosofía hegeliana y a la cuestión ya abordada acerca de si se trata o no de un círculo vicioso.

87. M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1978, p. 192.

88. H. F. Fulda, «Acerca de la lógica de la *Fenomenología* de 1807»: *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas) 18 (1984), pp. 102 s.

gica de Jena, ni con la de Núremberg, aunque existe incorporada a la *Fenomenología* como «la idea especulativa de una ciencia que se realiza en el elemento de la conciencia». Por eso critica a cuantos sostienen que la *Fenomenología*, tomada globalmente, por su riqueza y diversidad, sólo se puede entender desde un punto de vista histórico. Salvando las distancias interpretativas, en esta posición criticada por Fulda se encuentran, además de Haering —al que se refiere expresamente—, A. Kojève, J. Hyppolite y R. Valls Plana, entre otros.

La literatura sobre el tema es bastante amplia[89] y tiende a destacar la complementariedad de las dos grandes obras de Hegel. Quizá una manera adecuada de enfocar esta cuestión debería atenerse a las siguientes consideraciones generales:

a) Hay un elemento común a ambas obras, que caracteriza la forma de su desarrollo y les presta su presunto carácter científico, a saber: la necesidad que promueve tanto el discurso lógico como el fenomenológico.

b) Esa necesidad es el trasunto en ambos casos del propio devenir del concepto, aunque éste se haga presente de dos modos diversos: en la *Lógica* se trata del devenir del concepto desde sí y para sí, o —lo que es lo mismo— del pensamiento que se piensa a sí mismo, o también del *logos* que se desarrolla mediante una serie de momentos o categorías lógicas; en la *Fenomenología*, en cambio, se trata del devenir del concepto para la conciencia en que se manifiesta, y desde ella, la cual experimenta su objeto como lo aún no idéntico a su concepto. El saber es circular, de modo que esa introducción a la ciencia que es la *Fenomenología* tiene en sí misma un valor científico, en cuanto su discurso «participa» —aun sin saberlo todavía— de la cientificidad, definida por el concepto y expuesta como tal en la *Lógica*.

c) Esa doble dialéctica no entraña, sin embargo, una concepción dualista; o, al menos, la unidad es tan originaria como la dualidad.

89. Aparte de los ya citados, puede mencionarse también a Oward Ferrari («Hegel: rapport entre la *Phénomenologie de l'Esprit* et *Science de la Logique*»: *Philosophie* [Université de Toulouse-Le Mirail] XI [1985]), Eduardo Vásquez («Sobre la relación entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*»: *Revista Venezolana de Filosofía* [Caracas] 17 [1983]) y Rüdiger Bubner (*Zur Sache der Dialektik*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1980), que se inclinan claramente en favor de la tesis de una estrecha correspondencia entre las dos grandes obras de Hegel; y también a Michael Theunissen (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978), quien destaca, junto al elemento especulativo de la *Fenomenología*, el lado fenomenológico que subsiste en la *Ciencia de la lógica*, y en concreto en la «lógica objetiva».

De modo que a pesar de ciertas concesiones de Hegel a ciertas imágenes al uso (por ejemplo, la que se refiere a las categorías lógicas como los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo[90]), una misma y única realidad (el espíritu) se contempla desde el lado de su escisión en la conciencia, ceñida a una circunstancia histórico-social, por una parte, y desde el lado de su escisión como razón universal que hace abstracción del tiempo, por otra; aunque —según Hegel— dicha realidad única no existe separadamente de ese proceso dual en que se presenta. Y aunque ciertamente dicho espíritu no sea, sin más, el espíritu humano históricamente dado, puede comprenderse, sin embargo, como la proyección ideal de la autoconciencia real del hombre.

d) El paralelismo entre figuras lógicas y fenomenológicas, ensayado por varios autores[91], no explica por sí sólo la *Fenomenología* de 1807, que parece incomprensible si no se atiende a sus referencias históricas concretas.

e) Por último, parece razonable pensar que, en esta primera *Fenomenología del espíritu*, con la figura del saber absoluto no sólo hemos alcanzado el saber puro del concepto que Hegel desarrolla en la *Lógica*, sino que nos situamos en la cumbre de su sistema, más allá de la idea que se despliega en el elemento meramente lógico, la cual no es aún la razón que se sabe a sí misma. Con el saber absoluto Hegel parece situarse en la perspectiva más elevada, sobre la cual no volverá más que al abordar los tres silogismos finales de la *Enciclopedia*. Por eso, cuando se ocupa en la *Enciclopedia* de la *Fenomenología*, ésta termina con la razón, acortando considerablemente su gran obra de juventud.

§ 6. *¿Cuál debe ser el comienzo de la Ciencia?*

Hegel considera que la filosofía, debido a su circularidad, no tiene un comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, y que el inicio de su discurso sólo tiene el significado de que quien filosofa tiene que empezar de alguna manera, pues el saber filosófico en cuanto tal no tiene propiamente un comienzo, ya que carece de presupuestos inmediatos o de primeros principios. Esta dificultad del comien-

90. *W. L.*, *Werke* 5, p. 44; trad. Mondolfo, p. 47.
91. Por ejemplo, H. F. Fulda, *op. cit.*

zo no se explica sólo por la imposibilidad de hallar algún enunciado o sistema de enunciados que constituyan las premisas del discurso científico, sino que tiene al mismo tiempo un alcance ontológico:

> [...] nada *hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *no separadas* e *inseparables*, y aquella oposición se muestra sin valor[92].

El pensamiento que penetra el curso de las cosas no puede ignorar esa realidad básica. Y sin embargo, esa idea sobre la aparente relatividad del comienzo de la Ciencia debe matizarse ahora. Pues el hecho de que el comienzo sólo tenga una relación con el sujeto —en cuanto éste quiere decidirse a filosofar—, pero no con la Ciencia misma, debe interpretarse ahora en conexión con el hecho de que la Ciencia sólo es posible para el sujeto que se ha elevado hasta la conciencia absoluta. Y si bien es cierto que semejante sujeto es inmanente al comienzo fenomenológico, no lo es menos que dicha presencia sólo se hace enteramente patente cuando la conciencia alcanza la última figura de su saber y reinterpreta desde ella el camino recorrido anteriormente.

El sujeto que inicia el discurso en la *Lógica* es, sin embargo, desde el primer momento una conciencia universal que ha superado la dicotomía respecto a su objeto y se desenvuelve, por lo tanto, en el plano del saber puro:

> En este sentido la lógica presupone la ciencia del espíritu fenoménico [...] En esta ciencia del espíritu fenoménico se parte de la conciencia empírica, *sensible*; y ésta es el auténtico saber *inmediato* [...] En aquella exposición la conciencia inmediata constituye aún lo primero y lo inmediato de la ciencia, y por tanto la presuposición; pero en la lógica la presuposición consiste en lo que en aquella consideración se mostró como el resultado, esto es, la idea como saber puro. La *lógica es la ciencia pura*, es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo[93].

Aparentemente resulta paradójico que se hable ahora de un saber inmediato cuando antes se ha dicho que todo es mediato-inme-

92. *W. L., Werke 5*, p. 66; trad. Mondolfo, p. 64.
93. *W. L., Werke 5*, p. 67; trad. Mondolfo, pp. 64-65.

diato, o que se hable de que lo uno presupone y es resultado de lo otro, cuando igualmente esa presuposición se produce en sentido contrario. Este lenguaje torturado no es ajeno a la dificultad que Hegel trata de expresar, la cual es difícilmente enunciable porque el lenguaje tiende siempre a ser predicativo. En realidad, Hegel aclara que el comienzo lógico es mediato en el sentido de que el saber puro es la última y absoluta verdad de la conciencia, pero —en otro sentido— es inmediato porque, situándose en el plano ya alcanzado del pensamiento libre, deja a un lado «todas las reflexiones y todas las opiniones que se pueda tener», y sólo acepta «lo que está presente»[94]. En la medida en que ya no se trata de lo que se hace presente a la conciencia que se distingue de su objeto, sino que es más bien una presencia donde no hay dualidad sujeto-objeto, su unidad inmediata se nos presenta como lo indistinto, como ser inmediato. El desarrollo lógico mostrará, a partir de aquí, sin embargo, cómo a pesar de la apariencia inicial ese ser del comienzo está infinitamente mediado; es decir, la lógica pretende concebir el ser, lo cual desencadena un proceso del pensamiento —que no es sino el mismo proceso del ser que se piensa—, como resultado del cual el ser es rebasado como contenido del pensar. Por eso, cuando en la *Enciclopedia* resume Hegel el largo camino ya recorrido en la *Ciencia de la lógica*, puede afirmar:

> El ser es el concepto sólo *en sí*[95].

Ahora bien, el discurso lógico ¿es acaso un saber? En cierto modo ya no puede serlo, pues todo saber entraña necesariamente una dualidad de sujeto y objeto, que aquí ha sido superada. Sin embargo, se puede aceptar igualmente que es un saber (un saber absoluto), con tal que se reconozca que no tiene otro objeto fuera de sí mismo. Se trata de la versión secularizada de aquella vieja doctrina teológica según la cual la actividad divina consiste en pensarse a sí mismo, doctrina que ya aparece con Aristóteles y que Hegel ahora interpreta de manera más consecuente al proclamar que el pensamiento del ser (o el saber acerca del mismo) no difiere del ser del pensamiento: la lógica es ontología. Ahora bien, si ser es saberse, el modelo último es siempre para Hegel el del saber (o el ser) de la conciencia del hombre, cuya actividad resulta de este modo divinizada.

94. *W. L.*, *Werke* 5, p. 68; trad. Mondolfo, p. 65.
95. *Enz.* § 84, *Werke* 8, p. 181; trad. Valls, p. 186.

En cierto modo, Hegel asume y realiza el proyecto kantiano de construir una metafísica, entendida como sistema del saber puro, pero lo hace a base de superar el carácter finito que Kant asignaba a dicho saber, eternamente entrentado al fenómeno. Para Hegel el contenido del saber puro es, en primer lugar, el ser, y luego otras categorías entre las cuales hallamos las kantianas (aunque reordenadas), pero no como determinación en general del sujeto (o —lo que para Kant es lo mismo— del objeto en general, tal como necesariamente lo piensa el sujeto), cuyas formas se aplican a un contenido empírico extrínseco. Por el contrario, el ser que hallamos al comienzo de la *Lógica* es una definición de lo absoluto, de la unidad de sujeto y objeto.

Sin embargo, y pese a que esa unidad está ya sentada desde el comienzo, Hegel seguirá distinguiendo a lo largo de la obra entre la subjetividad y la objetividad, términos que además dan título a diversas secciones de la «Doctrina del concepto». E incluso llama a esta última «lógica subjetiva», distinguiéndola de las dos divisiones anteriores, que engloba bajo el título de «lógica objetiva». De este modo, el lector de la *Ciencia de la lógica* no puede en ocasiones evitar la impresión de encontrarse en la paradójica situación de quien descubre una y otra vez cómo se le hurta aquello que creía haber alcanzado. Sin embargo, la paradoja se resuelve cuando se interpreta el ser puro como la unidad inmediata de sujeto y objeto, inmediatez aparente a partir de la cual se irán progresivamente revelando mediaciones, cada una de las cuales se constituye como una nueva inmediatez. Pero ese progreso no significa un antes y un después temporal, ya que desde siempre el ser es ya concepto, lo inmediato es mediato y el objeto es sujeto. Ésta es, al menos, la posición de Hegel, frente a la cual, no obstante, persiste un problema que su obra no parece resolver de manera definitiva y concluyente, a saber: ¿por qué el discurso lógico tiene que progresar de la apariencia a la verdad? Pues aunque sepamos finalmente que ese progreso es igualmente un regreso al fundamento, ello se hace patente tan sólo con el concepto especulativo, al final de la obra, y tras haber superado todas las apariencias que componen, en su conjunto, el sistema de la verdad. Si —como piensa Theunissen[96]— al menos la lógica objetiva es ella misma fenomenología, cabe preguntar de dónde procede la necesidad de ese proceso discursivo. Quizá la respuesta a esta di-

96. M. Theunissen, *op. cit.*, p. 80.

ficultad deba buscarse recordando cómo Hegel justifica —contra Schelling— la preeminencia de la razón sobre la intuición: sólo aquélla —y no ésta— se sustenta a sí misma. Pero este sustentarse no consiste en la fijeza de lo inmediato y estable, sino en la infinita autorreflexión de la razón, cuyo discurso total es la verdad, y cualquiera de cuyas posiciones intermedias adolece necesariamente del carácter de lo aparente.

Desde un punto de vista psicológico, el pensamiento es necesariamente precedido por la sensación, la memoria o la imaginación, como muestra la filosofía del espíritu. Y ello es verdad en relación al sujeto empírico. Sin embargo, para el sujeto lógico de Hegel lo primero es el pensamiento conceptual, comprendido como libre y creador, porque éste no es sólo un sujeto lógico-transcendental, sino un sujeto lógico absoluto: es el *logos* o la razón, tan sólo por cuyo intermedio —según Hegel— puede lo real ser verdaderamente efectivo.

El comienzo lógico es, por lo tanto, el comienzo absoluto de la filosofía, porque el sujeto que inicia ese discurso es él mismo absoluto, en la medida en que ya no se halla limitado por un objeto exterior. La preeminencia de este comienzo, precisamente, es lo que induce a Hegel en la *Enciclopedia* a variar el orden de la exposición científica que había ideado en Jena, y a colocar la *Fenomenología* en la parte correspondiente a la *Filosofía del espíritu*, en vez de mantenerla como introducción al sistema. Hay que comenzar directamente por lo absoluto, pues lo absoluto está en todo y el conocimiento no se puede sustraer a esa presencia. Ahora bien, su primera y más inmediata definición es el ser:

> Pertenece a la *naturaleza del comienzo mismo* que éste sea el ser, y nada más[97].

Este comienzo, que quizá le fue sugerido a Hegel por Hölderlin, significa un punto de inflexión en relación con la filosofía moderna y una cierta vuelta al espíritu especulativo de los griegos. Hegel vivía en este ambiente de retorno a los griegos y se propuso ganar la cientificidad por el camino de lo antepredicativo o lo especulativo, contra lo representativo que dominaba en la filosofía moderna. Al parecer, ya Hölderlin y sus amigos de Fráncfort, influidos por las

97. *W. L., Werke 5*, p. 72; trad. Mondolfo, p. 77.

Cartas de Jacobi sobre Spinoza, formulan la creencia en un ser prereflexivo, unido e indivisible, sólo asequible para una intuición intelectual, unidad primaria respecto a la cual la división no tiene un carácter igualmente originario, sino que se debe al juicio o reflexión. A partir de ahí, la misión de la filosofía sería recuperar esa unidad perdida para reconstruirla en el futuro. El propio Hegel titubeó durante aquellos años de Fráncfort[98] y llegó incluso a negar a la reflexión filosófica la capacidad de llevar a cabo la superación hacia la unidad, entendida como la «infinita totalidad de la vida», algo incomprensible y sólo captable mediante el amor, que por aquel entonces identificaba como lo específico de la religión (en contra de la interpretación más kantiana y racionalista de la religión que había preconizado antes, en su periodo de Berna). En efecto, el percatarse de la unidad en el estar-separado, unidad que conserva el amor, le aparece a Hegel, en el *Fragmento de sistema*[99], como un milagro, algo que no podemos comprender. Sin embargo, en el *Escrito sobre la diferencia*, perteneciente ya al periodo de Jena, abandona definitivamente toda veleidad irracionalista y asigna a la filosofía la tarea de concebir lo absoluto mediante la conciencia, atribuyendo ahora las limitaciones que ésta encuentra en su camino no a la filosofía como tal, sino al entendimiento, por encima del cual coloca a la razón especulativa. Ésta es, precisamente, el sujeto —y el objeto— de la *Ciencia de la lógica*, y la que hace del ser indeterminado el comienzo de la Ciencia.

Empezar por el ser se contrapone a empezar por el yo, para evitar el subjetivismo (contra Kant y Fichte), y le permite eludir también la identidad absoluta del intuicionismo intelectual (contra Schelling), al mismo tiempo que retoma la vieja polémica Parménides-Heráclito (en este orden). Además, empezar por el ser es distinto a empezar por el ente, pues el ente es algo ya determinado o mediado, ya se entienda como acto o *ens reale* (Tomás de Aquino), o bien como aptitud para la existencia o *ens possibile* (Suárez, Leibniz). El ente es un ob-

98. Sobre la evolución de Hegel durante ese periodo y la influencia que sobre él pudieron ejercer en Fráncfort, en relación al tema del principio y del comienzo de la filosofía, tanto Hölderlin como sus amigos Sinclair y Zwilling, es interesante el trabajo de Hans Cristian Lucas: «Spinoza en la lógica de Hegel», en *Estudios sobre Kant y Hegel*, a cargo de C. Flórez y M. Álvarez-Gómez, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 209 s.

99. *Vid. Escritos de juventud*, ed. a cargo de J. M.ª Ripalda, FCE, Madrid, 1978, pp. 400-403.

jeto ya constituido y no contradictorio, y Hegel se sitúa en una posición previa, en el ser sin determinaciones, a partir del cual pretende rehacer —y reordenar— todo el camino de la metafísica, retomando el viejo tema de los géneros supremos del *Sofista* de Platón y la discusión sobre las categorías de Aristóteles. Pues, a partir del ser, la *Lógica* es un tratado de los distintos modos de diferenciar dentro de la identidad. El instrumento clave de este proyecto es el concepto especulativo, pues éste significa precisamente la unidad original en cuyo seno es igualmente originaria la escisión, o el saber que consuma el escepticismo, o también la negatividad que tiene un resultado positivo.

Se puede decir, por lo tanto, que toda la lógica, desde el comienzo, es un estudio de los conceptos, o del concepto de todos ellos, el primero de los cuales es el devenir. Todos los que le siguen no hacen sino profundizar y enriquecer el contenido de este concepto inicial —el más abstracto—, que constituye la tríada arquetipo y marca la pauta de las demás. Tiene, por otra parte, un sentido *sui generis*, irrepetible, pues a diferencia de todas las demás esta primera tríada ser-nada-devenir cubre el espacio lógico en su totalidad y cierra un círculo que encierra a todos los círculos subsiguientes.

Lo primero que propiamente se conoce es el devenir, pues el contenido del ser es el vacío o la nada: «No hay *nada* en él que uno pueda intuir»[100]. Es un pensar vacío que no hace referencia a nada que no sea él mismo, pues es —nos dice Hegel— «la inmediata igualdad consigo mismo»[101], y, así captado, el ser resulta que nada es, y la nada es precisamente lo que es. En este sentido, en la *Enciclopedia* leemos sobre el ser que «su distinción respecto de la nada es una mera *opinión*»[102].

El ser es algo *nur gemeint*. Esta suprema inmediatez, que tiene una mediación fenomenológica previa —en cuanto es idéntico a la nada en el devenir—, tiene además una mediación potencial o virtual que explica su despliegue a lo largo del discurso. Pero esta segunda mediación es la primera, en cuanto rehace en el elemento del concepto aquella primera mediación. Concretamente, la caracterización del ser como igualdad consigo mismo constituye ya una prefiguración de la totalidad circular que después será infinitud, ser para sí, etcétera.

100. *W. L.*, *Werke* 5, p. 82; trad. Mondolfo, p. 77.
101. *W. L.*, *Werke* 5, p. 83; trad. Mondolfo, p. 77.
102. *Enz.* § 87, nota, *Werke* 8, p. 186; trad. Valls, p. 190.

No hay, pues, conocimiento del ser inmediato como algo subsistente, ya que inmediatamente el ser es también la nada, y ésta aquél. La primera verdad (lo primero que se conoce y lo primero que es) es, por lo tanto, la identidad diferenciada del ser y la nada, o sea: el devenir. Aunque en rigor hay que decir que lo primero es el concepto especulativo, cuyas formas o conceptos particulares (el devenir, la infinitud, el ser para sí, la medida, etc.) son otros tantos modos de captar —cada vez de manera menos abstracta— lo que en verdad es.

D. Aleksandrowicz[103] considera que el problema del comienzo, tal como lo plantea Hegel, nos conduce desde un planteamiento gnoseológico (¿cuál es el comienzo del conocimiento?) hasta un planteamiento ontológico (¿qué ser es el ser en verdad?, ¿cómo definir absolutamente el ser?), lo cual le lleva a hablar de una «ontología del conocimiento». Esto parece indiscutible, porque, como bien dice Habermas refiriéndose a la crítica de Hegel a Kant, la filosofía hegeliana lleva a cabo una radicalización o supresión de la «teoría del conocimiento» que sitúa de nuevo los problemas en el terreno de la metafísica[104]. Pero, yendo más lejos, Aleksandrowicz termina por reinterpretar el problema del comienzo en términos teológicos, vinculando además a Hegel con la tradición del pensamiento místico, lo cual nos parece una interpretación interesada e innecesaria.

Hay quien ha adoptado una actitud más radical en relación a este tema, negando todo sentido a este comienzo y, de paso, a la dialéctica en su conjunto. Tal es la posición clásica de Trendelenburg, frente al cual nos parece interesante la tesis de D. Henrich[105], según el cual la dialéctica del ser puro tiene sentido, aunque éste sólo se puede explicitar *via negationis* en la diferenciación de la lógica de la reflexión. Es decir: cuando Hegel se refiere al ser con expresiones tales como «inmediatez indeterminada» o «igualdad sólo consigo», está utilizando —por adelantado— categorías de la reflexión (como mediación-inmediación, o igualdad-desigualdad), que pertenecen a la lógica de la esencia, pero lo hace para mostrar *via negationis* que el ser inmediato está libre de las estructuras de la re-

103. D. Aleksandrowicz, «Das Problem des Anfangs bei Hegel»: *Philosophisches Jahrbuch Freiburg* 2 (1985), pp. 231 s.

104. J. Habermas, *op. cit.*, pp. 14 s.

105. D. Henrich, «Anfang und Methode del Logik», *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, en *Hegel-Studien*, Beiheft 1, Bouvier, Bonn, 1978, pp. 24 s. En particular, véase la crítica que Henrich desarrolla en estas páginas a propósito de ciertas interpretaciones clásicas sobre el comienzo de la lógica.

flexión. De aquí deduce Henrich que el método hegeliano en el comienzo de la lógica es lo contrario de una construcción, y se despliega más bien en un movimiento de fundamentación retrógrado y en relación con el todo. Apela incluso a una metalógica o doctrina metódica de esa fundamentación. Sin embargo, hay que decir contra esta última posición que en Hegel ese movimiento de construcción o despliegue progresivo es al mismo tiempo un camino de fundamentación retrógrado, y separarlos supone una tergiversación del propósito hegeliano. Por eso, el proyecto de Hegel en la *Ciencia de la lógica* no requiere de ninguna metalógica ni fundamentación previa:

> [...] el avanzar es un *retroceso* al *fundamento*, a lo *originario* y *verdadero*, de lo cual depende aquello con que se hizo el comienzo y por lo que en realidad es producido éste [...] Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea una inmediatez pura, sino que la totalidad de la misma sea un curso circular en sí mismo, en el que lo primero se vuelve también lo último, y lo último se vuelve también lo primero.
>
> Por otra parte, se infiere de esto que es igualmente necesario que aquello a lo cual el movimiento retorna como a su *fundamento* se considere como *resultado*[106].

Conviene señalar además que el uso ya aquí de expresiones cuyo significado se determina más tarde, en la lógica de la reflexión (o de la esencia), no justifica interpretaciones precipitadas. El concepto especulativo es inmanente a esa inquietud del lenguaje que, queriendo decir lo que el ser es, afirma y niega sucesivamente todas las determinaciones que se proponen. Todas las categorías están latentes desde el principio, aunque luego cada una de ellas tenga su «lugar lógico» correspondiente en otra parte.

Con el comienzo está anticipado ya potencialmente el sistema completo del saber absoluto, aunque de una forma aún enteramente por desarrollar[107]. En él Hegel no presupone nada concreto, precisamente porque lo presupone todo. Comienza directamente por el todo o lo absoluto, pero éste no se puede enunciar en un juicio porque consiste precisamente en el proceso necesario de afirmar y negar sucesiva y metódicamente toda determinación. Por eso, al final

106. *W. L., Werke 5*, p. 70; trad. Mondolfo, p. 66.

107. Esta tesis la sostiene también, por ejemplo, Gunther Maluschke en «Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik», *Hegel-Studien*, Beiheft 13, Bouvier, Bonn, 1974, pp. 158 s.

de la *Ciencia de la lógica* el concepto especulativo se nos presenta como el «método absoluto».

Es interesante que Hegel en este punto (en la primera nota sobre la primera tríada de la *Ciencia de la lógica*) se plantee la posibilidad de comenzar por el ser-ahí (*Dasein*) en vez de hacerlo por el ser. Como sabemos, rechaza esta opción, y a este respecto comenta Adorno[108] que con ello Hegel prejuzga toda la obra, que estaría en su conjunto, a partir de aquí, orientada a exponer el primado del sujeto en un sentido idealista. Si —como pensamos— Adorno tiene razón, un aspecto esencial de la teoría del concepto y de la filosofía hegeliana en general se está dilucidando justamente en estas primeras páginas de la lógica del ser. En efecto, la voluntad absolutizadora del concepto, que no deja ningún resto real sensible fuera de su poder y que disuelve en su identidad toda diferencia, se manifiesta ya del modo más rotundo en la elección del ser puro y abstracto (la más abstracta expresión del concepto), a partir del cual no será ya posible el mantenimiento de una realidad aconceptual y metalógica. La elección está hecha y, con ella, la adopción del criterio que concibe la totalidad ante todo como sujeto. El esfuerzo posterior por definir el espíritu como el ser que sólo existe en su enajenación no logra suprimir la impresión de que en última instancia toda realidad se reduce a pensamiento y de que —como señala Marx— la reconciliación que sigue a aquella enajenación se produce sólo en éste. La filosofía —dice Adorno[109]— «está obligada a darse contenidos reales. Siempre que fue dueña de sí aceptó el reto de lo históricamente existente como su objeto». Sin embargo, paradójicamente, el propio Hegel podría suscribir estas palabras, porque nadie se esforzó tanto como él en pensar lo históricamente existente. Hegel replicaría a la objeción de sus críticos señalando que, en rigor, en su filosofía no cabe propiamente hablar de una reducción de toda realidad a pensamiento, sino más bien del poder que tiene el pensamiento para autotranscenderse, a la vez que destacaría —siguiendo a Kant— el absurdo que supone tratar de determinar lo que el ser es fuera del pensamiento (racional). En definitiva, la cuestión de fondo radica en si es posible separar pensamiento y ser, o bien hay que mantener su identidad. Y nos parece que en Hegel esta identidad deriva de una proyección sobre el ser de los rasgos característicos del pensar humano, de manera que su panlogismo se revelaría como un «antropologismo».

108. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 139 s.
109. *Ibid.*, p. 141.

Capítulo 3

EL CONCEPTO COMO REALIZACIÓN DEL SISTEMA DE LA RAZÓN PURA

§ 1. *El concepto especulativo y las categorías kantianas*

Ya se ha insistido repetidas veces en la influencia que el pensamiento kantiano ejerció sobre la teoría hegeliana del concepto especulativo. Se ha visto cómo la noción de la síntesis transcendental prefigura la de unidad dialéctica, y también el influjo de la idea kantiana de la apercepción transcendental sobre la doctrina hegeliana del concepto. J. E. Griffiss[1], por ejemplo, insiste en que la *Lógica* de Hegel culmina el proyecto kantiano de las tres *Críticas*: señala que el juicio sintético *a priori* es la representación limitada del concepto especulativo, y que la idea, que aparece al final de la *Lógica* de Hegel, es el principio de la apercepción de Kant. Sólo que —añadimos nosotros— para Hegel esa apercepción es el *logos* cósmico. El residuo irracional del dato sensible, por otra parte, se suprime en Hegel mediante la negatividad del movimiento dialéctico, la cual es experimentada por la conciencia en la *Fenomenología* y se manifiesta como alteridad en la *Lógica*.

Por otra parte, Hegel recurre a Kant para sobrepasar el sustancialismo de Spinoza, si bien la subjetividad del concepto retiene la infinitud de la sustancia spinoziana. Este punto precisamente es el tema de fondo en el tránsito a la parte final de la *Lógica* o «lógica subjetiva».

1. J. E. Griffiss (Jr.), «The kantian background of Hegel's Logic»: *The New Scholasticismo* XLIII/4 (1969).

Ahora bien, a pesar de la defensa kantiana de la autonomía de la razón, y pese a su consideración del pensamiento como configurador de los objetos, dicha filosofía adolece —según Hegel— de subjetivismo y está lejos, por lo tanto, de alcanzar la definición del concepto especulativo. En efecto, en dicha filosofía el pensamiento limita su espontaneidad libre a la actividad sintetizadora, y los conceptos puros del entendimiento o categorías se comprenden como determinaciones subjetivas del pensamiento, o formas del conocimiento carentes de valor absoluto. La consecuencia necesaria es la incognoscibilidad de la cosa-en-sí, así como la consideración de que los ideales de la razón no son objetos del conocimiento. Propiamente, esta filosofía no termina de desprenderse del escepticismo de Hume, por cuanto sólo admite el conocimiento de fenómenos y nunca el de la verdad de lo que es en sí.

De este modo, Hegel reconoce que

> [...] lo verdadero de la filosofía kantiana es que el pensamiento, en cuanto concreto en sí, es captado como algo que se determina a sí mismo; así es reconocida la libertad. Ya Rousseau colocó lo absoluto en la libertad; Kant establece el mismo principio, sólo que más bien desde el punto de vista teorético[2].

Sin embargo, y según ya hemos visto, reprocha a Kant su inconsecuencia por limitar la libertad de la razón, en su uso teórico, a la actividad sintetizadora que se aplica sobre el contenido dado en la experiencia, mientras admite el carácter constitutivo de aquélla sólo en el ámbito de lo práctico. Precisamente el concepto especulativo de Hegel pretende reconocer el papel constitutivo de la razón, a la vez que rechaza la distinción entre razón teorética y razón práctica. La razón es una y no significa otra cosa para Hegel que la realidad perfectamente comprendida como *totalidad*; es, por tanto, *infinitud*, ya que no tiene enfrente un mundo que la limite, sino que es más bien el *sujeto sustancial* que se desarrolla y autodetermina, y, por ello mismo, es *libertad*. Obsérvese que estas cuatro definiciones —totalidad, infinitud, sujeto sustancial y libertad— podrían ser consideradas como definiciones del concepto especulativo, correspondientes a las terceras categorías de los cuatro grupos que Kant distinguió. De hecho, Kant

2. *Werke* 20, p. 331; trad. Roces, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* III, p. 419.

> [...] tiene un gran instinto del concepto cuando dice: la primera categoría es positiva, la segunda, lo negativo de la primera, la tercera, la síntesis de ambas. La forma de la triplicidad, que aquí sólo es un esquema, esconde dentro de sí la forma absoluta, el concepto[3].

Sin embargo, Hegel ha criticado a Kant por no haber construido una deducción rigurosa de las categorías. Ya de Aristóteles nos dice que su lógica es «historia natural del pensamiento finito»[4]. Y el propio Kant observa que en la tabla aristotélica se mezclan conceptos primeros con otros derivados, así como modos de la sensibilidad con conceptos, aparte de carecer de un hilo conductor que confiera valor sistemático a la obtención de dichas categorías[5]. No obstante, Hegel aprecia en Kant el mismo defecto, en la medida en que recurre a la tabla de los juicios que suministra la lógica clásica, para derivar a partir de ellos la tabla de las categorías: Kant las acoge así, empíricamente, sin conocer su necesidad[6].

Además, la deducción kantiana está limitada al pensamiento finito, expresión con la que Hegel se refiere al pensamiento en cuanto contrapuesto a la realidad. Él, por el contrario, en la *Lógica* pretende una auténtica deducción de todos los conceptos de la razón pura —los conceptos del Concepto—. Pero siendo el suyo un idealismo que presenta la razón conceptual como lo absoluto —a diferencia de cómo se presenta ésta en el idealismo transcendental—, para él las determinaciones del pensamiento lo son también de la realidad en sí: Hegel presenta los conceptos como expresiones de lo incondicionado y totalidades semejantes a las ideas de la razón de la «Dialéctica transcendental» de Kant. Sólo que las formas lógicas del concepto especulativo de Hegel no tienen sólo un valor regulativo, sino que son

> *el espíritu vivo de lo efectivamente real*, y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas* y *en ellas*[7].

Según Kant, la razón pura sólo puede llegar a configurar una «arquitectónica» o arte de los sistemas: tal es el método de lo cien-

3. *Werke* 20, p. 345; trad. Roces, III, p. 429.
4. *Werke* 19, p. 229; trad. Roces, II, p. 319.
5. *Kritik der reinen Vernunft*, B 107; trad. Ribas, p. 114.
6. *Werke* 20, p. 346; trad. Roces, III, p. 430.
7. *Enz.* § 162, nota, *Werke* 8, p. 310; trad. Valls, p. 248.

tífico, entendiendo por «sistema» la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea[8]. Esta idea, que es el concepto racional de la forma de un todo, determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo[9]. En definitiva, esta idea determina la forma de las partes, pero no su contenido: Kant nunca da este último paso, que es la distancia que le separa de la razón dialéctica y constitutiva del contenido, que Hegel define en la *Lógica*.

Contra el dualismo kantiano, que contrapone forma y contenido, yo y mundo, el pensamiento absoluto —cuya máxima expresión es el concepto especulativo— no «encuentra» un mundo exterior a él, sino que él es ese mundo en cuanto se piensa a sí mismo: su más alto saber, la filosofía, no es en efecto sino una conversación de la razón consigo misma. Por lo tanto, según Hegel, no existen los datos irreductibles para la razón, ni ésta se limita a ser una ordenación a partir de aquéllos, ya que

> [...] el concepto es más bien lo verdaderamente primero, y las cosas son lo que son por la actividad del concepto, que habita en su interior y se manifiesta en ellas[10].

§ 2. *La totalidad como lo universal concreto*

En correspondencia con las terceras categorías kantianas —que, en cuanto síntesis de las dos primeras, encierran la unidad de lo positivo y de lo negativo— el concepto es, en primer lugar, la totalidad (o universalidad), que Kant define como la pluralidad considerada como unidad[11]. En efecto, el concepto especulativo es el universal que no se opone a lo particular; no es una abstracción hecha a partir de los objetos particulares, sino la universalidad concreta, aquella que —según Hegel— alienta en las cosas individuales y promueve el devenir de lo real. Hegel retiene el sentido universal de la idea platónica, pero no la sitúa en un mundo transcendente de esencias separadas, sino que entiende el poder universal del concepto como actividad inmanente a todas las cosas: interpreta la noción aristotélica de la *energeia* como la actividad (*Tätigkeit*) del concepto.

8. *Kritik der reinen Vernunft*, B 860; trad. Ribas, p. 647.
9. *Ibid.*
10. *Enz.* § 163, Zusatz 2, *Werke* 8, p. 313.
11. *Kritik der reinen Vernunft*, B 111; trad. Ribas, p. 116.

Este carácter de totalidad significa al mismo tiempo circularidad, en cuanto es la unidad de lo plural —o la pluralidad de lo uno—, captada como el proceso que pone tanto la identidad como la diferencia de ambos momentos.

Cada uno de los conceptos estudiados en la lógica encierra una tríada y entraña una totalidad (por ejemplo: el devenir, el ser-para-sí, la medida, la reflexión, la contradicción, el fundamento, etc.). El concepto especulativo, entendido como el poder de todos los conceptos sucesivamente presentados, es un todo cuyas partes lo son a su vez. Su desarrollo expresa, en un movimiento circular abierto y de manera cada vez más concreta, el contenido de la racionalidad. Precisamente, la filosofía constituye un sistema en la medida en que es la autoexposición de ese todo que es el concepto[12].

Hegel nos dice que es de la mayor importancia no confundir la verdadera universalidad con la mera comunidad: el concepto entendido como mera reunión de notas comunes que hace abstracción de lo particular sí justifica que se lo considere frío y muerto; pero, como totalidad concreta, el concepto pretende ser el poder de lo universal que se particulariza a sí mismo. Con la ayuda de esta categoría hay que concebir la vida (contra el vitalismo irracionalista), pero no sólo la vida orgánica, sino también la vida espiritual, como por ejemplo la que se manifiesta en la sociedad y en el Estado: en efecto, el poder del Estado no es un límite exterior y negativo frente a los poderes de los individuos —como sostiene el liberalismo—, ni tampoco es —como ya vio Rousseau— la mera suma de sus voluntades; para Hegel —que sostiene este concepto empírico en el concepto especulativo— es más bien el poder universal que se revela y realiza en las relaciones plurales entre individuos, descubriendo en ellas una unidad de orden superior. Por eso —siguiendo con el ejemplo—, en la *Filosofía del derecho* la sociedad civil se contempla como un momento del Estado[13].

Recuérdese, por otra parte, que Hegel, para quien el Estado representa la máxima expresión de lo racional[14], pone de manifiesto

12. El pensamiento de la totalidad está presente en la lógica desde el concepto del devenir, pero su tratamiento explícito lo aborda Hegel al principio de la lógica subjetiva, donde explica que el movimiento del concepto puede caracterizarse como el desarrollo (*Entwicklung*) en el que cada momento es al mismo tiempo el todo: sólo en el concepto la totalidad es completamente inmanente a sus momentos, de modo tal que el proceso necesario de éstos se revela como un autodesarrollo.

13. *Ph. R.* § 256, nota, *Werke* 7, pp. 397-398.

14. *Ph. R.* § 258, *Werke* 7, p. 399.

mejor que nadie la dimensión de poder que tiene la razón. O, mejor dicho: nada hay, según él, más poderoso que la razón. La razón impulsa la historia y mueve el mundo, porque es el único poder libre y creador. Por eso define el concepto —máxima expresión de la razón— como la actividad incondicionada y universal que es «poder libre» (*Freie Macht*)[15] y «poder creador» (*Schöpferische Macht*)[16].

Por lo tanto, el concepto no se presenta en Hegel como algo abstracto y vacío, opuesto a las singularidades de la vida, como creen la lógica del entendimiento y Kant —pese a su consideración de esta tercera categoría de la cantidad—, sino como lo más vivo y lo más concreto, como la forma infinita y creadora que encierra en sí la plenitud de todo contenido[17].

§ 3. *La buena infinitud*

La categoría de limitación, que Kant presenta como la síntesis de realidad y negación, es examinada por Hegel en la *Ciencia de la lógica*, en el capítulo sobre la cualidad de la «Doctrina del ser», donde explica que el límite sólo permite concebir la mala infinitud o progreso indefinido, mientras que la tarea del pensamiento especulativo consiste precisamente en reconocer el carácter «ideal» tanto de la realidad inmediatamente afirmada como de su negación, es decir, tanto de lo finito separado como de su indefinida negación. Ese pensamiento, por lo tanto, pretende superar esta oposición —que la unidad sintética de Kant, pese a todo, sigue manteniendo— en la unidad dialéctica de ambos momentos: tal es el concepto de (buena) infinitud:

> [...] hay que decir que lo infinito eternamente ha salido hacia la finitud y que en términos absolutos, y al igual que el *ser* puro, no *es* por sí solo sin tener su otro *en él mismo*[18].

El concepto es infinitud porque no está limitado por un contenido que le sea ajeno. Justamente Hegel llama «filosofía de la finitud» al idealismo transcendental kantiano, porque sus conceptos puros, que para Hegel no pasan de ser representaciones subjetivas, son sólo formas contrapuestas a un contenido exterior a ellas. Por lo tan-

15. *Vid. W. L.*, *Werke* 6, p. 277; trad. Mondolfo, p. 533.
16. *Vid. W. L.*, *Werke* 6, p. 279; trad. Mondolfo, p. 535.
17. *Enz.* § 160, Zusatz, *Werke* 8, p. 307.
18. *W. L.*, *Werke* 5, p. 171; trad. Mondolfo, p. 136.

to, el infinito del entendimiento sigue siendo finito, en la medida en que no engloba a su opuesto y lo tiene como límite. La verdadera infinitud es para Hegel el ser-para-sí: consiste en que toda salida de ese ser hacia un más allá no es más que un referirse a sí mismo, un volver sobre sí, un proceso cuyo avance es retorno hacia sí[19]. De ese modo torturado, que no puede eludir la metáfora espacial, expresa Hegel el sentido de la ya mencionada circularidad, término con el que se indica que la infinitud no es la mera negación de lo otro finito, sino la negación de lo otro en cuanto otro; o sea, la negación de la negación. Por eso, la plena conciencia de la realidad, como realidad infinita, que alcanza la filosofía, proclama la idealidad de lo finito. Ése es el sentido de su afirmación, según la cual toda verdadera filosofía es idealista. Pero es que en Hegel —hay que añadir— es el espíritu mismo el idealista (en rigor, el idealista-realista).

Sin embargo, cabe argüir frente a Hegel que si en aquel proceso prevalece el aspecto del retorno sobre el del avance hacia lo otro, se trata entonces de una circularidad cerrada, que, en el fondo, no supera la finitud, porque no concibe lo otro como radicalmente otro. Para que esto último fuera posible habría que pensar más bien en un proceso circular abierto en espiral, metáfora mediante la cual se asocia a la noción del retorno la de la realización o creación de lo nuevo. Esta última interpretación, que aproxima el pensamiento de Hegel al de Marx, es enteramente congruente, sin embargo, con la tesis hegeliana según la cual la razón es el poder infinito de hacerse realidad, de apropiarse de lo siempre otro. Pero subsiste la cuestión de si es posible definir la razón de antemano, de una vez por todas y de manera intemporal, como parece sostener Hegel de acuerdo con las pretensiones de la *Lógica*, o bien hay que entender, por el contrario, lo racional como una conquista en un proceso abierto. No es lo mismo mantener que la razón alumbra la historia que creer que la historia alumbra la razón (o puede hacerlo). Incluso en esta segunda posición se asume el muy discutible principio —característico de toda la modernidad— de que cabe hablar de *una* razón comprehensiva y totalizadora.

§ 4. *La sustancia que es sujeto*

La categoría de la acción recíproca constituye el punto de vista más elevado cuando se trata de captar la realidad desde la perspectiva de

19. J. M. Artola insiste en esta idea, que usa además como título de su ya citada obra *Hegel. La filosofía como retorno*, G. del Toro, Madrid, 1972.

la metafísica de la sustancia. La crítica de este momento coincide con la revisión de la filosofía de Spinoza, con cuya superación se inicia la «lógica subjetiva» (última parte, como se sabe, de la *Ciencia de la lógica*). Ya la *Fenomenología* nos dice que para captar la verdad es preciso comprender lo real no solamente como sustancia, sino además como sujeto. De hecho, como explica la *Lógica*, la categoría de la subjetividad no rechaza el concepto de sustancia, sino que lo retiene, aunque lo reinterpreta desde una concepción más elevada. La sustancia *una* de Spinoza es totalidad absoluta, cada una de cuyas determinaciones sólo es negación o limitación de ese todo, según el principio «omnis determinatio est negatio». La sustancia misma es, sin embargo, la negación de la negación —o de lo finito— y, con ello, afirmación y a la vez infinitud. Pero esta totalidad de la sustancia es sólo la identidad absoluta que subsiste positivamente: no es subjetividad, sino que tan sólo es la positiva y abstracta afirmación de la realidad infinita.

Hegel, por su parte, pretende que, en el desarrollo categorial, la sustancia pueda ser concebida como sujeto. Con ello trata de superar efectivamente la metafísica de la sustancia, en vez de —en palabras de Düsing[20]— limitarse a un rechazo exterior, como pretenden Fichte y Schelling cuando piensan que el idealismo sólo puede desarrollarse a partir de la perspectiva del principio práctico, el cual ya presupone la libertad. Precisamente Hegel trata de superar el dualismo que opone el principio de la autoconciencia libre a la posición de la sustancia, y lo hace mostrando aquél como la verdad de ésta. En efecto, tras la división de la sustancia en dos —causa y efecto— y su ulterior paso a la acción recíproca, la sustancia se muestra como una totalidad que se diferencia, pero de manera que los términos diferenciados son ellos mismos la sustancia, que es reflexión en sí, y, por tanto, cada uno de esos términos es idéntico consigo mismo en el otro. Pero esa estructura, según Hegel, justamente es la que caracteriza a la subjetividad libre. Ahora bien, este tránsito de la sustancia al sujeto no está suficientemente justificado por Hegel, y más bien responde a la necesidad de dar cuenta en este contexto de aquello que constituye una clave oculta pero fundamental del pensamiento de Hegel: su «antropologismo» o tendencia a atribuir a la realidad como tal los rasgos característicos del sujeto humano en el conocimiento. Esta actitud funda-

20. K. Düsing, «Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik», en *Hegel-Studien*, Beiheft 15, Bouvier, Bonn, 1976, p. 230.

mental no sólo conduce al rechazo de la filosofía de la sustancia, sino que tampoco se contenta con la posición kantiana, que ve en la sustancia una función lógico-transcendental del «yo-pienso». Por el contrario, toda la teoría de la subjetividad en la *Lógica* trata de revelar la esencia última de la sustancia como sujeto, en el cual además la necesidad que caracterizaba a aquélla se muestra ahora como libertad.

El concepto especulativo es para Hegel, por lo tanto, la sustancia-sujeto de la realidad (el espíritu), captada en su racionalidad pura (*logos*), lo cual supone no sólo que la sustancia se hace sujeto (contra Spinoza), sino también que el sujeto se sustantiviza y deja de entenderse como un yo vacío y abstracto. O, como dice Hegel:

> El concepto, en cuanto ha alcanzado una tal *existencia*, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el *yo* o la autoconciencia pura. Yo *tengo* ciertamente conceptos, es decir, conceptos determinados; pero el yo es el puro concepto mismo, que en cuanto concepto ha alcanzado el *ser-ahí*[21].

Esta doctrina significa, en cierto modo, una vuelta al principio cartesiano del «cogito, ergo sum», a pesar de la objeción kantiana que denuncia el paralogismo en que se incurre cuando se pretende que mediante el acto del pensar puede conocerse el yo —como sustancia—, pese a que éste no es dado en la intuición. En una inversión idealista, Hegel quiere rescatar la pretensión cartesiana y conocer la sustancia como sujeto. Sólo que no se trata ya de la *res cogitans* del dualismo cartesiano, sino de la sustancia universal comprendida como sujeto.

Por otra parte, y como argumento adicional contra la objeción de Kant de que no conocemos el yo pensante —substrato del pensamiento conceptual y atemporal—, ya que sólo el sujeto empírico y temporal está dado en la intuición, señala Hegel que del hecho de que no podamos experimentar como una cosa nuestro yo no se deduce la incognoscibilidad de su existencia, sino que existe de un modo diferente al de una «cosa». El propio Kant ha conocido esto en su *Crítica de la razón práctica*, en la que insistió en la actividad y libertad del hombre, en su identidad moral, que nunca puede ser reducida a objeto o medio[22].

21. *W. L., Werke* 6, p. 253; trad. Mondolfo, p. 516.

22. *Vid.* E. J. Fleischmann, «Hegels Umgestaltung der kantischen Logik», en *Hegel-Studien*, Band 3, Bouvier, Bonn, 1958, pp. 195-196.

En todo caso, la subjetividad que entraña el concepto especulativo es diferente del sujeto que se trata en el marco del espíritu subjetivo. No presupone una conciencia sensible, ni percepción, como ocurre con la facultad del entendimiento de la *Fenomenología*, que sí va precedida de aquéllas. Tampoco presupone sentimiento, ni intuición, ni representación, que sí preceden al pensamiento conceptual en la psicología filosófica. Pues el concepto especulativo no es sino la subjetividad lógica universal, el movimiento de la realidad comprendido en su racionalidad pura, y cuya manifestación en el orden natural y en el orden histórico estudian las diversas «ciencias filosóficas» que siguen a la *Lógica* en la *Enciclopedia*. De este modo pretende eludir Hegel una fundamentación psicológica o antropológica de la lógica. Por el contrario, sus escritos avalan más bien el planteamiento opuesto, a saber: es el sujeto lógico el que sostiene el discurso y la experiencia de cualquier sujeto temporal o empírico. Sin embargo, y aunque los textos de Hegel apuntan siempre en esa dirección, subsiste la sospecha de que ese sujeto lógico universal cuyo saber de sí se revela como el entero curso del mundo (en la naturaleza y en la historia) es una transposición a un plano independiente y absoluto de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo en cuanto sujeto que (se) conoce, experiencia que no solamente es así idealizada, sino también absolutizada, por cuanto se convierte el saber(se) en el principio de todo lo real. Se trata en el fondo de un subjetivismo tan universal como refinado, donde el sujeto es un *anthropos* divinizado.

Ahora bien, en esa tendencia es un eslabón fundamental la doctrina del «yo transcendental», mediante la cual Kant ha invertido el significado de la «objetividad» —el famoso giro copernicano—. Contra Hume ha mostrado Kant que la objetividad —por tanto, la universalidad y la necesidad— sólo puede ser un producto del pensamiento y algo que halla su lugar en la «unidad transcendental de la apercepción». En ese sentido, el descubrimiento del «yo transcendental» es, para Hegel, el único progreso posible sobre la filosofía espinoziana, pues este «yo» también es —al igual que la sustancia de Spinoza— la identidad del pensamiento y el ser, pero concebida ahora como algo activo, ya que el «yo» —concepto superior de la filosofía de Kant— es un ser que se produce a sí mismo, en el cual y por el cual se constituye todo lo que es objetivo[23]. Sin embargo, esta

23. *Vid.* E. J. Fleischmann, «Objektive und subjektive Logik bei Hegel», *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, en *Hegel-Studien*, Beiheft 1, Bouvier, Bonn, 1964, pp. 47-48.

autoproducción, a la que Hegel llama «concepto», se queda en Kant en la actividad vacía que hace posible la síntesis del objeto según las reglas del pensar. Para el concepto hegeliano, sin embargo, no sólo la objetividad formal es producto del pensamiento, sino que también lo es el contenido fenoménico. Porque el concepto significa para él auténtica autoproducción y no la mera conciencia que acompaña a todas sus representaciones. No es nada distinto del objeto, sino —dicho contra Fichte— su automovimiento, su verdad: es el ser que *se* piensa.

§ 5. *La libertad o la necesidad comprendida*

La última de las terceras categorías kantianas, la de necesidad, es examinada por Hegel también al final de la «Doctrina de la esencia», donde aquélla se define como la unidad de la posibilidad y la realidad efectiva[24]. Hegel observa que el concepto de la necesidad es muy difícil, y ello es debido a que «en sí» es el concepto mismo, pero donde aún no se ha captado la unidad profunda como todo inmanente a sus momentos (no es aún «para sí»):

> *Pensar* la necesidad es, por el contrario, más bien la disolución de aquella dureza; pues es el coincidir de sí *consigo mismo* en lo otro[25].

Como hemos visto, esta inmanencia del todo a las partes, así como la negatividad infinita envuelta en ese proceso, exige la interpretación de la sustancia como sujeto. Ese tránsito coincide con el paso de la «lógica objetiva» a la «lógica subjetiva» o «Doctrina del concepto» en la *Ciencia de la lógica*, donde se produce la comprensión del concepto como libertad. La lógica objetiva, sin embargo, sólo alcanza a concebir el proceso lógico mediante la categoría de la necesidad. Ésta es la más elevada definición de la realidad, en cuanto entramado de relaciones, cuando adoptamos la actitud filosófica de la metafísica de la sustancia. Tal es precisamente el punto de vista de Spinoza. Sin embargo, Kant inicia ya la superación de esta actitud cuando interpreta la sustancia y la necesidad como categorías —dinámicas— del entendimiento, mediante las cuales la espontaneidad libre del sujeto pensante concibe el objeto en general (ya se

24. *Enz.* § 147, nota, *Werke* 8, p. 288; trad. Valls, p. 236.
25. *Enz.* § 159, nota, *Werke* 8, p. 305; trad. Valls, p. 244.

trate de pensar su existencia en relación con otros objetos —categorías de relación y, entre ellas, la de sustancia—, o bien de pensar la existencia del objeto en relación con el entendimiento —categorías de modalidad y, entre ellas, la de necesidad—). Ahora bien, la limitación de estos conceptos puros a lo dado en la intuición sensible, y, en general, la reducción de la razón pura a un uso meramente regulativo, hace imposible en Kant la consideración de la libertad como la esencia última de la razón. Por eso, la razón en su uso teórico sólo capta la antinomia entre necesidad y libertad, antinomia que no tiene una solución positiva. Y la respuesta que ofrece la razón práctica, cuando distingue el «yo» nouménico —que es moral y libre— del «yo» fenoménico —sujeto a la necesidad natural—, no es una verdadera solución para Hegel, porque en sí misma la libertad se concibe como algo contradictorio con la necesidad. Subsiste el problema de saber cómo el sujeto moral incide con su acción libre en un mundo regido por la causalidad necesaria.

En cierto modo, la historia del idealismo alemán es una larga reflexión en torno a la tercera antinomia de Kant. Y Hegel, por su parte, no hace otra cosa que ser plenamente consecuente con el principio del idealismo, según el cual sólo la razón es libre:

> El concepto es lo *libre*[26].

Pero, a diferencia de Kant, la libertad —que es la libertad del espíritu, expresada en el nivel lógico por el concepto— se capta ahora como resultado de una interiorización a partir de la necesidad, o como la verdad de ésta. El tránsito de la necesidad a la libertad coincide con el paso de la sustancia al sujeto, y, al igual que este último, también aquel tránsito significa una conservación del momento anterior: la libertad no excluye la necesidad, sino que es esta misma concebida en su totalidad, en su verdad, como proceso de autodeterminación o autodesarrollo:

> Esto es la transfiguración de la necesidad en la libertad, y esta libertad no es meramente la libertad de la negación abstracta, sino más bien la libertad concreta y positiva [...] En todo caso, la necesidad como tal no es aún la libertad; pero la libertad tiene a la necesidad como su condición y la contiene en sí como superada[27].

26. *Enz.* § 160, *Werke* 8, p. 307; trad. Valls, p. 245.
27. *Enz.* § 158, Zusatz, *Werke* 8, p. 303.

Sin embargo, esa noción de la libertad como necesidad comprendida envuelve la idea de que sólo puede ser libre una subjetividad que haya integrado en sí toda oposición hasta hacerse idéntica al todo. No podría, por lo tanto, darse la libertad de un individuo en cuanto tal, pues en tanto sujeto finito estará siempre confinado y enfrentado al mundo, y delimitado además por los otros sujetos individuales.

En la filosofía del espíritu, por otra parte, nos dice Hegel que los hombres y los pueblos son tanto más conscientes de su libertad cuanto más se comprenden a sí mismos como parte del curso racional de la historia, es decir, como instrumentos del espíritu, fuera de los cuales, sin embargo, éste no tiene ninguna realidad. El progreso histórico como progreso de la conciencia de la libertad es el proceso de la realidad por el que ésta se reconoce progresivamente como racional, o la razón se hace progresivamente real. Comprender el curso de la historia es, según esto, descubrir la razón como sujeto histórico. Esto significa, en primer término, reconocer la necesidad en el devenir de los pueblos, culturas y épocas. Pero, en segundo término, quiere decir también que la razón, en cuanto sujeto histórico, se autorrealiza en los pueblos y culturas, cuyo origen y decadencia ella misma promueve.

La alusión al problema histórico es interesante, porque el vínculo existente entre la necesidad y la libertad en relación con la historia ayuda a comprender el planteamiento de la *Lógica*. En efecto, cada momento histórico, considerado en su particularidad, está condenado a perecer con la misma necesidad ineluctable que en su día justificó su irrupción. De este modo, según Hegel, el todo de la historia se desenvuelve libremente, porque los pueblos y las culturas particulares, cuya vida inerte es un obstáculo para el devenir histórico, son a la vez los momentos a través de cuyo desarrollo y superación se realiza la historia universal. Por lo tanto, es la misma necesidad del decurso histórico la que se piensa como libertad cuando se capta la totalidad del proceso en su unidad racional. En todo caso, esta concepción de la historia universal, en la medida en que destaca su racionalidad, acaba por justificar y legitimar en última instancia el sentido del sufrimiento, de las guerras, de la destrucción y de las miserias vividas por los hombres, por mucho que Hegel se esfuerce en distinguir lo efectivamente real, y por ende racional, de lo meramente fáctico. Ese sentido queda justificado —piensa Hegel— ante el tribunal de la historia universal, pero no desde luego ante los individuos particulares, que seguirán viviendo y muriendo

incapaces de encontrar el significado racional que supuestamente tienen sus experiencias como tales individuos. En este sentido, la concepción hegeliana de la historia es quizás el mejor argumento a favor de quienes interpretan la filosofía de Hegel como una teodicea, porque en definitiva pretende elaborar una justificación absoluta del dolor humano, de modo que la existencia del mal no pueda utilizarse como argumento en contra de la existencia de Dios. Y ello por la sencilla razón de que, para Hegel, no hay mal en términos absolutos, sino que sólo cabe hablar de un mal menor necesario, que en el fondo es lo mismo que el bien, en la medida en que sólo es un instrumento de éste.

En definitiva, para Hegel la razón es libertad, y aunque su reconocimiento histórico corresponda a la filosofía del espíritu, es tarea de la lógica la investigación de lo que sea la libertad en absoluto, es decir, la razón como tal. Concretamente, es en la «lógica subjetiva» donde Hegel se ocupa del pensamiento de la libertad, es decir, del concepto. Éste define la libertad «en sí y para sí», independientemente de las condiciones azarosas en que se encuentra empíricamente, según el carácter de cada época. En ese sentido, la libertad es autodeterminación y su estructura consiste en estar consigo mismo en el ser otro:

> [...] la libertad consiste precisamente en estar consigo mismo en su ser otro, en depender de sí, en determinarse a sí mismo. En todo impulso comienzo a partir de otro, y de un otro que es algo exterior para mí. En esta situación hablamos entonces de dependencia. La libertad se halla sólo allí donde no hay para mí otro que no sea yo mismo[28].

Si Hegel ha escogido el término «concepto» (*Begriff* o pensamiento infinito, frente al *Gedanke* o pensamiento limitado) para referirse a este proceder (libre) del espíritu, se debe sin duda a su comprensión del conocimiento —ámbito en el cual se suele hablar de conceptos— como el carácter definitorio de la realidad. Posición que le conduce a entender lo absoluto como saber: es saber absoluto. Dicho de otro modo: la forma por la cual las cosas son conocidas es idéntica a la forma por la cual ellas son lo que son[29]. Ahora

28. *Enz.* § 23, Zusatz 2, *Werke* 8, p. 84.

29. *Vid.* M. Westphal, «Hegel's theory of the concept», en W. Steinkraus (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, Atlantic Highlands, New York, p. 117.

bien, el pensamiento es libertad, y no sólo —como ya hemos visto— en el ámbito de la razón práctica, sino también en el del conocimiento. Por lo tanto, el proceso por el que la realidad se conoce a sí misma coincide con el de su propia producción libre. El concepto especulativo no hace sino expresar en el plano lógico el carácter de ese proceso.

Sin embargo, subsiste el problema fundamental de que Hegel no se está refiriendo en la *Lógica* a ningún proceso real que tenga lugar en la naturaleza o en la vida histórica, sino al sentido (procesual) que toda realidad puede tener en absoluto. Si la teoría del concepto es una teoría de la libertad, no se refiere ésta primariamente a la libertad del hombre históricamente existente, o a la que el hombre pueda oponer a la naturaleza, sino a la libertad como tal, definida por la estructura del concepto. El hombre empíricamente dado es libre, según Hegel, en la medida en que su pensamiento y su acción no quedan circunscritos a la particularidad del tiempo y lugar en los que se desarrolla su vida, sino en cuanto se elevan a la conciencia especulativa del concepto. De ese modo, descubre lo universal en lo particular. Pero es que Hegel da aquí por supuesta la conclusión de la *Fenomenología*, según la cual el saber especulativo (el concepto) entraña una absolutización de la experiencia que la conciencia realiza en el tiempo. La libertad no consiste, por lo tanto, en una huida de las condiciones empíricas particulares en busca de un universal platónico, concebido como separado. Contra Platón, piensa Hegel que la libertad no es la contemplación estática de lo universal por un alma que vive exiliada en un mundo de sombras particulares y movientes. Por el contrario, el significado del concepto muestra que el hombre sólo puede ser libre cuando se mantiene en la tensión dialéctica de lo universal que se hace particular, sin fugarse de esa totalidad concreta. O, mejor dicho: cuando se reconoce a sí mismo en esa realidad y, por lo tanto, se eleva a la conciencia del espíritu.

Hegel tampoco comparte la doctrina que sólo retiene el lado negativo de la libertad, como si ésta consistiera en la negación de todo límite o vínculo exterior. En este sentido —que tan a menudo se encuentra en el liberalismo—, ser libre quiere decir no estar sujeto a ninguna prohibición respecto a lo que podemos pensar, decir o hacer. Pero esta posición ignora el contenido positivo de la libertad, que significa autodeterminación, autodesarrollo. Sin duda alguna, toda la polémica que el pensamiento marxista ha mantenido respecto a la noción liberal de la libertad, así como su crítica de las llamadas «libertades meramente formales», tiene su origen teórico ya en

este punto de la filosofía hegeliana. Precisamente por ello hay que decir aquí que, contra cierta tradición marxista, el análisis hegeliano ciertamente critica ese concepto liberal, pero el sentido de esa crítica no tiende en ningún caso a justificar el rechazo sin más de esas «libertades formales», sino que tan sólo señala su insuficiencia. Según Hegel, el significado de la libertad lo establece el concepto, y éste no es una mera forma, sino que es la forma infinita, la actividad libre o el poder creador (*das Wirkende*).

Algunos autores han señalado que el concepto hegeliano de la libertad hay que interpretarlo en relación con el significado del amor cristiano. Así, según M. Theunissen[30], existe una conexión clara entre la lógica del concepto y el cristianismo. Considera, en efecto, que el tema del amor es fundamental en esta parte de la *Lógica*, que revelaría lo que Hegel estima como la sustancia de la comprensión cristiana de Dios, del mundo y del hombre. Ésta se expresaría mediante la coincidencia de amor y libertad: libertad es el estar-consigo-*mismo*-estando-en-otro; amor es el estar-en-*otro*-estando-consigo-mismo. Y en concreto —continúa Theunissen— la libertad, como modo de proceder del concepto, puede determinarse como libertad comunicativa. Esto significa que en el concepto —que Theunissen identifica con el amor— lo uno experimenta a lo otro no como límite, sino como la condición de la posibilidad de su propio autodesarrollo. De este modo, la teoría del concepto, como teoría del amor, proclama la libertad de todo cuanto es, según una teoría de la comunicación universal.

Acerca de esta interpretación, conviene precisar, en primer lugar, que lo que Hegel pretende aquí primariamente no es definir un concepto empírico, como es el del amor, por mucho que pueda añadirse a continuación que éste sólo es comprensible sobre la base del concepto especulativo, observación que, por otra parte, puede hacerse extensiva al concepto de la vida orgánica, del Estado, de la eticidad, de la historia y, en general, a todos los conceptos de las ciencias filosóficas. En segundo lugar, difícilmente puede interpretarse el concepto como la traducción racional especulativa de una cierta idea nebulosa del amor divino, entendido de modo cristiano como una especie de amor universal infinito que abraza a todas las cosas, y que supuestamente está en la base de cualesquiera otras

30. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Duhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, pp. 44 s.

formas —derivadas— de amor. Sobre esto hay que decir que la referencia a Dios en la *Lógica* no es esencial (otra cosa es la referencia a lo divino entendido como el poder infinito del pensamiento, del que, por cierto, dispone el hombre), porque, como explica la doctrina de la llamada «proposición especulativa», el movimiento lógico no se comprende como la yuxtaposición de una serie de predicados añadidos a un sujeto concebido como fijo (llámese Dios), sino que es más bien un automovimiento cuyo peso principal recae en el predicado. Detenerse en la afirmación de que Dios es lo absoluto, sujeto último del amor, de la libertad, de la razón, etc., es una manera de aferrarse al proceder obstinado del pensamiento representativo, algo que Hegel critica reiteradamente.

La teoría hegeliana del concepto funda la libertad en la ontología, no en la teología o en la antropología. Sin embargo, subsiste la sospecha de que esa ontología es el resultado de una proyección de carácter antropomórfico: Hegel convierte en un proceso ontológico universal el proceder de la conciencia humana, que afirma y niega, juzga, razona, conoce, experimenta el amor y se determina libremente.

Capítulo 4

UNA NUEVA TEORÍA DE LA VERDAD

§ 1. *La verdad como objeto de la filosofía*

> ¿Qué objeto es más sublime para el conocimiento que la *verdad* misma?[1].

Con este interrogante preliminar se inicia el libro tercero de la *Ciencia de la lógica*. La posición de Hegel en relación al problema de la verdad debe comprenderse en el contexto de su crítica de la gnoseología moderna. La filosofía hegeliana, en efecto, se sitúa desde el primer momento en una nueva perspectiva, que ya no enfoca el tema desde la relación gnoseológica entre sujeto y objeto, pues el conocimiento se integra en una ontología que pretende haber superado aquel punto de vista gnoseológico. Como hemos visto, para Hegel el conocer es un proceso real de carácter universal y, como muestra la *Fenomenología*, la relación sujeto-objeto rebasa su carácter meramente gnoseológico cuando se alcanza su identidad dialéctica en el saber absoluto. Este resultado es imposible cuando el pensamiento se mantiene aferrado a la actitud del entendimiento reflexivo, que a lo sumo concibe la verdad como meta o tarea, en cuanto tributario del dualismo ontológico y del proceder abstractivo.

Hegel piensa que la filosofía tiene que ser el conocimiento de la verdad, realizando así de manera efectiva el ideal kantiano de un sistema de la razón pura. La posición de Hegel rechaza tanto la impotencia

1. *W. L., Werke* 6, p. 244; trad. Mondolfo, p. 509.

kantiana como las concepciones escatológicas, que rehúyen la realidad buscando refugio y consuelo edificante en mundos quiméricos:

> La tarea de la filosofía es concebir lo *que es*, pues lo *que es* es la razón»[2].

El objeto de la filosofía es, por lo tanto, la verdad ontológica, afirmación con la que Hegel se aparta de la filosofía de la reflexión, siempre circunscrita a la finitud. Como concesión al espíritu moderno, sin embargo, Hegel aborda en la *Fenomenología* el problema de la relación de la conciencia con la verdad. Pero, como hemos visto, esta obra no se limita sin más al problema gnoseológico, pues trata de demostrar cómo el progreso de la conciencia y el camino del conocimiento se superan y se integran en una ontología. La búsqueda de la verdad por parte de la conciencia desemboca en un punto en el que el saber es idéntico a su objeto y la certeza no difiere de la verdad. A partir de ese momento la verdad ya no se busca, sino que se expone. La filosofía da paso a la Ciencia, la *Fenomenología* a la *Lógica*.

Esta nueva concepción hegeliana se pone de manifiesto en la crítica de la noción kantiana de la cosa-en-sí, desarrollada en la «Doctrina del ser» de la *Ciencia de la lógica*: la cosa-en-sí es por definición —nos dice— lo que no se puede saber qué es, ya que para ello habría que decir qué determinaciones tiene, lo cual es contradictorio con la cosa-en-sí, pues ésta, así abstraída de cualquier ser-otro frente al que que pudiera determinarse, no sería en sí nada, y no es posible señalar las determinaciones de la nada. Las cosas-en-sí son, pues, abstracciones carentes de verdad y vacías. Lo verdaderamente en-sí se expone en la *Lógica*: algo en-sí es algo en su concepto, y éste es cognoscible en cuanto se puede determinar y captar como conexión de sus determinaciones[3]. El concepto es, por lo tanto, para Hegel, lo que ontológicamente es en-sí, la verdad. Y conocer —o ser— verdaderamente algo es conocerlo —o serlo— en su concepto, pues éste es la verdad del ser. La filosofía, en cuanto se interesa por la verdad, debe saber que ésta no se halla en lo inmediato que capta la representación, sino en la realidad efectiva comprendida por el concepto:

> Todo lo que no es esta realidad efectiva, puesta por el concepto mismo, es *ser- ahí* pasajero, contingencia exterior, opinión, fenómeno inesencial, falta de verdad, engaño, etc.[4].

2. *Ph. R.*, *Werke* 7, p. 26.
3. *W. L.*, *Werke* 5, pp. 129-130; trad. Mondolfo, p. 108.
4. *Ph. R.* § 1, nota, *Werke* 7, p. 29.

El carácter ontológico de la verdad se investiga en la *Lógica*, pero la posibilidad de dicha investigación se justifica en la *Fenomenología* y particularmente en su resultado final, tal como Hegel lo explica en la Introducción de la *Ciencia de la lógica*:

> El concepto de la ciencia pura y su deducción se presuponen en el presente tratado, por cuanto la *Fenomenología del espíritu* no es más que la deducción de dicho concepto. El saber absoluto es la *verdad* de todas las formas de conciencia, puesto que, como resultó de aquel desarrollo suyo, tan sólo en el saber absoluto se ha resuelto completamente la separación entre el *objeto* y la *certeza de sí mismo*, y la verdad se ha igualado con la certeza, así como esta certeza se ha igualado con la verdad.
>
> La ciencia pura presupone, por lo tanto, la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el *pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma*, o *la cosa en sí misma*, en cuanto ésta *es también el pensamiento puro*. Como *ciencia*, la verdad es la autoconciencia pura que se desarrolla y tiene la forma del sí-mismo [...][5].

No se trata aquí de determinar lo que sea una verdad empírica dada, por ejemplo, la verdad de si una determinada sociedad constituye o no un Estado. La respuesta a esta cuestión empírica depende de lo que se considere un verdadero Estado, lo cual —según Hegel— ya no es asunto de una ciencia empírica, sino que compete a una «ciencia filosófica», en el sentido de la *Enciclopedia*. En la *Lógica* no se trata de lo que pueda ser verdaderamente el Estado, la vida animal o la voluntad libre, sino de la verdad misma como tal, definida por el concepto. Pues éste es, en efecto, la medida de lo verdadero en cuanto tal.

§ 2. *La realidad comprendida racionalmente o la razón hecha real*

Para Hegel, lo verdadero no es sino la realidad comprendida por la razón, la cual en cuanto sujeto autoconsciente es propiamente el espíritu. El proceso por el que éste se conoce a sí mismo es al mismo tiempo aquel por el que se constituyen las cosas. A través de semejante posición radical, que identifica los pensamientos puros con las

5. *W. L.*, *Werke* 5, p. 43; trad. Mondolfo, p. 46.

cosas en sí mismas, pretende salvar Hegel el obstáculo kantiano de la cosa-en-sí. La razón pura se revela como el elemento lógico del espíritu y la lógica es ontología[6]. Afirmar que algo es verdad equivale entonces a sostener que su ser coincide con su concepto. Pero esto quiere decir, por una parte, que la verdad es lo conceptual, y, por otro lado —sin que sea exactamente lo mismo—, que el concepto es lo verdadero.

La primera afirmación («la verdad es lo conceptual») entraña el rechazo de toda actitud filosófica que coloque la verdad al margen o por encima de la actividad racional-discursiva. La naturaleza conceptual de la verdad descarta, como caminos de posible acceso a la misma, tanto a la intuición como al sentimiento o a la fe. Para ser exactos, hay que reconocer que la *Fenomenología* sí reconoce a la religión la posibilidad de servir como representación de lo absoluto, pero hay que recordar también que el pensamieto representativo —según la crítica de Hegel— sólo comprende la realidad de manera unilateral y no capta su reflexión infinita: la representación es una forma de pensamiento, pero no la forma propia o acabada. Por el contrario, el concepto es el método que capta la verdad y también el elemento en que ésta se expone. La verdad se revela en conceptos y no en el silencio místico, ni tampoco en el entusiasmo subjetivo e incomunicable del genio. La verdad es racional.

Respecto a la segunda afirmación («el concepto es lo verdadero»), su sentido profundo consiste en negar que el concepto sea una representación subjetiva cuyo valor dependa de su correspondencia con una realidad supuestamente ajena. Por el contrario, el concepto —según Hegel— define el carácter de lo efectivamente real, en vez de necesitar su convalidación por una verdad que, según se supone, nunca llega a alcanzar. En efecto, Hegel piensa la verdad en sentido ontológico, rechazando la concepción meramente nominal de la misma: en última instancia, ser verdad significaría ser efectivamente real o, lo que es lo mismo, ser en su concepto. El concepto es lo verdadero, porque es lo real-racional, la identidad dialéctica —procesual— de realidad y razón.

Esta posición rechaza el dualismo inherente a la concepción clásica o metafísica de la verdad, para la cual el sujeto de la verdad es el intelecto que se adecua a la cosa, o el concepto que es conforme

6. *Enz.* § 24, *Werke* 8, pp. 80-81; trad. Valls, pp. 130-131. También W. L., *Werke* 5, pp. 43-44; trad. Mondolfo, pp. 46-47.

con el objeto. Esta visión —advierte Hegel, recuperando una vieja tesis de Spinoza— encierra el presupuesto de que el pensamiento (*intellectus*) y la cosa (*res*) se pueden definir por separado para, después, comprobar si coinciden; es decir, parte del supuesto de su no-identidad. Pero, como ya señalaron los racionalistas modernos —y, entre ellos, el propio Spinoza—, para comprobar la adecuación entre dos términos concebidos como heterogéneos sería preciso un tercero que de algún modo los contuviera a ambos. Dicho de otro modo: no puedo juzgar si mi pensamiento coincide con la cosa exterior, porque para ello tendría que salir de mí mismo. Pero para Hegel un pensamiento al margen de las cosas, un pensamiento sin ser, sin contenido real, es algo tan absurdo como lo es igualmente tratar de representarse las cosas fuera del pensamiento. Es imposible salir de esa verdad fundamental que se expresa en la identidad diferenciada de pensamiento y ser. De hecho, toda la *Lógica* puede interpretarse como la justificación, a la vez que el desarrollo expositivo, de ese principio básico, en virtud del cual el pensamiento es y el ser piensa. Por eso, en Hegel no tiene sentido una lógica que no sea al mismo tiempo ontología, como tampoco lo tiene un planteamiento metafísico que se interrogue por el ser fuera del pensamiento. Y, en este sentido, es seguidor de Kant, de cuya posición rechaza, sin embargo, la interpretación del pensamiento como la actividad de un sujeto finito, pues este planteamiento hace ineludible la idea de un ser extraño al pensar (una cosa-en-sí). Para Hegel, por el contrario, la reflexión del pensamiento (re)produce el proceso de reflexión infinita que constituye la realidad del ser. En ese sentido, la verdad la expresa el concepto, en la medida en que éste es —para Hegel— el proceso especulativo que sigue el movimiento reflexivo de lo real, a través del cual el ser se hace idéntico consigo mismo en el ser-otro.

En la *Lógica* se presenta un progresivo desarrollo de la verdad que se expone, pues la identidad del pensamiento y el ser no se puede formular inmediatamente en un juicio, a pesar de que la historia de la filosofía haya ensayado muchas fórmulas de ese tipo: «lo absoluto es el ser», o bien «lo absoluto son los átomos». A todas estas concepciones les presta atención Hegel, otorgándoles el valor que tienen como momentos en la definición de la verdad. La verdad tiene su historia (en Hegel habría que decir mejor: la formulación de la verdad tiene su historia, pero no la verdad misma), aunque los momentos lógicos de su enunciación no coinciden con los momentos históricos en que sus determinaciones se expresan. En ese senti-

do, Hegel piensa haber comprendido la historia de la filosofía (utilizando el término «comprender» en su doble sentido de entender y englobar) y haber superado cada sistema de pensamiento desde dentro, a la vez que cree haber conducido dicha historia a su culminación. Y se atreve además a corregir y reordenar esa historia buscando su sentido lógico. La *Lógica* es un libro escrito por un hombre y, por lo tanto, tiene un sentido histórico; en cuanto proceso de lo real-racional, en cambio, la dialéctica lógica o *logos* es intemporal. Al menos, ésa es la pretensión de Hegel. (De ahí precisamente que niegue consistencia propia al tiempo, que más bien debe entenderse como la manifestación del concepto a la conciencia finita, o bien como el concepto puro intuido externamente y no captado por sí mismo.)

Haciendo suya la terminología clásica que habla de la «adecuación», Hegel sostiene que la adecuación entre el pensamiento y el ser se halla tan sólo en la totalidad del desarrollo lógico, en la forma más elevada del concepto: en efecto, sólo la idea, como forma lógica plenamente desarrollada, comprende en sí a todas las otras formas en que se produce la identidad de realidad y razón, y sólo ella es, por lo tanto, el «concepto adecuado»[7].

§ 3. *La verdad como coincidencia del ser consigo mismo a través del concepto*

En relación con el problema de la verdad, la cuestión decisiva surge, según Hegel, cuando se toma conciencia de la imposibilidad de una definición de la misma como conformidad con una realidad supuestamente preexistente o independiente del pensamiento. Ya Kant, después de dar por buena la definición nominal de la verdad, señala el absurdo que supone la pretensión de encontrar un criterio de verdad que sea, a la vez, suficiente y universal, dado que dicho criterio debería hacer abstracción de todo contenido, cuando la verdad justamente sólo se puede determinar tomando en consideración dicho contenido[8]. En efecto, eso parece un contrasentido, incluso desde la perspectiva de Kant, quien con su célebre giro copernicano no termina de liberarse del concepto metafísico de verdad, que se ex-

7. *W. L., Werke* 6, p. 462; trad. Mondolfo, p. 665.
8. *Kritik der reinen Vernunft*, B 83; trad. Ribas, pp. 97-98.

presa en la fórmula *adaequatio rei et intellectus*. Poco importa para Hegel que esta fórmula se entienda como *adaequatio intellectus ad rem*, según el postulado «dogmático», o como *adaequatio rei ad intellectum*, de acuerdo con el postulado «crítico» kantiano. Pues para Hegel el que los objetos hayan de regirse por nuestro conocimiento, de acuerdo con el mencionado giro copernicano de Kant, no deja de ser un ideal de adecuación que sigue presuponiendo aquel dualismo antes denunciado.

Como señala M. Theunissen[9], Hegel supera el concepto metafísico de verdad, como *adaequatio rei et intellectus*, fundando ésta en una concordancia más originaria. Ya en la *Fenomenología* formula el problema dividiendo la definición metafísica en dos partes contrapuestas, la del postulado «dogmático» y la del postulado «crítico», para mostrar que los dos pueden afirmarse sucesivamente y que, en definitiva, son ambos —intelecto y cosa, razón y realidad— dos aspectos de la verdad, que no es sino su identidad expresada por la idea absoluta. Ya en la Introducción de la *Fenomenología* —continúa Theunissen— indica Hegel cómo la representación del en-sí, transformado en un ser-para-la-conciencia, se convierte en la reflexión de la conciencia en sí misma, y con ello se transforma el problema en el de la autorreflexión del ente (*Seiendes*). Es decir, la coincidencia del concepto con su objeto —definición «dogmática» del concepto metafísico de verdad— reconduce a Hegel a la del objeto con su concepto —definición «crítica»—. Pero en la medida en que aquélla se resuelve en ésta, ambas correspondencias son la misma. Y esa coincidencia es un acontecer real-efectivo y no meramente una proyección del hacer subjetivo sobre el objeto: la idea o verdad es la realidad efectiva en cuanto concebida, o —lo que para Hegel es lo mismo— el concepto en cuanto realizado.

Sin embargo, el problema de la verdad se puede seguir planteando con sentido en relación con la conciencia, por mucho que ésta sea siempre prisionera del dualismo que analiza críticamente la *Fenomenología del espíritu*. De hecho, Hegel sostiene —aunque lo ignore cierta interpretación crítica de su pensamiento heredera de Kierkegaard— que lo finito forma parte también de la realidad efectiva y no se desvanece en ella sin más. Tan falso es para él aferrarse al lado singular o finito de las cosas como lo es igualmente el punto

9. M. Theunissen, «Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs», en R. Horstmann (ed.), *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, pp. 326 s.

de vista que afirma una infinitud transcendente y estática, ajena al devenir de los entes singulares. La verdad es más bien la identidad diferenciada de lo finito-infinito, o sea, la inquietud de su devenir. Por esa razón, la conciencia, en cuanto capta las cosas desde un punto de vista representativo o finito, sólo puede acercarse a la verdad de modo tentativo. De ahí el error del positivismo, que pretende describir objetivamente el mundo partiendo de los datos inmediatos de la conciencia como algo incuestionable. Y de ahí también que tanto el error como la falsedad tengan para Hegel un sentido ontológico necesario. Pues cabría decir que la conciencia participa de la verdad cuando revela críticamente —haciéndose así eco de la negatividad universal del ser— el sentido limitado y unilateral de las opiniones, mientras que, por el contrario, la absoluta falsedad consiste precisamente en tomar la parte por el todo y considerar aquélla como verdad última.

Esta observación nos permite comentar críticamente la interpretación de Kojève[10], para quien la dialéctica hegeliana no es otra cosa sino la contemplación pasiva de lo real y su descripción pura y simple. El «método dialéctico» —nos dice— es un malentendido, pues la dialéctica es la naturaleza propia y verdadera de las cosas mismas y no un arte exterior a las cosas. De ahí que Kojève interprete la *Fenomenología* como una descripción fenomenológica, en el sentido husserliano del término, cuyo objeto último es el hombre en tanto que «fenómeno existencial». Ahora bien, Kojève proyecta en Hegel su propia filosofía y, en definitiva, es víctima del error que precisamente Hegel denuncia incansablemente, a saber: el dualismo que quiere comprender la conciencia como algo separado de lo real-efectivo.

Ciertamente, para Hegel la comprensión de la verdad como algo que acontece en la realidad efectiva retiene el carácter de la concordancia, pero con un significado nuevo. En su sentido profundo y no sólo en relación con la conciencia —o verdad formal—, la verdad es la «coincidencia de un contenido consigo mismo»:

> Habitualmente denominamos verdad a la coincidencia de un objeto con nuestra representación. Tenemos ahí como presupuesto un objeto al que debe ser adecuada nuestra representación del mismo. En sentido filosófico, sin embargo, se llama verdad, expresado en gene-

10. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 42 s.

> ral de manera abstracta, a la coincidencia de un contenido consigo mismo. Por lo tanto, éste es un significado de la verdad completamente distinto del mencionado anteriormente. Por cierto que el significado profundo (filosófico) de la verdad también se encuentra parcialmente en el uso habitual del lenguaje. Así, se habla, por ejemplo, de un *verdadero* amigo y se entiende por ello un amigo cuyo modo de actuar es adecuado al concepto de la amistad; igualmente se habla de una *verdadera* obra de arte. Se dice entonces no-verdadero, o también malo, a lo que es en sí mismo inadecuado. En este sentido, un mal Estado es un Estado no-verdadero, y lo malo y no-verdadero en general consiste en la contradicción que tiene lugar entre la determinación o concepto y la existencia de un objeto. De un tal mal objeto nos podemos formar una representación correcta, pero el contenido de esta representación es en sí no-verdadero. De tales representaciones correctas, que son también no-verdaderas, podemos tener muchas en la cabeza. Sólo Dios es la verdadera coincidencia del concepto y la realidad; en cambio, todas las cosas finitas tienen en sí una no-verdad, tienen un concepto y una existencia que, sin embargo, son inadecuados a su concepto[11].

Aquí se pone de manifiesto el carácter de lo verdadero como realidad que ha consumado su posibilidad hasta concordar consigo misma. Lo difícil es comprender el sentido de esa concordancia o coincidencia (*Zusammenstimmung*, *Übereinstimmung*) de un contenido consigo mismo. G. Lébrun[12] señala a este respecto que Hegel no parece proponer una verdadera ruptura con la tradición, ya que no renuncia al modelo de la *adaequatio*, sino que se contenta con desplazar su punto de aplicación. Y compara la posición hegeliana con la doctrina de Spinoza, quien rehúsa definir lo verdadero por la relación de la idea con el objeto. En efecto, para Spinoza la verdad de una idea no está afectada por el objeto exterior al cual ella se refiere[13]. Pero según la conocida crítica que Hegel hizo de Spinoza, la doctrina de éste se coloca desde el comienzo en una posición (dogmática) que aleja la negatividad de la sustancia infinita, razón por la cual no se ve cómo en ese sistema surgen las múltiples cosas finitas y lo negativo en general a partir de la positiva afirmación de la sus-

11. *Enz.* § 24, Zusatz 2, *Werke* 8, p. 86.

12. G. Lébrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 380 s.

13. *Vid. Tratado de la reforma del entendimiento*, § 71, Alianza, 1988, p. 105, y también *Ética demostrada según el orden geométrico*, II parte, props. 32-35 y 43, Trotta, Madrid, 2000, pp. 103-104 y 109-110.

tancia una e infinita: Spinoza niega la identidad de lo finito y lo infinito, auténtico núcleo de la concepción hegeliana de la verdad.

Marcuse ha sabido expresar brillantemente ese carácter de la verdad como la autorreflexión del ser, por la cual éste es idéntico consigo mismo en su ser-otro. Igualdad y desigualdad consigo mismo, consistencia y disolución de esa consistencia: el punto de partida para comprender la realidad (y la verdad, que no es sino la realidad en cuanto comprendida, o sea, en cuanto se comprende a sí misma y, por ello, se consuma) en sentido hegeliano es —nos dice Marcuse[14]— la escisión ontológica, la bidimensionalidad de lo real. Toda realidad es siempre algo más y algo diferente de lo que está presente o se ofrece como tal. No hay en ella nada que sea sólo interior, pues todo lo interno está expuesto y la mera interioridad no es todavía realidad. Pero, por otra parte, lo real no se reduce nunca a lo externo. Lo que hace real a lo real —y, por consiguiente, cabe denominar realidad verdadera— es precisamente que tiene algo «en sí» que no resulta resoluble completamente en la situación fáctica de cada caso. Es decir —continúa Marcuse—, el ser-en-sí de lo real tiene el carácter de «posibilidad» o capacidad, de modo que esta bidimensionalidad de posibilidad y realidad se sitúa en la ontología de Hegel como fenómeno básico del ser-real. Lo que es real es posible, pero al mismo tiempo todas las posibilidades de una realidad son, a su vez, reales. Y la realidad inmediata es «esta agitación absoluta del devenir de esas dos determinaciones»[15]. Constituye la esencia de la realidad el ser siempre más y diferente de lo que es en cada caso. Ahora bien —continúa Marcuse—, en la motilidad misma de lo real de posibilidad a posibilidad se constituye la realidad en cuanto necesidad. La posibilidad y la necesidad reales sólo son aparentemente distintas.

Por otra parte, esta doctrina hegeliana de la verdad, como concordancia de un contenido consigo mismo, remite —según Theunissen[16]— a la antigua oposición platónica, de acuerdo con la cual interpreta Hegel la finitud como falta de correspondencia entre concepto y realidad: que las cosas reales no sean congruentes con la idea es el lado de su finitud, su falta de verdad. Pero, al mismo tiempo, Hegel conduce a su cénit a Platón —añade Theunissen—, en cuan-

14. H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* [1932], Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 99 s.

15. *Ibid.*, p. 101.

16. M. Theunissen, *op. cit.*, pp. 338 s.

to describe la separación de concepto y realidad —que descansa en su falta de correspondencia— según el modelo de la doctrina presentada por el *Fedón*, que ve la muerte como la separación del alma y el cuerpo, y la hace así indirectamente responsable del tránsito de las cosas. De ahí que la definición de las cosas finitas consiste en que en ellas concepto y ser se diferencian, de modo que concepto y realidad, alma y cuerpo, son separables y son con ello pasajeros y mortales.

Para ser precisos, diremos que para Hegel lo finito es contradictorio porque su realidad corresponde y a la vez no corresponde al concepto. Y es que su noción de lo real no se atiene a ningún modelo tradicional, del mismo modo que su idea de la verdad (como realidad que se consuma como concepto) tampoco se atiene a ningún modelo tradicional. En efecto, Hegel reconduce aquella concordancia a su fundamento, con lo que supera —en primer lugar— el «modelo gnoseológico de verdad», que adolece del dualismo consistente en comprender la verdad como una relación de adecuación entre dos términos separados, ya se trate de la versión dogmática o de la crítica. (A este «modelo gnoseológico» cabe denominarlo también «concepto metafísico de verdad», porque supone la aceptación de un ser al margen del pensamiento, ya se trate del ser que cree conocer el realismo ingenuo o de la cosa-en-sí de Kant.) Pero también supera Hegel —en segundo lugar— el concepto ontológico tradicional de verdad, que niega sin más esa relación como algo relevante para la verdad e identifica ésta directamente con la realidad inmediata, con lo que también esa posición, aunque por otro camino, acaba siendo una actitud «metafísica».

A partir de aquí se entiende la distinción que establece Hegel entre «corrección» (*Richtigkeit*) y verdad (*Wahrheit*): la mera corrección atañe a la coincidencia formal de nuestra representación con su contenido, y se trata de la verdad formal, o sea, la que se define sólo en relación con la conciencia, mientras que la verdad propiamente dicha consiste en la coincidencia del objeto consigo mismo, esto es, con su concepto, lo cual equivale a decir: el objeto verdadero es el objeto en su realización efectiva, como proceso a través del cual constituye su objetividad[17]. La *Lógica*, en tanto exposición de la verdad, relata precisamente ese proceso: la forma lógica no es sino la

17. *Vid. Enz.* § 172, Zusatz, *Werke* 8, pp. 323-4; *Enz.* § 213, *Werke* 8, pp. 367-368; trad. Valls, p. 283; y *Enz.* § 213, Zusatz, *Werke* 8, pp. 369-370.

forma en que el contenido se hace idéntico a sí mismo, el proceso que concibe su identidad. Porque para Hegel la identidad de algo, lo que una cosa es verdaderamente, equivale a su concepto, o sea, al movimiento de comprenderse.

Esta dimensión de la logicidad del contenido —como señala M. Álvarez-Gómez[18]— es lo que Hegel incorpora de la filosofía griega. Tal es el legado fundamental del pensamiento griego a partir de Anaxágoras, para quien la esencia de la realidad es el *nous*. Esta concepción se concretó posteriormente en la idea platónica y en la especie aristotélica. Pero Hegel sintetiza la tradición griega con la moderna de Kant y Fichte, y de ese modo llega a concebir el *logos* como síntesis de sustancia y sujeto: el concepto especulativo reúne la tradición ontológico-aristotélica y la transcendental-moderna.

18. M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1978, pp. 180 s.

Capítulo 5

EL MÉTODO Y LA CIENTIFICIDAD

§ 1. *Nueva idea de la ciencia y del método*

> El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser-otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia, o el *saber en general*. El comienzo de la filosofía establece, como presupuesto o exigencia, el que la conciencia se halle en este *elemento*. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir[1].

Este texto de la *Fenomenología del espíritu* formula una definición de la cientificidad según la cual el «elemento» de la ciencia —o sea, el plano alcanzado por la conciencia cuyo saber es ciencia, a la vez que la medida de la cientificidad— lo constituye un saber que consiste en conocimiento de sí en lo otro. Es decir, un saber entendido como proceso que pone la identidad en la diferencia absoluta, e interpretado además como un saber puro, o sea, independiente de todo saber empírico. Tal saber es para Hegel el concepto especulativo, esa autoconciencia universal que la filosofía se encarga de demostrar y desarrollar. La conciencia fenomenológica, sin embargo, se encuentra ya en este «elemento», en la medida en que su progreso se ve conducido por aquél hasta alcanzar a ser conciencia absoluta o filosófica. Por eso, la *Fenomenología* es tanto introducción como parte del sistema de la ciencia.

1. *Ph. G.*, Vorrede, *Werke* 3, p. 29; trad. Roces, p. 19.

> Lo que importa, pues, en el *estudio* de la *ciencia* es el asumir el esfuerzo del concepto. Esto requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el *ser-en-sí*, en el *ser-para-sí*, en la *igualdad-consigo-mismo*, etc., pues éstas son [...] automovimientos puros [...][2].

Queda así definido lo que Hegel, acogiéndose a la terminología común, llama el «método», que no es otra cosa que el propio movimiento discursivo del concepto. Sin embargo, lo original de su idealismo absoluto radica en la consideración de que ese discurso del saber coincide con el discurrir mismo de lo real, fiel al principio que subyace a su filosofía, de acuerdo con el cual el ser es equivalente al pensamiento del ser (por eso, el concepto del ser equivale al pensamiento que vuelve sobre sí), y la realidad racionalmente comprendida es el saber que se sabe. De ahí que el método o actividad universal del concepto sea tanto el desarrollo del conocimiento especulativo (la ciencia), como el proceso constituyente de la sustancialidad de las cosas. Dicho en otros términos: para Hegel hay un camino por el que la realidad se hace plenamente transparente a la razón, que es el mismo camino por el que aquélla se constituye como realidad efectiva.

Ahora bien, ese significado del concepto como actividad universal absoluta corresponde a su más elevada expresión, que es la idea absoluta. Por eso Hegel aborda precisamente bajo ese título en el capítulo final de la *Ciencia de la lógica* el sentido del camino recorrido hasta ahí, que en su globalidad puede caracterizarse como el desarrollo de todos los conceptos o determinaciones del Concepto como tal, que ahora puede denominarse ya «idea absoluta». Ésta no es otra cosa que el método o proceso de su propia explicitación como forma absoluta. En ese sentido dice Hegel en la *Enciclopedia* que la idea absoluta es la forma pura del concepto que, no obstante, concibe en sí misma su contenido. (Dicho frente a Kant: es un concepto puro que no recibe su contenido de otra parte.) Este contenido es el sistema de lo lógico, y la forma no es sino el método de ese contenido, o sea, su despliegue total[3].

La disciplina que se propone desarrollar semejante despliegue de lo absoluto en su esencialidad pura —no ya tal como se mani-

2. *Ph. G.*, Vorrede, *Werke* 3, p. 56; trad. Roces, p. 39.
3. *Enz.* § 237 y Zusatz, *Werke* 8, pp. 388-389; trad. Valls, p. 296.

fiesta a la conciencia finita— es la lógica, a la cual ya se refiere Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*:

> El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura [...].
>
> Esta naturaleza del método científico [...] encuentra su verdadera exposición en la filosofía especulativa[4].

Ese despliegue puede comprenderse retrospectivamente una vez el concepto se determina como idea absoluta, pero todo él se halla potencialmente contenido ya en el ser puro e indeterminado del comienzo, que no se conoce propiamente, sino que es *nur gemeint*, aunque en su vacua abstracción se «intuye» como *reine Beziehung auf sich*, incipiente boceto de totalidad circular que luego el «método» desarrolla como devenir, infinitud, fundamento, etc. Como ya hemos visto[5], el ser inmediato con que se inicia el discurso lógico está transido por una mediación absoluta, lo cual convierte a aquel comienzo en un comienzo mediado. Y esto lo realiza el método como un sistema de la totalidad, un círculo de círculos. Aquella vacua y simple autorreferencia del ser («el ser es») se ha llenado de contenido:

> El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente, es la *simple relación consigo mismo*, que es el *ser*. Pero ahora es también el ser lleno, o sea, el *concepto que se concibe a sí mismo*, el ser como la totalidad *concreta* [...][6].

Pero cabe la objeción de si no se trata en realidad de un círculo vicioso. Si *A* justifica *B*, pero al mismo tiempo *B* justifica *A*, parece que incurrimos en un círculo de ese tipo. Sin embargo, a decir verdad, el proceso lógico de Hegel no encaja en ese modelo, a pesar de que su apelación metafórica al círculo pudiera sugerir lo contrario. El método hegeliano consiste en mostrar que cada categoría es un punto que sólo se sostiene en la línea que forma junto a los demás; cada determinación conceptual sólo vale en su concatenación con todas las otras. Juntas forman el todo del concepto, que no es sino el proceso que lleva de unas a otras y que es lo único que subsiste.

4. *Ph. G.*, Vorrede, *Werke* 3, pp. 47 y 55; trad. Roces, pp. 32 y 38.
5. *Vid. supra*, cap. 2, § 6.
6. *W. L.*, *Werke* 6, p. 572; trad. Mondolfo, p. 740.

No hay círculo vicioso, sino el despliegue de esa totalidad que se expone y conserva en sus momentos.

§ 2. *Crítica del formalismo y del ideal matemático*

Hegel está lejos de desarrollar una «metodología», porque el método no es para él una serie de normas más o menos artificiales, sino el propio dinamismo interno de la razón. Y esta conversión del método en sistema significa el rechazo de todo formalismo o, más exactamente, la afirmación de una forma absoluta, a la que ningún contenido es ajeno.

> Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él arbitrariamente ni por medio de una sabiduría adquirida de otro modo: esta abstención es de por sí un momento esencial de la fidelidad al concepto[7].

Estas palabras, con vagos ribetes husserlianos, dan cuenta de una radical separación de toda actitud intelectual que establezca una ruptura entre forma y contenido. De ahí provienen precisamente las dificultades con que siempre se toparán los intentos de formalizar la lógica de Hegel de acuerdo con los cánones de la lógica formal. Dificultades probablemente insalvables, por cuanto ningún formalismo puede dar cabida dentro de sus rígidos esquemas a la «vida» del concepto especulativo. Hegel afirma que no se puede imponer a la lógica —y a la suya en particular— un régimen matemático. Como señala D. Dubarle[8], ningún formalismo podrá pretender representar adecuadamente las intenciones intelectuales que se cumplen en el discurso efectivo de la lógica hegeliana. Hegel tiene ante sus ojos los diversos ensayos de matematización de la lógica, de Leibniz a Lambert y Ploucquet, pero —añade Dubarle— todo esto sólo constituye «la lógica del entendimiento», que para Hegel deja de ser verdadera lógica en la medida precisamente en que se confina sistemáticamente en el nivel del entendimiento. Por el contrario, la verdadera lógica, la del pensamiento especulativo, hace vana toda tentativa de ma-

7. *Ph. G.*, Vorrede, *Werke* 3, p. 56; trad. Roces, p. 39. *Vid.* también *W. L.*, *Werke* 5, pp. 49-50; trad. Mondolfo, p. 50.

8. D. Dubarle, «Lógica formalizante y lógica hegeliana», en *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1983, pp. 127 s.

tematización, pues ella es la economía concreta y viva del concepto, y dos cosas al menos se oponen absolutamente a todo intento de formalización: la fluidez dialéctica del concepto y la interioridad recíproca de todas las determinaciones y actualidades del mismo[9].

Sin embargo, en aparente contradicción con su declaración anterior, el propio Dubarle no renuncia al ensayo de una formalización —aunque sea de modo aproximativo— del discurso hegeliano, y para ello recurre a la lógica de términos, juzgando equivocadamente que, en cuanto lógica del concepto, la de Hegel debe analizarse mediante los términos en que se divide la proposición. Pero hay que objetar en contra de semejante pretensión que el concepto especulativo no es un término en el sentido clásico que se remonta a Aristóteles —lo que autorizaría su análisis mediante la lógica de clases o la de predicados—, como tampoco se reduce a la proposición —o al juicio—, ni siquiera al silogismo de la lógica tradicional —que es a lo que más se parece—. Es más bien un pensamiento cuyo despliegue concibe, juzga y silogiza sin que su forma sea separable de su contenido: un pensamiento, por lo tanto, que no difiere de aquello que es pensado (el ser), que no admite la distinción entre verdad y validez formal.

En cuanto a la actitud de Hegel hacia la lógica formal, hay que señalar que su crítica es matizada, porque si bien por un lado denuncia el carácter abstracto y subjetivo de ese tipo de pensamiento, al mismo tiempo le reconoce un valor relativo, dada su aptitud para la tarea que dicho modo de pensar se propone, y aun manteniendo siempre que ésta no es una labor propiamente filosófica. Pero además, de acuerdo con el original procedimiento de la crítica inmanente, Hegel asume la tarea de reconducir la lógica formal a la dialéctica mostrando la parcialidad de aquélla. En este sentido, la dialéctica puede entenderse —siguiendo a W. Becker— como una teoría que relativiza las determinaciones de la lógica formal clásica, y no tanto como una teoría que las rechace sin más[10]. Según esto, en la *Ciencia de la lógica* aparecen las determinaciones de la lógica formal como determinaciones relativas, que no valen absolutamente, sino sólo como momentos del pensar que hace abstracción de todo su movimiento especulativo y valen en relación a cierto punto de vista. La absolutización hegelia-

9. *Ibid.*, p. 123.

10. W. Becker, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 11.

na de las formas lógicas mediante la dialéctica eleva la lógica al rango de metafísica, cuyo objeto no son las cosas sin más (*Dinge*), sino las cosas en cuanto son concebidas (*Sache*). Esta concepción —como reconoce Becker— es deudora de la teoría kantiana acerca de la constitución del objeto, según la cual es la conciencia la que constituye el objeto, aunque la conciencia natural no lo sepa. En efecto, Kant explica cómo la conciencia natural, sin reflexión filosófica, experimenta como una falsa conciencia, porque toma los objetos como cosas en sí, cuando la reflexión filosófica muestra que son sólo fenómenos. Para Kant el objeto de la conciencia natural es ya —aunque ésta no lo sepa— el producto de una síntesis de lo múltiple, que en la acción conjunta de intuición y pensamiento constituye la unidad del objeto. Sin embargo, la lógica transcendental, aun cuando entraña una cierta unidad de pensamiento y ser (en la categoría), está lejos de la equiparación hegeliana de lógica y metafísica, remitiendo siempre los principios lógico-transcendentales a un ámbito empírico. Y así, aquel producto de una síntesis de lo múltiple, que es el objeto de la conciencia natural, presupone sin embargo que lo múltiple pertenece al carácter de lo dado. Por el contrario, para Hegel no hay realidad que pueda determinarse fuera del pensamiento, y por eso dice que el ser dado de lo múltilple de la intuición, afirmado por Kant, no es tal dato, sino que tiene ya como presupuesto a la categoría de la cantidad.

En este contexto es pertinente recordar la crítica de la matemática, sobre la que Hegel vuelve en diversos lugares de su obra, y que no deja ninguna duda acerca de la valoración hegeliana de esta ciencia, juicio que desde luego rompe radicalmente con la tradición que arranca del siglo XVII, que veía en la matemática el arquetipo de pensamiento científico. Para Hegel, por el contrario, esta disciplina tiene un valor científico reducido al ámbito en que ese modo de pensar se ejerce: el de la abstracción numérica y espacial. Se trata, según él, de un pensamiento que, de manera externa al movimiento de lo real-efectivo, construye un procedimiento artificioso que fija mediante abstracciones el devenir de lo real. Para captar una totalidad inmanente a sus partes, las relaciones numéricas y espaciales son inadecuadas, porque sus determinaciones caen una fuera de la otra. La palabra, sin embargo, le parece un medio mejor, pues no adolece de esa ineptitud básica del cálculo numérico, que es un operar mecánico que pueden realizar las máquinas. Oponiéndose, pues, a toda una época marcada por el mecanicismo, con su profesado culto al ideal matemático, Hegel rechaza que ese modelo pueda servir de medida

de lo científico. Ni siquiera incluye a la matemática entre las «ciencias filosóficas», precisamente porque se trata, según él, de un pensamiento aconceptual:

> En el conocimiento matemático la intelección es una actividad exterior a la cosa, de donde se sigue que con ello se altera la cosa verdadera[11].

Si la filosofía tiene que decir «lo que verdaderamente es», no puede dejarse deslumbrar por un pensamiento que, aparte de no ofrecer justificación de sí mismo, no es fiel al movimiento de la realidad, ni es capaz de acoger su proteica complejidad.

> La *evidencia* de este defectuoso conocimiento, del que se enorgullece la matemática y del que además hace ostentación en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su *fin* y en el carácter defectuoso de su *materia*, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdeñar. Su *fin* o concepto es la *magnitud*. Y ésta es precisamente la relación inesencial, aconceptual. Aquí, el movimiento del saber opera en la superficie, no afecta a la cosa misma, ni a la esencia, ni al concepto, y en consecuencia no es un concebir[12].

El tema de la matemática es el espacio y lo uno, que son abstracciones de lo real. Pero la matemática no toma en consideración —según Hegel— el hecho de que es el concepto el que escinde el espacio en sus dimensiones y el que determina las conexiones entre éstas. El espacio y el número son determinaciones intelectuales que presuponen el concepto, a partir del cual han sido abstraídas. Precisamente el éxito alcanzado por esta ciencia en cuanto a exactitud y evidencia es consecuencia de su decisión de limitarse al análisis de abstracciones. Algo similar, por cierto, dice Hegel acerca de los silogismos de la lógica tradicional, que no son sino cálculos mecánicos propios de un entendimiento esquemático. Por el contrario, para constituir una ciencia filosófica el espíritu debe vivificar este esqueleto muerto de la lógica tradicional hasta darle sustancia y contenido.

Contra el ideal matemático moderno, Hegel proclama que la filosofía no puede tomar el método de otras disciplinas. La aplicación de fórmulas de otras ciencias constituye un procedimiento extrínse-

11. *Ph. G.*, Vorrede, *Werke* 3, p. 43; trad. Roces, p. 29.
12. *Ph. G.*, Vorrede, *Werke* 3, p. 44; trad. Roces, p. 30.

co. A esa aplicación tendría que preceder una conciencia tanto acerca del valor de esas fórmulas como de su significado, conciencia que sólo puede surgir de un pensamiento puro que se justifique a sí mismo. Por eso,

> [...] el método es la conciencia sobre la forma del automovimiento interior de su contenido[13].

Y las formas lógicas constituyen para él la conciencia de todas las demás formas científicas, porque la lógica es la ciencia en la que el pensamiento toma conciencia de sí mismo, de su significado y de su valor.

Así pues, Hegel se adelanta a la crítica que el vitalismo ha hecho de la razón lógico-matemática, pero esa crítica no le conduce al irracionalismo, sino a una nueva concepción de la racionalidad. Pensar la vida: ésa es la tarea que ya en su juventud se impuso Hegel, tarea que culmina cuando en la *Enciclopedia* trata de dar cuenta racionalmente de la vida natural y de la vida del espíritu como tal. Ahora bien, lo más característico y también lo más problemático de su posición consiste precisamente en esta tesis —por la que Nietzsche siente una particular aversión—, según la cual toda forma de vida —la natural o la espiritual— encuentra su prefiguración lógica en el concepto especulativo, es decir: en la vida lógica. Es éste un punto básico de su pensamiento, acerca del cual se ha dicho críticamente que si la razón dialéctica es capaz de pensar la vida, ello es posible sólo porque ésta ha sido objeto de una radical abstracción previa, a saber: la que reduce la vida al concepto de la vida, la vida de la naturaleza y la espiritual a la vida lógica. No en vano Hegel utiliza en la *Lógica* este término de la vida para referirse a uno de los momentos de la idea: la «idea de la vida», que precede a la «idea del conocer» y a la «idea absoluta». Aunque allí parece estar pensando más bien en el momento lógico que corresponde a la vida natural, correspondiendo entonces la «idea del conocer» al momento de la escisión sin la cual no es posible el espíritu, el cual, a su vez, como proceso de reconciliación y superación de toda enajenación, corresponde entonces a la «idea absoluta». Pero ésta no deja de ser vida: vida espiritual. Ante la crítica nietzscheana, Hegel diría que el concepto no supone una falsificación de la vida, sino su expresión más acabada.

13. *W. L., Werke 5*, p. 49; trad. Mondolfo, p. 50.

Y añadiría que no hay ahí ninguna abstracción previa, sino que es la misma fuerza del concepto la que se desborda como vida: la razón no es para él un instrumento que construya pensamientos con los que afrontar lo insondable de la vida, sino el impulso omnipresente que se realiza enajenándose en las cosas naturales —inconscientemente—, pero también recuperándose como autoconciencia o espíritu. O, como diría probablemente Hegel: la vida del concepto no significa un juicio previo sobre el ser de lo real, sino su conclusión (*Schluss*).

§ 3. *El mundo de la lógica y la lógica del mundo: la enciclopedia del saber filosófico y el fin de la metafísica*

Como hemos visto, Hegel presenta la lógica como aquella ciencia que define el contenido de la racionalidad y en la que el pensamiento toma conciencia de sí mismo, de su significado y de su valor. En ese sentido, la lógica hegeliana aspira a ser el discurso de la razón incondicionada, cuyo desarrollo determina las formas absolutas de la cientificidad: las formas lógicas constituyen así la conciencia de todas las demás formas científicas. A partir de ahí, todos los conceptos empíricos en general son comprendidos como aplicaciones en diversos campos del concepto especulativo como tal (*Begriff*), a cuya exposición se dedica la *Ciencia de la lógica*.

Pero el sistema de la ciencia no se agota en la lógica, sino que se extiende además a la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Conforma, por lo tanto, una «enciclopedia», que no es un simple conglomerado de ciencias particulares, tomadas de manera contingente y empírica, y donde cada una a su vez pudiera entenderse como una mera colección de datos. Por el contrario, y de acuerdo con su sentido etimológico, la *Enciclopedia* de Hegel es un sistema donde cada ciencia constituye una totalidad y donde el todo o sistema filosófico en su conjunto puede entenderse a su vez como ciencia. Por lo tanto, ni es un conglomerado en el sentido criticado antes, ni incluye disciplinas fundadas en el capricho (como la heráldica, por ejemplo), sino tan sólo aquellas que tienen fundamento racional, lo cual para Hegel significa que se fundan en el concepto especulativo. Así pues, son «ciencias filosóficas» las disciplinas científicas que, basadas en el conocimiento conceptual, contienen también un aspecto positivo y empírico. Pero sólo su parte constitutiva pertenece a la filosofía, mientras que su contenido positivo les es propio a cada una de ellas.

La física, la ciencia del derecho, la historia y otras disciplinas —nos dice Hegel— son, por un lado, ciencias positivas porque no contienen su propio fundamento y recurren a la autoridad de la intuición interior o exterior, y porque sus fenómenos se encuentran dentro de la contingencia y del campo del arbitrio. Pero, por otro lado, a estas ciencias positivas subyace siempre el concepto como su fundamento universal, razón por la cual se denominan «filosóficas» y forman parte de la *Enciclopedia*. En cambio, Hegel niega valor filosófico a aquellas ciencias que no se sustentan en el concepto especulativo, como ocurre, por ejemplo, con las matemáticas o la lógica formal.

Así pues, las llamadas «ciencias filosóficas» suponen la lógica especulativa, a partir de la cual todas ellas desarrollan un capítulo del estudio científico del mundo natural o del mundo espiritual. En relación a éstas, la lógica es la única ciencia que contiene su propio fundamento (el concepto especulativo), pues se trata de una investigación que tiene por objeto aquello mismo que constituye su método: es la auténtica «filosofía primera», la ciencia que estudia el movimiento puro del concepto, antes de su aplicación a la física o al derecho. La lógica determina el «elemento» de la racionalidad. Por su parte, toda ciencia positiva que tenga un comienzo racional se funda en él, aunque luego desarrolle contenidos exclusivamente positivos, donde sólo cuenta lo empírico. En esencia, si la lógica es el sistema de las determinaciones puras del pensamiento, las otras ciencias filosóficas aparecen como una lógica aplicada:

> El interés de las restantes ciencias es sólo entonces conocer las formas lógicas en las figuras de la naturaleza y del espíritu[14].

Según Hegel, las categorías lógicas contienen de modo abstracto todo lo que en la realidad pretende ser verdad. Pero la lógica no es aún toda la realidad, sino sólo la verdad de la misma. Y la filosofía, por cierto, se propone el conocimiento de lo real en su verdad.

En tanto que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* agota el campo de los conceptos filosóficos desarrollados por la humanidad hasta el presente, Hegel piensa haber alcanzado la más elevada expresión de la conciencia filosófica y, desde luego, la más sistemática. Pero eso no significa haber cancelado la historia del pensamiento. Ni

14. *Enz.* § 24, Zusatz 2, *Werke* 8, p. 84.

la historia ha terminado, ni tampoco la historia del pensamiento en general, pues la realidad empírica contingente es inagotable. Pero Hegel sí cree que la metafísica en el sentido tradicional habría agotado su discurso histórico, una vez definitivamente establecidas y enteramente comprendidas las categorías intemporales del concepto como idea absoluta. Los hombres serán más o menos libres en el futuro, pero el concepto de voluntad libre ya ha sido definitivamente establecido por Hegel, y a la filosofía sólo atañe mostrar el concepto. Acaso el impulso del hegelianismo nos lleve más allá de Hegel y permita una concepción que desborde esta especie de platonismo dinamizado, en el que el *logos* intemporal define el espacio lógico de todo lo que el tiempo puede llegar a desplegar, pero Hegel mismo no fue más allá: la inteligibilidad de las nuevas experiencias se basa siempre en lo que en absoluto es radicalmente inteligible.

Capítulo 6

DIALÉCTICA Y CONTRADICCIÓN

§ 1. *La dialéctica de Hegel como reinterpretación de la dialéctica antigua*

Gadamer ha observado que la idea de la lógica hegeliana viene a ser una especie de reincorporación de la totalidad de la filosofía griega a la ciencia especulativa. Por mucho —nos dice— que esté determinado por el punto de partida de la filosofía moderna, según el cual lo absoluto es vida, actividad o espíritu, no es, sin embargo, en la subjetividad de la autoconciencia donde ve Hegel el fundamento de todo saber, sino en la racionalidad de todo lo real. Ello —continúa— sitúa netamente a Hegel dentro de la tradición de la filosofía griega del *nous*, que comienza con Parménides. Y esto se muestra de forma patente en el modo como desenvuelve Hegel los más abstractos conceptos del ser, la nada y el devenir como un proceso homogéneo de continua determinación del pensamiento. La ley que gobierna esta continua determinación es que estos conceptos representan ya «en sí» definiciones de lo absoluto, que es espíritu, y alcanzan por ello su culminación en el concepto del saber que se sabe a sí mismo[1].

Sin embargo, en relación a esta observación de Gadamer, quizá sea más acertado decir que ese comienzo lógico por el ser significa en efecto, en primer lugar, una vuelta a los griegos, algo que, por cierto, está en el espíritu de la época y se encuentra en otros autores, como Hölderlin, por ejemplo. Pero hay que añadir inmediata-

1. H.-G. Gadamer, «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1979, pp. 12-13.

mente que se trata de una recuperación tamizada por la mentalidad moderna e inseparable de ésta, pues, a diferencia de lo que ocurre con la racionalidad griega, la sustancia del *logos* hegeliano es ser-para-sí, subjetividad o espíritu: ser real o racional significa ser autoconsciente; ser es saber-se. Y en la medida en que Hegel extiende el principio moderno de la autoconciencia a la totalidad de lo real, e incluso hace de aquel principio la medida de todo cuanto es, el sistema resultante es íntimamente un ensayo filosófico de humanización de lo real, una concepción antropomórfica, sólo que liberada de los pueriles recursos mitológicos, cuya crítica había efectuado ya la Ilustración. (Respecto al primado de la autoconciencia, recuérdese que ya el ser puro e indeterminado encierra la abstracta relación consigo mismo, que luego se irá concretando progresivamente como saber de sí.)

Hegel llama la atención sobre la manera en que los griegos analizaron el fenómeno del movimiento, donde —según su interpretación— el espíritu cobra por primera vez certeza de su mismidad, aunque de modo meramente intuitivo. Y ello ocurre porque la apelación al movimiento como algo *que es* conduce a una contradicción. Esta contradicción es real y no debe servir para rechazar la existencia del movimiento, como hace Zenón de Elea, a pesar de que la dialéctica —señala Hegel— procede precisamente de la grandiosa audacia de la filosofía eleática, que —dicho en términos de Gadamer[2]—, en oposición a lo que aparece en la experiencia sensible, prefirió atenerse, con toda consecuencia y sin consideraciones, a aquello que el pensamiento, y sólo el pensamiento, exige. Ellos fueron los primeros que exigieron y dieron cumplimiento al pensar «puro», al que aún alude el título de la principal obra de Kant. Pues si es problemática la identificación entre pensamiento y ser, no lo es menos la posición que mantiene su separación, porque en este caso lo que ocurre es que, para evitar los enredos dialécticos, el pensamiento se detiene en el umbral en que aparece la contradicción, atribuyéndose entonces a sí mismo lo que de ningún modo está dispuesto a interpretar como una inconsistencia de lo real. Tal es el caso de Kant y de las diversas formas del escepticismo moderno. En la *Ciencia de la lógica*, sin embargo, como dice Valls Plana[3], Hegel desarrolla el problema que surge de identificar el pensamiento con el ser, rehaciendo el discurso filosófico desde sus orígenes en

2. *Ibid.*, p. 81.

3. *Vid.* en especial el libro de Ramón Valls, *La dialéctica. Un debate histórico*, Montesinos, Barcelona, 1981.

Parménides (ser) y Heráclito (devenir), pasando por la recepción de éstos en Platón (*Parménides* y *Sofista*) y Aristóteles (libro gamma de la *Metafísica*). La dialéctica hegeliana representa una readmisión de la dialéctica antigua, aunque reinterpretada.

Aristóteles piensa que hay que partir del principio más firme, el principio de no-contradicción (no como Wolff, que propone el principio de identidad, a propósito de lo cual, por cierto, comenta Hegel que Aristóteles es más especulativo, pues pone ya al comienzo lo negativo), principio que es ante todo para él un principio de predicación («es imposible atribuir a un mismo sujeto predicados contradictorios»), aunque también se esfuerce por hacer de él un principio ontológico. Ante todo, estamos en el orden del decir. Pero el propio Aristóteles observa que el ser se dice de muchas maneras (doctrina de la analogía del ser[4]). Por el contrario, Hegel es más radical en su planteamiento y piensa que hay que ir a una meditación «antepredicativa» del ser y el no-ser, lo cual no es una invitación al misticismo, sino el reconocimiento de que la ontología no debe supeditarse de ningún modo a las pautas marcadas por las estructuras del lenguaje predicativo[5]. Pues, si bien es cierto que cabe considerar la lógica hegeliana como un tratado de los distintos modos de diferenciar dentro de la unidad —replanteando radicalmente el problema de Parménides y Heráclito—, no lo es menos que desde el primer momento introduce la diferencia en el seno de la identidad, la cual no está presupuesta, sino que se pone poniendo diferencias, que de nuevo vuelven a la identidad. A esto se le llama «dialéctica», la cual concibe como momento esencial del saber —y, por tanto, de lo real— el momento escéptico: el de la diferencia, el desgarro o la escisión, que Hegel identifica siempre con el cristianismo.

De ahí la insuficiencia del lenguaje representativo, que debe dar paso a lo que Hegel llama «proposición filosófica o especulativa», que rompe con la tendencia del sentido común a atribuir a un contenido el significado de un sujeto que permanece como fundamento inalterable por debajo de sus predicados: según Hegel, la filosofía muestra, contra el lenguaje, que el sujeto no es otra cosa más que el

4. Aristóteles, *Metafísica*, libro gamma, 1003a33; trad. García Yebra, p. 151. Sobre el principio de no-contradicción véase el pasaje 1005b18-21; trad. García Yebra, pp. 166-167.

5. William y Marta Kneale sostienen precisamente que la doctrina aristotélica de las categorías se sirve de las diferencias existentes entre las reglas que rigen en las diversas expresiones lingüísticas, como guía mediante la que rastrear las distinciones entre diversos tipos de entidades. Vid. *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1972, p. 26.

movimiento de sus predicados. Pero la especulación a la que Hegel se refiere no dispone de un lenguaje nuevo:

> La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este curso que se engendra a sí mismo, se dirige hacia delante y retorna a sí[6].

La proposición «debe» (*soll*) expresar la verdad, pero se trata de un deseo de imposible cumplimiento, porque la verdad no se puede decir en una proposición[7]. De hecho, la proposición filosófica no es, en absoluto, una proposición, pues nada se propone en ella que deba luego permanecer[8]. Por eso la concepción especulativa de la realidad consiste en un esfuerzo de permanente depuración de todos los elementos y procedimientos del pensamiento común no especulativo: es —como dice Artola[9]— una ascesis constante de las inclinaciones naturales del pensamiento humano. Por esa razón Hegel asumiría la letra de la crítica nietzscheana —si no el espíritu—, según la cual la metafísica tradicional se deja seducir por la tendencia a separar y fijar propia de las afirmaciones inmediatas. Pero señalaría, al mismo tiempo, la unilateralidad de esa crítica, en la medida en que la metafísica tradicional también contiene el impulso de combatir esa seducción, como se pone de manifiesto en la serie de precedentes dialécticos de los que precisamente él es la culminación. Añadiría además que esa polémica que se ofrece en la historia de la filosofía sigue un curso internamente racional, que su *Lógica* precisamente trata de explicitar.

6. *Ph. G.*, Vorrede, *Werke* 3, p. 61; trad. Roces, p. 43.

7. *Vid.* el extenso comentario que sobre este pasaje desarrolla Félix Duque («La proposición especulativa de Hegel», en *La especulación de la indigencia*, Juan Granica, Barcelona, 1990, pp. 114-115), donde llama la atención sobre el significado del término *soll*, que recoge la idea de que se trata de un deseo de imposible cumplimiento.

8. Como explica Gadamer, la cópula de la llamada proposición especulativa tiene una función enteramente diferente de la normal, porque aquí el «es» no sirve tanto para enunciar el ser de algo con algo otro, como para describir el movimiento en el cual el pensamiento pasa desde el sujeto al predicado para volver a encontrar en él el suelo firme que ha perdido. *Vid.* H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 28.

9. J. M. Artola, *Hegel. La filosofía como retorno*, G. del Toro, Madrid, 1972, p. 410. En relación con esa función depurativa que realiza la especulación sobre el pensamiento común, Artola llama la atención sobre el término *aufbewahrt*, usado por Hegel para indicar cómo en la especulación o dialéctica queda «conservado» el contenido del pensamiento común: la raíz *wahr* apunta, en efecto, a que no sólo hay un mantenimiento de aquello que se guarda, sino además un enriquecimiento o elevación a la verdad.

En última instancia —como indica Gadamer[10]—, ese proceso del sujeto que es idéntico al discurrir de sus predicados —y siempre diferente de ellos en cada caso concreto— rehace la dialéctica de la autoconciencia: en efecto, la esencia de la especulación dialéctica hegeliana consiste en no pensar, cuando se ocupa de cualquier cosa, más que en el ser del sí mismo, en el que el yo de la autoconciencia se ha reconocido siempre. Por consiguiente, la subjetividad de la autoconciencia es el sujeto de toda proposición, cuyos predicados son las simples abstracciones o determinaciones del pensamiento. Ese proceso del pensar, que —según Hegel— es constitutivo de la realidad, se nos revela una vez más como la actividad pensante de la autoconciencia, cuyo modelo es la conciencia de sí del hombre. El *logos* invocado por Hegel está antropológicamente fundado.

§ 2. *Las primeras elaboraciones de la dialéctica especulativa: Platón y Aristóteles*

En Platón reconoce Hegel la primera elaboración de la dialéctica especulativa: su gran realización, a los ojos de Hegel, consistió precisamente en cuestionar lo particular, desvelando como una ilusión la certeza de los sentidos y la opinión en ella arraigada, así como en haber instalado al pensamiento en una situación de independencia que le permite aspirar a conocer la verdad de lo real en la universalidad pura del pensar.

Pero, precisamente en relación a la universalidad pura del pensar, encontramos ya en Platón claramente formulado algo que es paradigmático para el pensamiento de Hegel: la concatenación de las ideas, concepción fundamental —cuyo despliegue hallamos sobre todo en el *Parménides*—, según la cual no hay ninguna verdad de una idea aislada, de modo que aislar una idea es siempre un desconocimiento de la verdad. Las ideas —nos dice Gadamer interpretando a Platón— se presentan siempre en su encadenamiento, mezcla o entrelazamiento, tal y como las encontramos en las discusiones o en el diálogo del alma consigo misma. La verdad que explica el *Parménides* es que el *logos* es siempre un complejo de ideas, la relación de las ideas entre sí. Y esta primera verdad de la lógica hegeliana es una verdad de Platón, que por cierto ya resuena en el *Menón*: la naturaleza entera está interrelacionada, de suerte que el camino

10. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 29.

del recuerdo de una cosa es el camino del recuerdo de todas[11]. Es tarea de la dialéctica destruir la falsedad de su aislamiento, pues cada concepto apela al siguiente y no subsiste por sí solo, sino vinculado a algún otro. La conclusión del *Parménides* es que el ser para sí de una idea es imposible, y que sólo puede pensarse algo determinado dentro del contexto de un nexo de ideas[12].

Por otra parte, en Platón aparece esa exigencia del pensamiento que del mismo modo que nos conduce a decir que el ser es, nos obliga igualmente a afirmar el no-ser. Así, en el *Sofista* leemos que en ocasiones se hace inevitable decir, contra los eléatas, que el no-ser es, lo cual produce la mayor confusión y perplejidad[13].

Pero Hegel observa que la dialéctica platónica tiene el defecto de ser sólo negativa. Por cierto que sobre esta observación de Hegel ha disentido algún autor. Así, G. Maluschke ha observado que esa valoración hegeliana sólo valdría para el *Parménides*, no así para el *Sofista*, donde ve prefigurada la dialéctica hegeliana[14]. Sea como fuere, Hegel mantiene su crítica de la dialéctica platónica, a la que caracteriza como una «dialéctica de la reflexión externa», que se contenta en lo esencial con una comparación de las determinaciones conceptuales. Ello, aparte del hecho de que Platón no ha distinguido con completa claridad los conceptos puros de la reflexión, que

11. H.-G. Gadamer, «La idea de la lógica en Hegel», *op. cit.*, p. 82.

12. *Ibid.*, p. 90.

13. *Sofista*, n.os 237, 238 y 243; trad. N. L. Cordero en *Diálogos* V, Gredos, Madrid, 1988, pp. 383-391 y 404-407.

14. En efecto, según Maluschke, la dialéctica del *Parménides* pretende destruir la certidumbre del conocimiento finito del entendimiento, mostrando el lado negativo del conocimiento de lo absoluto, y presuponiendo la razón como lado postivo. En ese sentido, este autor, que ve parte de la dialéctica hegeliana prácticamente prefigurada en Platón, habla del escepticismo platónico en relación con este diálogo, que conduce a representaciones enteramente paradójicas. Sin embargo, el resultado negativo con que concluye el *Parménides*, y que constituye la más fuerte expresión de la *skepsis* platónica, es —según Maluschke— sólo un punto de vista provisional dentro de la filosofía de Platón. Ya los neoplatónicos vieron en este diálogo «la revelación verdadera de todos los misterios de la esencia divina», visión que —según este autor— Hegel rehabilita. Según esta interpretación, Hegel se sirvió de la ayuda de los neoplatónicos para apropiarse la dialéctica de Platón. Pero, en todo caso, es en el *Sofista* donde —según él— se alcanza el nivel de reflexión que pone término al escepticismo, que en el *Parménides* se había llevado hasta su último extremo del pensamiento, y que ahora se supera mediante el concepto central de «participación» o «mímesis». Con esta noción, el *Sofista*, auténtica continuación lógica del *Parménides*, aunque haga un análisis diferente del concepto del ser, elabora una jerarquización precisa de las relaciones categoriales. *Vid.* G. Maluschke, *op. cit.*, pp. 43 s.

convienen al *logos* en tanto que tal, de los «conceptos mundanos». Así, tanto en el *Sofista* como en el *Timeo* aparecen conceptos «cosmológicos», como el movimiento y el reposo, fundidos de particular manera con los conceptos reflexivos de diferencia y mismidad.

Pero Hegel ve en Aristóteles al verdadero maestro, puesto que lo es en reducir las más diversas determinaciones a un solo concepto[15]. Si en Platón la identidad de pensamiento y ser alcanza un cierto límite con el ser del movimiento, Aristóteles, por el contrario, trata de superar esa dificultad y de profundizar en la mutua conexión de pensamiento y movimiento mediante el concepto de *energeia* o actividad, que —a los ojos de Hegel— es el más elevado de su filosofía. Como opuesto a la *hyle*, que designa la mera capacidad o potencia, la *energeia* designa la realización actual de algo, y, como tal, conviene al motor inmóvil, al *nous*, a la razón; es decir, a aquello que, en el más propio y supremo sentido, es ente. Por lo tanto, en su determinación del movimiento Aristóteles —como indica Gadamer— va más allá de la mera oposición del ser y del no-ser, y deja tras de sí a Platón al definir la esencia del movimiento como «*energeia* de lo posible en tanto que posible»[16].

§ 3. *La dialéctica moderna frente a la antigua*

Sin embargo, la doctrina aristotélica trata de mostrarse firme en el rechazo de la contradicción con ese recurso a la dualidad potencia-acto. Y, por otra parte, para Aristóteles, al igual que para Kant, en última instancia el objeto de la dialéctica no son las cosas, sino las opiniones sobre las cosas. Esas opiniones pueden determinarse como razones contrapuestas. Pero en tanto que para Kant las tesis y antítesis que se contradicen son consideradas como algo necesario para una situación humana, a saber, la de la razón expuesta al error de la ilusión, Aristóteles, en cambio, las deja en su absoluta contingencia. Por consiguiente, la dialéctica, debate o tópicos acerca de las tesis habituales, que en Aristóteles representaba la propedéutica para filosofar, se incorpora, con Kant, al sistema, justificado por la propia estructura de la razón del hombre[17]. Kant, en efecto, eleva la posi-

15. *Vid.* H.-G. Gadamer, «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», en *op. cit.*, pp. 15-16.

16. *Ibid.*, p. 24.

17. *Vid.* esta comparación entre Aristóteles y Kant, a propósito de la dialéctica, en L. Sichirollo, *Dialéctica*, Labor, Barcelona, 1976, pp. 176-177.

ción de la dialéctica al quitarle la apariencia de arbitrariedad y mostrarla como un proceder necesario de la razón:

> [...] la dialéctica *platónica*, en parte, tiene sólo la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas, pero, por otro lado, obtiene en general como resultado la nada. Habitualmente se considera a la dialéctica como un proceder extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma, y cuyo fundamento se halla [...] en la mera vanagloria [...].
>
> Kant ha elevado la dialéctica —y esto se encuentra entre los más grandes de sus méritos— al quitarle la apariencia de arbitrariedad, que posee según la representación habitual, y presentarla como *un proceder necesario de la razón*[18].

Y con Fichte, por primera vez, la dialéctica no es más que el movimiento de la realidad, sólo que dicha realidad —y ésa es, para Hegel, la limitación de Fichte— es el yo[19].

En términos generales, Hegel considera que el gran defecto del que adolece la antigua dialéctica, y la conciencia filosófica de la antigüedad en su conjunto, consiste en que, si bien se atiene al pensamiento, concebido como lo universal de las cosas, le queda aún —dicho por Gadamer parafraseando a Hegel— la tarea de descubrir en esta universalidad, inmediatamente corroborada, la «pura certeza de sí mismo», la autoconciencia, ya que el espíritu está aún enteramente inmerso en la sustancia. Y la sustancia aún no se sabe en su ser-para-sí, como subjetividad[20]. La incorporación de esta idea moderna de la subjetividad como autoconciencia —cuyo origen se remonta a Descartes y adquiere una importancia especial en Kant y, en general, en el idealismo alemán— al pensamiento elaborado por la dialéctica antigua es fundamental para entender la forma que la dialéctica adquiere en Hegel. En esta nueva concepción es esencial la noción de negatividad con su resultado positivo, lo que origina una nueva visión de la contradicción.

Pero antes ha tenido Hegel que llegar a concebir la nada como predicado de lo absoluto. Respecto de esta noción de la nada, que Hegel relaciona con el comienzo de la filosofía oriental (budismo) y —de otra manera— con la cosa-en-sí kantiana, hay que recordar que es en Jena donde llega a concebirla como predicado de lo absoluto,

18. *W. L., Werke* 5, pp. 51-52; trad. Mondolfo, pp. 51-52.
19. L. Sichirollo, *op. cit.*, pp. 182-183.
20. *Ibid.*, pp. 16-17.

apartándose con ello de Schelling y de su filosofía de la identidad. Hasta entonces Hegel interpretaba el ser como predicado de lo absoluto y, en cambio, lo negativo lo atribuía a la conciencia. Pero en Jena, y parece que influido entre otras cosas por su reflexión acerca del escepticismo, que se plasma en su escrito sobre el mismo, llega a aceptar que la nada es un predicado de lo absoluto. Ya en la *Ciencia de la lógica* la nada, lo mismo que el ser, se concibe como una abstracción del devenir, que es el primer universal concreto. Dicho con categorías de la esfera de la esencia, entre el ser y la nada hay tanta identidad como diferencia, y eso es lo que expresa la inquietud del devenir, o sea, la contradicción. Y es que pensar el movimiento como ser es algo que no puede hacerse sin contradicción[21].

§ 4. *La contradicción como fundamento*

La contradicción —según Hegel— expresa el curso de lo real que se piensa a sí, pero se trata de una contradicción que no paraliza al pensamiento, que no se resuelve en la nada, sino que tiene un contenido. Pero ¿cómo puede tener un contenido la contradicción? ¿Cómo puede haber *lo contradictorio*? Hegel dice que este contenido resulta de la negación de otro contenido particular, el cual a su vez resulta de otro igualmente negado, y así en un proceso negativo infinito que, no obstante, el pensamiento tiene que dominar, porque es actividad o poder racional, infinita negatividad que se concentra en cada objeto, en cada concepto. Hegel emplea la metáfora de la circularidad precisamente para eludir el proceso indefinido o mala infinitud, que es el único modo —un modo finito— en que el entendimiento se acerca al proceso negativo de lo real, y cuya metáfora visual es la línea recta. La diferencia establecida por Hegel entre la razón (*Vernunft*) y el entendimiento (*Verstand*) estriba, según ya hemos visto, en que sólo la primera comprende el resultado positivo de

21. Bloch observa que Hegel recoge, por primera vez desde Nicolás de Cusa, la idea de la función de la nada. En el Cusano —nos dice Bloch— «la nada aparece simplemente como la *alteritas*, la cualidad de lo otro, inherente a la unidad en todas las cosas; ello le lleva a decir que "las cosas nacen al desplegarse Dios en la nada" (*De docta ignorantia*, II, 3). En Hegel reaparece esta nada como *alteritas*, pero situada en el centro como esfera de la contradicción o de la diferencia: el ser, aquí, alumbra por sí mismo la nada, como su determinación negativa [...] La sucesión de los miembros dialécticos intermedios es la historia hegeliana de la nada. La nada convertida en antítesis ocupa en la trama panlógica de Hegel el lugar del factor-fuerza y sustituye a éste [...]» (E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, Madrid, ²1982, pp. 144-145).

la negación y se constituye, por lo tanto, en pensamiento infinito. De ahí que la ciencia o saber especulativo asuma el principio lógico que afirma que lo negativo es también positivo y que la contradicción no se resuelve en la nada abstracta, sino que tiene un contenido, un contenido que es «superior» al positivo de cuya negación proviene.

En diversas ocasiones alude Hegel al principio de Spinoza, según el cual «omnis determinatio est negatio», principio de inmensa importancia —nos dice Hegel—, porque indica que la determinación es la negación puesta como afirmativa, y porque además tiene como consecuencia necesaria que sólo hay *una* substancia[22]. Y, sin embargo, añade Hegel que la metafísica spinoziana carece de significado dialéctico, porque aunque ve lo finito como una negación o límite puesto a la sustancia infinita, ésta se concibe como una unidad abstracta, sin negatividad. Parece que el spinozismo no ha llegado a pensar la segunda negación, la que permite concebir la contradicción, y, por consiguiente, se desenvuelve aún en el plano del entendimiento. Pero lo real especulativo, que se expresa en ese proceso de la contradicción, se presenta como ser y no-ser, porque nada es inmediatamente idéntico a sí mismo, sino que su identidad encierra a la vez su diferencia; es decir, lo real es esa inquietud que expresa la contradicción, síntesis dialéctica de identidad y diferencia.

Aunque el tema de la contradicción se desarrolla en la «Doctrina de la esencia», su impulso —como el concepto mismo— opera en todo el proceso lógico, aunque no siempre se presente de la misma forma. Así, en la «Doctrina del ser», por ejemplo, leemos que las cosas son sólo en cuanto devienen, siendo en ellas, por lo tanto, la contradicción anterior a su identidad:

> Las cosas finitas *son*, pero su relación consigo mismas consiste en que se refieren a sí como *negativas*, y precisamente en esta relación consigo mismas se remiten por encima de sí, hacia fuera y sobre su ser.
>
> [...] el ser de las cosas finitas como tal consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí; la hora de su nacimiento es la hora de su muerte[23].

Y en la «Doctrina de la esencia» nos dice Hegel que la contradicción es, en principio, el cero, la nulidad, pues es el momento del escepticismo, cuya fuerza tradicionalmente se hacía consistir,

22. *W. L.*, *Werke* 5, p. 121; trad. Mondolfo, p. 103.
23. *W. L.*, *Werke* 5, pp. 139-40; trad. Mondolfo, p. 115.

en efecto, en el carácter contradictorio de toda representación, que provoca la abstención del pensamiento. Y Hegel reconoce que no se puede eludir el momento escéptico, pero añade que la contradicción no contiene sólo lo negativo, sino también lo positivo: la contradicción se resuelve[24]. Ahora bien, esta «(re)solución» consiste en que lo real y el pensamiento que lo capta no se detienen paralizados, sino que se enriquecen con las antítesis y se expresan en síntesis cada vez más comprehensivas. Ese pensamiento que no se detiene y que supera la abstención escéptica es justamente la razón dialéctica, la que penetra en el curso de todas las cosas.

Para Hegel, afirmar que lo positivo y lo negativo son lo mismo no entraña confusión, ni tampoco supone —como pretenden los lógicos formales— una invitación al «todo vale», a la irracionalidad o al desvarío, sino que es la consecuencia radical de pensar el ser como devenir, o sea, de negar en su raíz la filosofía de la identidad de raigambre parmenidea. Significa, por lo tanto, que la verdad de las determinaciones reflexivas (identidad-diferencia, afirmación-negación, etc.; en general, las determinaciones conceptuales tal como se recogen en la lógica de la esencia) consiste sólo en su mutua relación y, por consiguiente, que cada una, en su concepto mismo, contiene a la otra. (Recuérdese que toda la lógica de la esencia piensa el concepto a través de dichas dualidades, porque el ser del comienzo se nos presenta aquí como aparecer que revela un fundamento, o sea, como fenómeno que remite a algo diverso y esencial, con lo cual, sin embargo, forma el todo de la realidad efectiva.) Sin este conocimiento —agrega Hegel— no es posible, en rigor, dar ningún paso en la filosofía[25].

La afirmación hegeliana que señala que la contradicción es el fundamento de todas las cosas significa que la identidad de éstas (lo que ellas son) no puede pensarse separadamente del no-ser que ellas también son, o —dicho en otros términos— que lo primero es el devenir, y sólo en éste llegan las cosas a ser lo que son. En efecto, tomar en serio la idea del devenir entraña necesariamente que la identidad sólo se puede pensar como un momento a partir de aquél. La conciencia de esta verdad la desarrolla el pensamiento especulativo rompiendo la tendencia cosificadora del entendimiento, que más bien se inclina a fijar identidades previamente abstraídas y a pensar los cambios a partir de aquéllas. La identidad y la diferencia, la afirmación y la negación, se presentan ahora como derivadas de

24. *W. L., Werke* 6, p. 67; trad. Mondolfo, p. 380.
25. *W. L., Werke* 6, pp. 70-73; trad. Mondolfo, pp. 382-384.

un fondo previo o fundamento, que no es en realidad sino la relación recíproca entre ellas. Lo que la esfera del ser presentaba como infinitud (pues allí la negatividad tiene el sentido de un tránsito a lo otro: *gehen in Anderes*), ahora en la esencia aparece como contradicción que se determina mediante nociones o dualidades reflexivas (pues aquí la negatividad se expresa mediante la relación recíproca de esas determinaciones en su aparecer reflejadas la una en la otra: *scheinen*). Sin embargo, la conciencia lógica de la contradicción llega a su plenitud tan sólo en la esfera del concepto: éste, en efecto, expresa la negatividad como autodesarrollo en el que el todo es inmanente a sus partes (*Entwicklung*).

En rigor, pensar la contradicción no quiere decir infringir el principio clásico de no-contradicción, sino más bien negar validez real a dicho principio. En efecto, tal como lo propone la lógica formal parece indiscutible, sólo que eso que propone es, en opinión de Hegel, una abstracción mediante la cual el pensamiento se retira de su compromiso con lo real. Pero para Hegel la tarea de la filosofía es concebir lo que es, o sea, el devenir. No se puede fijar férreamente el concepto de la identidad para luego, a partir de ahí, plantear el de la contradicción, porque desde el punto de vista del orden de la fundamentación lógica —que no coincide con el de la exposición— éste precede a aquél.

Toda dialéctica rehace en su ámbito aquella unidad del ser y la nada con que se inicia la *Lógica*. Esa primera verdad constituye el elemento de todo el discurso que sigue a continuación. Y esta consideración de principio aclara la crítica hegeliana de otras filosofías: así, por ejemplo, al aislar mutuamente el ser y la nada, como hacen Parménides y Spinoza, partiendo del ser como comienzo absoluto, no se puede avanzar hacia lo negativo o finito. Esa concepción impide la dialéctica inmanente del devenir, y sólo puede justificar ese avance mediante un segundo comienzo que añada algo extrínseco a aquel principio inicial[26]. Lo dialéctico es la síntesis de ser y nada, de la cual hay prefiguraciones en las doctrinas (sobre todo orientales) que afirman que todo lo que existe tiene en su nacimiento el germen de su perecer, y que, a la inversa, la muerte es el ingreso en una nueva vida; pero en estas expresiones el ser y la nada se representan aún como separados en el tiempo y alternándose en él. Es superior el punto de vista de Heráclito: todo fluye, o todo es devenir.

26. *W. L., Werke* 6, p. 98; trad. Mondolfo, p. 87.

En definitiva, el problema de la contradicción, que el pensamiento clásico interpreta negativamente como límite, así como la dificultad de concebir que el no-ser es o que el ser no es (algo que el lenguaje predicativo no acierta a formular), y que, por consiguiente, la negación tiene un resultado positivo (más allá de la posición de los escépticos y de los grandes pensadores griegos), es algo que Hegel pretende resolver mediante una ontología que no se contenta con interpretar la negación como afirmación —como ya hace Spinoza—, sino que además concibe la sustancia como sujeto. A esta actitud, que según Hegel es la que corresponde al conocimiento de lo absoluto, la denominó inicialmente «especulación», y más adelante también «dialéctica»[27].

§ 5. *La dialéctica como proceso de lo real-racional*

Según hemos visto, Hegel afirma, en contra de la tradición, que la contradicción no es un defecto o menoscabo de una cosa, sino que cada concepto —o sea, cada cosa en cuanto es algo, es decir, en cuanto se piensa— es una contradicción, pero, al mismo tiempo, es una contradicción resuelta[28]. Y éste es el punto clave para entender la posición original de Hegel, que es consciente de la dificultad que halla el pensamiento para aceptar su propia naturaleza dialéctica. A esa dificultad hemos de asociar además la tentación de pasar por encima de toda racionalidad discursiva, como hace el saber inmediato de la intuición o la fe. Contra esta última posición se pronuncia Hegel reiteradamente proclamando siempre el valor del discurso racional. Y respecto de lo primero, conviene recordar que desde los tiempos de Jena se mantiene fiel a la distinción entre entendimiento reflexivo y razón especulativa, cuestión ya suficientemente tratada, pero que debe ser traída de nuevo aquí a propósito de la dialéctica.

El entendimiento o intelecto común humano niega el devenir y por eso aísla y fija las determinaciones conceptuales, tales como lo finito y lo infinito, lo universal y lo singular, etc. Pero esto —interpreta Hegel— no es sino una renuncia de la razón a sí misma. Como muestran las antinomias de Kant, la contradicción señala el límite del

27. *Vid.* H. Fr. Fulda, «Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik», en R. Heede y J. Ritter (eds.), *Hegel- Bilanz: Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1973, p. 235.

28. *W. L.*, *Werke* 6, pp. 78-79; trad. Mondolfo, pp. 388-389.

entendimiento. Pero Hegel proclama no sólo la naturaleza dialéctica de la razón, cosa ya indicada por Kant, sino que sostiene además —como hemos visto antes— que la contradicción es el fundamento de todas las cosas. Por eso, la razón dialéctica tiene que ser capaz de superar el atolladero insalvable que constituye la contradicción para el intelecto, en el doble sentido de superar el pensamiento abstractivo y de mostrar el carácter real-objetivo de la dialéctica.

En relación a esto último, hay que recordar que para Hegel la contradicción —y, con ella, la dialéctica— es real, en tanto que es el curso de la cosa misma. Ahora bien, el carácter contradictorio de la realidad efectiva no alude a un mundo independiente del pensamiento, pues la realidad —como cualquier otro concepto lógico— es algo en la medida en que es pensada, o sea, racional (objeto de la comprensión, de la comunicación, del lenguaje). La dialéctica no es un método subjetivo, como ya hemos visto, pero tampoco tiene como objeto al mundo en cuanto realidad extramental, sino que es la realidad misma en tanto que comprendida, elaborada o realizada por el pensamiento. O, dicho con palabras de E. Weil, «es el mundo en su presentarse en el discurso. Con relación al mundo —añade Weil—, el hombre no es lo otro, un extraño en busca de un acceso imposible; no es un fotógrafo que toma lo que hay frente a sus ojos. El hombre está en el centro de la realidad, en la realidad, es parte de la propia realidad [...]»[29]. Estas palabras, sin embargo, sugieren con cierta ambigüedad que la dialéctica depende del hombre, o de la acción de éste —del pensamiento humano— sobre el mundo. Éste es un punto álgido en la interpretación de Hegel, de cuya resolución depende además el sentido general de su obra.

A este respecto, A. Kojève ha sostenido que hay una incongruencia entre la *Enciclopedia*, que considera dialéctica a toda realidad, y la *Fenomenología*, para la que —según su interpretación— sólo la realidad humana es dialéctica; y, como es sabido, él se decanta por una interpretación antropológica de la dialéctica, pues dice compartir la posición de la *Fenomenología*[30]. Que la realidad es dialéctica quiere decir, según Kojève, que está imbuida de la acción negadora de la lucha y el trabajo, que engendra el pensamiento y el discurso. De ahí que le parezca absurda la filosofía de la naturaleza de la *Enciclopedia*, pues según esto la naturaleza no es dialéctica. A

29. E. Weil citado por L. Sichirollo, *op. cit.*, p. 191.

30. A. Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel* [1947], La Pléyade, Buenos Aires, 1972, pp. 44 s.

su entender, en la postura de Hegel ha prevalecido el influjo del monismo ontológico de raíz griega sobre la propia mentalidad hegeliana. La dialéctica sí conviene, en cambio, a la filosofía del espíritu. Y en cuanto a la lógica u ontología, para Kojève el ser es dialéctico en cuanto se hace presente como *logos*, como palabra, es decir, en cuanto se lo apropia el hombre.

Esta interpretación de Kojève es tan interesante y sugerente como poco respetuosa con la genuina posición de Hegel. En efecto, si nos atenemos a la obra escrita de Hegel, la dialéctica no está unida necesaria y exclusivamente al hombre y a su acción en el mundo. La naturaleza misma es un momento de la dialéctica, en la cual su papel es lo negativo, pero que retorna sobre sí mismo[31]. La capacidad negadora o transformadora del hombre no implica para Hegel que éste sea el principio originario que afirma y niega. Lo es el concepto o la razón, que es el auténtico principio de la dialéctica. En la medida en que el concepto reside en el hombre o en la naturaleza, existe un proceso dialéctico. La pregunta esencial, por lo tanto, es la siguiente: ¿es dialéctica la realidad si se entiende con independencia del hombre? Una respuesta negativa nos conduce irreversiblemente a una visión premarxista de Hegel (aunque no en el sentido de Engels, que habló de una dialéctica de la naturaleza), en cuya virtud la dialéctica es el movimiento de elaboración humana del mundo, a través del cual el hombre supera sus contradicciones —en tanto le hacen frente— en un proceso de permanente creación y realización de sí mismo. Sin embargo, en honor a la verdad, la respuesta genuinamente hegeliana a la pregunta anteriormente formulada apuntaría al movimiento intemporal del *logos* como fuente de la dialéctica. Dicho de otra forma, la realidad entendida con independencia del hombre es dialéctica en la medida en que —según Hegel— cabe hablar del pensamiento como algo no circunscrito a la esfera humana, un pensamiento que, antes de que lo ejerza el hombre, afirma y niega, hace juicios y silogismos, porque ese pensamiento no es otra cosa que la actividad infinita y racional constituyente de cuanto hay:

> El silogismo es por ello el *fundamento esencial de todo lo verdadero*; y *la definición de lo absoluto* es desde ahora que es el silogismo, o bien, expresada esta determinación como principio: «*todo es un silogismo*». Todo es *concepto*, y su ser-ahí es la diferencia de los momentos del mismo, de tal manera que su naturaleza *universal* se con-

31. J. M. Artola, *op. cit.*, p. 269.

fiere realidad exterior mediante la *particularidad*, y a través de ella, y en cuanto reflexión-en-sí negativa, se constituye como *singular*[32].

Así pues, el pensamiento —lo mismo que la dialéctica— no es para Hegel un atributo subjetivo del ser humano, sino la actividad universal que existe por y para sí en cuanto impulso racional, cuya negatividad es el poder por antonomasia. Ese poder, por cierto, se muestra en ocasiones tan alejado de los conscientes intereses subjetivos sentidos por los hombres que, desde esa perspectiva, cabe llegar a hablar de la «fuerza de la razón» para legitimar la guerra, por ejemplo, lo que resulta ser un sarcasmo tan cruel como lo es hablar de la justicia divina para justificar el sufrimiento humano.

En todo caso, y pese a la clara intencionalidad hegeliana de fundar la dialéctica como ontología y no como una antropología, lo cierto es que parece proyectar sobre el conjunto de lo real los atributos que desde antiguo se consideraron específicos del animal racional. Por eso no podemos dejar de ver la dialéctica hegeliana como resultado de una extrapolación universalizadora de los modos propios del pensamiento humano, es decir, como una concepción que, aunque se presente como teoría del ser, tiene un oculto sentido antropológico, aunque Hegel no hubiera asumido jamás esta interpretación, sino que hubiera replicado que, en efecto, la realidad es algo en la medida en que es pensada, pero —añadiría— pensada por el espíritu, lo que equivale a decir que la realidad se piensa a sí misma, y sólo así es real. Porque para Hegel «ser» significa, en última instancia, «ser para sí», saber de sí. Pero —añadimos nosotros— tal es justamente la más precisa definición del hombre como autoconciencia.

Respecto de la visión de la dialéctica como curso de lo real-racional, lo que resulta, sin embargo, más difícil de sostener es la tesis de R. Kroner, quien en una obra clásica en este campo[33] sostiene que «Hegel es sin duda el más grande irracionalista que conoce la historia de la filosofía. Ningún pensador antes que él ha sido capaz de irracionalizar tanto el concepto [...] Hegel es irracionalista porque otorga validez a lo irracional en el pensar, porque irracionaliza el pensar mismo [...] Es irracionalista porque enseña que el concepto se mueve y porque el automovimiento del concepto encierra su autodestrucción. Es irracionalista porque es dialéctico». Para Kroner, el pensar,

32. *Enz.* § 181, nota, *Werke* 8, p. 332; trad. Valls, p. 260.
33. R. Kroner, *op. cit.*, pp. 270-272.

en cuanto dialéctico o especulativo, es en sí mismo irracional, esto es, supraintelectual, porque es algo vivo, porque él es la vida que se piensa: «Esto suprarracional es el objeto de la filosofía hegeliana, es lo que ésta llama "concepto"»[34]. Este autor parece dar por supuesto que, puesto que el concepto es omnipotente, pues se pone límites y él mismo los supera —como la vida—, no cabe su interpretación como proceso racional. Claro que parece entender «lo racional» de modo restringido, como intelecto opuesto a la vida, al modo unamuniano o bergsoniano, lo cual redunda en que para pensar la vida la filosofía tiene que producir un modo de comprender irracional. Pero Hegel no se reconocería en absoluto en esa posición, pese a la apelación que pudiera hacerse a ciertas declaraciones suyas, como la que opone la especulación a la reflexión. Incluso en este caso, la distinción no tiene el sentido de querer fundar una actitud irreflexiva, porque la especulación no es otra cosa que la reflexión absoluta. En todo caso, como señala Adorno en réplica a la interpretación irracionalista de Kroner, Hegel —lo mismo que hace Kant en las tres *Críticas*— retiene siempre a la razón como algo uno, como razón, *ratio*, pensar; e incluso el movimiento que habría de llevar más allá de todas las determinaciones finitas del pensar es movimiento autocrítico de ésta[35].

§ 6. *Los momentos de la dialéctica y la justificación de lo inmediato*

Es célebre el texto de la *Enciclopedia* en el que Hegel explica los tres momentos de la dialéctica conceptual, que son, como él mismo advierte, los momentos de todo lo real-lógico o verdadero:

> Lo *lógico*, según la forma, tiene tres lados: *a*) *el abstracto* o *propio del entendimiento*, *b*) *el dialéctico* o *racional-negativo*, *c*) *el especulativo* o *racional-positivo*[36].

La primera fase es la del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida, donde se afirma la unidad inmediata del concepto; la segunda es la fase de la reflexión negativamente racional de la antítesis, a la que Hegel se refiere también como la fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia, donde el

34. *Ibid.*, pp. 282 y 286.

35. Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 62-63.

36. *Enz.* § 79, *Werke* 8, p. 168; trad. Valls, p. 182. En los parágrafos 80, 81 y 82 analiza Hegel por separado cada uno de estos momentos. También hallamos un análisis similar en *W. L.*, *Werke* 6, pp. 561-566; trad. Mondolfo, pp. 733-736.

concepto se escinde; la tercera, finalmente, corresponde a la mediación positivamente racional, es decir, la negación de la negación o síntesis, donde se restablece la unidad del concepto tras comprender la contradicción[37].

Hay que advertir sobre este particular que la insistencia en la triplicidad adquiere con frecuencia en la obra de Hegel un tono esquemático y libresco, por más que él mismo observe que dicha triplicidad es sólo el lado superficial y extrínseco de la manera de conocer. Y esto lo demuestra el hecho de que, si de lo que se trata es de contar, el tercer momento o racional-positivo puede también ser contado como el cuarto, ya que considerando la primera negación o negación formal como un inmediato —como igualmente lo es la afirmación de la tesis inicial—, el momento racional positivo o especulativo resulta de la previa negación de aquella negación inmediata[38]. Lo realmente importante es comprender lo inadecuada que resulta la operación extrínseca de contar para captar el movimiento que Hegel trata de explicar, y en el cual, a diferencia de lo que ocurre en la progresión aritmética, los diversos «momentos» —expresión, según parece, tomada de la mecánica[39]— no son exteriores entre sí. Por el contrario, Hegel se sirve del concepto de mediación dialéctica para explicar cómo «un primero universal considerado *en y para sí* se muestra como lo otro de sí mismo»[40]. De ese modo, lo inmediato se presenta ahora como algo mediado (*vermitteltes*) o relacionado con un otro, o sea, como un particular. Pero esta negación no aniquila lo primero, sino que conserva y retiene lo negado. En este punto justamente se distancia Hegel —como ya hemos visto— de todos cuantos consideran vacío lo negativo, o la nada como el resultado habitual de la dialéctica.

Y del mismo modo que el primer momento se conserva en el segundo, éste estaba a su vez presente ya en aquél: en efecto, la posición de la distinción o diversidad, que constituye el segundo momento, estaba ya contenida en el primero, aunque sólo *an sich*. Y es que —como indica lúcidamente Artola— el tránsito al momento ne-

37. *Vid.* E. Bloch, *op. cit.*, p. 117.

38. *W. L., Werke* 6, p. 564; trad. Mondolfo, p. 735.

39. En efecto, según Mure, este término lo adoptó Hegel inspirándose en la mecánica: a Hegel le sorprendía que los «momentos» de la palanca (el peso y la distancia) operen idénticamente, a pesar de ser el peso una realidad corpórea, mientras que la distancia es una línea recta meramente ideal. *Vid.* G. R. G. Mure, *La filosofía de Hegel* [1965], Cátedra, Madrid, 1984, p. 46.

40. *W. L., Werke* 6, p. 561; trad. Mondolfo, p. 733.

gativo es preferentemente un análisis. Pues aunque, en la medida en que el primero «pasa» al segundo, se produce también una síntesis, el aspecto analítico, resolutorio, es el predominante, ya que lo que se pone de relieve fundamentalmente es la distinción oculta en el primer momento. La segunda negación va a ser, por el contrario, el momento sintético que va a resumir a ambos momentos[41]. Y aunque ahora con el momento especulativo retornamos al punto de partida con una nueva inmediación, no se trata de una vuelta al origen sin más. Elucidar este punto es importante, porque si la circularidad del método es algo más que una metáfora, si de hecho el movimiento descrito —siguiendo con el lenguaje figurado— es un círculo más bien que una espiral, entonces todo el esfuerzo racional de la dialéctica hegeliana no sería más que una justificación de lo inmediato. Pero la dialéctica hegeliana no es una defensa racional de la experiencia inmediata, sino su crítica. Lo concreto para Hegel no es algo dado inmediatamente a la experiencia, ni previo al concepto. Y éste sólo se entiende como aquel proceso dialéctico que expresa el tercer momento, el especulativo o racional-positivo, que es la unidad de los dos anteriores. Lo concreto no es previo, ni ajeno al concepto, sino que lo real es tal sólo en cuanto se concibe, o sea, en cuanto se piensa en su interconexión absoluta. Por eso, refiriéndose a la totalidad representada en este tercer momento, escribe Hegel:

> El *segundo* negativo, lo negativo de lo negativo al que hemos llegado, consiste en ese superar la contradicción; pero, al igual que ésta, tampoco es la *acción de una reflexión extrínseca*, sino que es el *momento más íntimo* y *objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio llega a ser un *sujeto*, una *persona*, un *ser libre*[42].

Repárese bien, por lo tanto, en que tan real es la contradicción como su superación. Y es que —en relación con la célebre crítica de Marx— Hegel no dice que las contradicciones de la realidad *sólo* se superen en el pensamiento. No es la reflexión extrínseca, o sea, el pensamiento subjetivo, la que lleva a cabo esa superación reconciliadora, sino que es la realidad —que sólo es tal en la medida en que se piensa a sí misma— la que produce en sí esa superación, y sólo de ese modo es realidad efectiva. Claro que ésta —insistiendo en la crítica de Marx— acaba siendo idéntica al pensar.

41. J. M. Artola, *op. cit.*, p. 411.
42. *W. L.*, *Werke* 6, p. 563; trad. Mondolfo, p. 734.

Ese ciclo dialéctico de autoposesión define lo más íntimo de la vida y del espíritu, y su realización —nos dice Hegel— constituye la estructura de la subjetividad libre. Expresado así en términos lógicos (aunque luego el ciclo se repita en la naturaleza y en el espíritu), este proceso significa que el concepto no es otra cosa que el ser autocomprendiéndose. Y en ese movimiento consiste su propia justificación. La realidad no se justifica ante nuestros ojos sino en tanto en cuanto lo hace ante sí misma. Ésta es la originalidad de Hegel. Y cabe decir ante ella que, si bien la dialéctica hegeliana no es *prima facie* una justificación de la experiencia inmediata, ya que todo lo finito debe perecer, sí resulta ser indirectamente dicha justificación, en la medida en que, para Hegel, la totalidad de lo racional parece cerrarse en sí misma, como lo indica el hecho de que ese tratado de la razón que es la *Ciencia de la lógica* sea un libro acabado. Por consiguiente, la filosofía de Hegel es una justificación absoluta de la totalidad (en términos teológicos, diríamos que Dios —o la Historia— no tiene por qué dar cuenta al hombre del sentido de la creación), pero de forma indirecta supone también una justificación de la inmediatez finita, aunque no porque ésta se sostenga en sí misma, sino por su integración en el todo: el hombre y su acción no tienen sentido ni pueden tenerlo por sí mismos, sino sólo en la medida en que forman parte de la naturaleza y de la historia y son instrumentos suyos.

La crítica adquiere de este modo un nuevo significado en la obra de Hegel: la capacidad transformadora del pensamiento y de la acción del hombre no obedece a ninguna libertad indeterminada, sino que su impulso se inscribe en el proceso universal y necesario de autodeterminación por el que el espíritu se configura como realidad natural e histórica. En ese marco absoluto, cuya estructura intemporal es el concepto especulativo (la lógica del espíritu), el espíritu subjetivo sólo es libre en tanto que acompasa su acción a la del espíritu absoluto (claro que entonces ya no es propiamente *su* acción). Lo contrario es para Hegel una falsa conciencia y una falsa libertad. E insistiendo en esta idea, nos dice que, más allá del juicio particular de los hombres de cada época, y actuando a través de las muchas pasiones y luchas sociales en que la humanidad se involucra en cada momento, la historia se revela como un juicio universal, como *Weltgericht*[43].

43. *Enz.* § 548, *Werke* 10, p. 347; trad. Valls, p. 566.

Capítulo 7

EL SABER QUE SE SABE

§ 1. *El silogismo del mundo*

Como dice Ernst Bloch, la lógica de Hegel nos muestra la verdad *ante rem*, desnuda de todo ropaje cósmico-material. En ello resuena, por cierto, el *logos* cristiano y el neoplatónico[1]. El concepto hegeliano, en efecto, surge ya por sí mismo, como el plan del universo que es, a base de determinaciones especulativas puras. Esto no es incoherente, como ya hemos visto, con la tesis según la cual la exposición de dicha trama en la *Ciencia de la lógica* sólo se considera posible para una conciencia que ha culminado el proceso de su formación narrado por la *Fenomenología del espíritu*. Y, por otro lado, tampoco quiere decir, contra la interpretación superficial del señor Krug[2], que se puedan deducir a partir de la idea pura todos los objetos actualmente existentes, por ejemplo la pluma con la que el propio Krug está escribiendo. La filosofía —dice Hegel— tiene cosas más importantes que hacer que ocuparse de la pluma del señor Krug, y, en todo caso, la filosofía natural tiene por misión —en opi-

1. E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, Madrid, ²1982, pp. 152-153.

2. Este autor había expuesto en Jena, en el *Kritisches Journal der Philosophie*, una serie de argumentos superficiales que pretendían rebatir el idealismo especulativo de la época en nombre del sentido común. La réplica de Hegel, llena de ironía, aparece publicada en dicha revista, en 1802, con el título *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug*, texto incluido en *Werke* 2.

nión de Hegel— deducir universales (concretos), o sea, conceptos determinados, y no hechos o cosas particulares[3].

Pero en Hegel es indudable que el despliegue de la realidad natural e histórica se sostiene en la trama lógica de la idea. E incluso pretende mostrar en la *Enciclopedia* la necesidad del tránsito que conduce de la idea lógica a la naturaleza y al espíritu. Este paso, pese a los ímprobos esfuerzos de algunos de los más entusiastas seguidores del filósofo, plantea problemas insolubles en el plano estrictamente racional, y por eso fue el blanco principal de las críticas de los primeros detractores de su filosofía, como es el caso de Feuerbach, que veía en este panlogismo cómo la realidad material y sensible se esfuma y diluye en evanescentes pensamientos, a la vez que interpretaba ese paso como la traducción especulativa del concepto cristiano de la creación[4]. Ese tránsito a la naturaleza, como dice Bloch, resulta forzado, pues no se explica cómo en el reino solitario y silencioso de la lógica se produce, por sí mismo y de repente, un estado de cosas en el que caen piedras, los estómagos digieren y los hombres se matan unos a otros[5]. En este punto existe además el precedente de Schelling, quien presenta este «desgarrón» entre la idea lógica y la naturaleza, sólo que sin tratar de recubrirlo panlógicamente al modo de Hegel, sino poniendo de manifiesto la ruptura alógica que se encierra en el origen mismo de las cosas. Esta consideración, sin embargo, está descartada de antemano en el planteamiento hegeliano, de acuerdo con el cual las cosas están internamente penetradas por el *logos*, hasta el punto de que el proceso de su conocimiento se presenta como idéntico al de su constitución como tales cosas. El movimiento del saber es al mismo tiempo el de autoconstitución de lo real.

Esta absoluta transparencia de la realidad a la razón se hace patente en los últimos parágrafos de la *Enciclopedia*, donde aquélla se concibe finalmente como una tríada de silogismos[6]. En ellos el sistema completo del saber filosófico encuentra su expresión condensada. Hegel hace una recapitulación de todo el recorrido anterior,

3. *Werke* 2, *op. cit.*, pp. 196 s.

4. Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en *Aportes para la crítica de Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 81. Sobre esta discusión, véase también la posición de Kroner, así como el comentario de J. M. Artola, *supra*, cap. 2, § 1.

5. E. Bloch, *op. cit.*, pp. 190-191.

6. *Enz.* §§ 575-577, *Werke* 10, pp. 393-394; trad. Valls, pp. 603-604.

pero la hace desde la más elevada conciencia filosófica, para la cual la circularidad del saber se presenta como un sistema de tres silogismos (que se resumen, a su vez, en el tercero de ellos, en tanto éste contiene a los dos primeros como momentos suyos), en los que ya no tiene sentido separar los conceptos de las cosas. De ahí que la naturaleza, el espíritu y la idea lógica (en ese orden) aparezcan ahora sucesivamente como los términos medios de esos razonamientos circulares que traducen a palabras la autorrealización de lo absoluto. Cada una de las tres partes del sistema asume, por lo tanto, de manera sucesiva el papel de término medio, el cual al mismo tiempo constituye el punto de vista desde el que se comprende la totalidad. Pero, en esa sucesión de términos medios, cada uno de ellos retiene la comprensión conseguida por el término medio del silogismo anterior, hasta alcanzar a ser finalmente la razón que se sabe a sí misma (es el término medio el que se revela así como mediación infinita). Este silogismo de silogismos representa, por consiguiente, el proceso absoluto de la idea que se piensa a sí misma; representa el sistema de la «Ciencia» o la idea de la filosofía.

La comprensión de la realidad absoluta como idea entraña, por una parte, la recuperación de la noción kantiana de lo incondicionado para la razón, aunque sin aceptar que tenga un valor meramente regulativo: lo incondicionado para la razón —dice Hegel volviendo su mirada hacia los antiguos griegos, hacia Platón, y frente al subjetivismo moderno— es también lo incondicionalmente real. Pero, por otra parte, en cuanto se trata de la idea que se piensa a sí misma, Hegel mantiene la exigencia moderna de que ese absoluto es un saber de sí, autoconciencia, subjetividad. Ambos momentos se recogen igualmente en la denominación preferida por la *Fenomenología*: espíritu absoluto.

§ 2. *Un pensamiento ensimismado*

La dificultad de rebasar el ámbito del pensamiento para abordar lo enteramente otro que el pensar: éste es el problema central del hegelianismo. Según el ya clásico reproche —reproducido en diversas formas por Feuerbach, Marx, Kierkegaard o Adorno—, Hegel no es capaz de salir nunca del ámbito del pensar. La tan mentada circularidad no es otra cosa que el círculo del pensamiento, que no puede transcenderse a sí mismo —pese a su negatividad—, por mucho que sus círculos se amplíen más y más conforme se desarrolla el sistema:

para él, la cosa es siempre el pensamiento de la cosa. Sin embargo —adelantándose acaso a esa objeción de sus críticos—, la identidad entre el ser de la cosa y el pensamiento de la misma la concibe como una identidad diferenciada, y eso es precisamente el concepto: el desarrollo de la identidad diferenciada de pensamiento y ser. Pero —insistiendo de nuevo en la dificultad— esa unidad dual, en el fondo, sigue siendo el pensamiento que se desdobla, en cuanto autoactividad que, al ponerse a sí misma, pone la realidad. Para Hegel no hay, radicalmente hablando, lo otro respecto del pensar, pues la alteridad surge de la propia identidad, aunque según él sea tan originaria como ésta: la una no puede concebirse sin la otra, pues comparten ambas el mismo fundamento, que es la negatividad.

Desde el momento en que comienza el discurso filosófico por el pensamiento (el pensamiento del esto, aquí y ahora en la *Fenomenología*, el del ser en la *Lógica*), se acoge a la tradición del idealismo moderno. Sólo que en vez de salvar la distancia entre conciencia y realidad extramental —en el caso de la *Fenomenología*— mediante el recurso a Dios, como hacen, por ejemplo, Descartes, Spinoza y Leibniz, Hegel transforma lo absoluto —Dios— que debía servir como garantía de la validez del conocimiento, en el pensamiento mismo, de modo que la conciencia —humana— queda divinizada: sólo el pensamiento es garantía de sí mismo. ¿Qué otra cosa puede significar su infinitud? De esa manera es posible el conocimiento de la cosa-en-sí, porque no hay cosa que en sí no sea pensamiento.

Y en cuanto a la *Lógica*, el comienzo por el ser prejuzga de modo idealista el significado de la dialéctica hegeliana, lo cual —según la sugerencia de Adorno— podría haberse tratado de evitar si se hubiera iniciado el discurso lógico por lo sensible-singular, por el «algo» no mediado previamente por el pensar, en vez de hacerlo por el puro ser (el pensamiento más indeterminado, el concepto sin desarrollar), como hace la lógica hegeliana, donde el «algo» es «deducido» a partir de aquél. Si la filosofía no quiere eludir la realidad —y no sólo el pensamiento de la misma— como problema, la dialéctica no puede ser sólo dialéctica del pensamiento. Ciertamente hay un sentido en que no podemos salir de nosotros mismos, de nuestro pensamiento, a la hora de considerar intelectualmente el mundo, pues sólo mediante conceptos nos apropiamos intelectualmente de las cosas. Y como ya señaló Spinoza, no podemos desde dentro del pensamiento establecer una comparación entre el concepto de la cosa y la cosa misma, pues ésta ya no sería tal dentro del pensar. Pero, aparte de que hay fuera de la relación intelectual otras

formas de apropiarnos de las cosas, otros modos de relación con las mismas que también plantean un problema al pensamiento, éste no puede eludir la experiencia de la radical alteridad, de lo que siéndole ajeno le incita a tratar de captar aquello de lo que nunca consigue apoderarse del todo; no puede autotranscenderse en lo otro, cuyo resto de opacidad es el signo de su finitud insuperable. A lo sumo es *intentio*, una orientación hacia aquello que no puede alcanzar a ser nunca del todo.

La filosofía es un esfuerzo interminable por dar cuenta racional de lo que hay, y su único compromiso es el que establece con su propia ambición de comprender y esclarecer, para lo cual ha de estar siempre dispuesta a abandonar o reformular los conceptos de los que ineludiblemente ha de servirse. En esa tensa relación sostenida con la cosa que siempre escapa a su reducción conceptual, pero que al mismo tiempo promueve sin cesar la reacción que busca el conocimiento de la misma, el pensamiento procede dialécticamente. Pero la dialéctica no es una ley de la realidad dada de antemano, ni tampoco el carácter de una razón intemporal, sino la dinámica en que se ve envuelto el pensar que quiere apoderarse de la cosa, o en que se encuentra ésta en la medida en que incide sobre ella la actividad humana (y no sólo la del pensamiento).

Sin embargo, paradójicamente, acaso la mayor grandeza de Hegel se deba precisamente a eso que hemos caracterizado críticamente como pensamiento ensimismado[7]. Lo que se señala como la mayor debilidad de su filosofía es justamente lo que constituye el núcleo de la misma y su principal fuente de inspiración: no cabe consideración del ser al margen del pensamiento (cuya racionalidad la expresa el concepto), ni es posible comprenderlo más que como una determinación de éste. Para Hegel, en efecto, el pensar no sale de sí mismo, pero eso en su filosofía no significa tanto una indica-

7. El sentido de este témino en este contexto difiere obviamente del significado que le atribuye Ortega cuando contrapone ensimismamiento a alteración en el marco de una reflexión acerca de la condición específica del hombre. En el sentido empleado por Ortega, el ensimismamiento es una condición de toda actitud intelectual, y desde luego de todo pensar, pues éste sólo es posible en términos biológicos a partir de una suspensión de la atención que recae sobre las cosas inmediatas. En efecto, el pensamiento es siempre mediación, pues se trata no ya sólo de una respuesta diferida en relación al entorno, sino incluso de un poder activo y creador. Ahora bien, lo característico de Hegel es la interpretación de esa actividad como automediación que integra lo inmediato, o como poder que se autotransciende en lo otro, de modo que su mismidad incluye la alteridad.

ción acerca de la impotencia del pensamiento, cuanto más bien la confianza en su poder para transcender todo límite y mostrar así la transparencia de lo real a la razón. Éste es el principio fundamental que —según la conocida circularidad de su método— una y otra vez se presenta como resultado.

§ 3. *Antropologismo absoluto*

Hegel apela a la infinitud del pensamiento como vía para fundar en él la reducción de lo sensible. De acuerdo con esa absolutización del pensar, el afirmar, el negar, el juzgar o el razonar son procesos objetivos de carácter universal y no sólo operaciones mentales subjetivas. Pero de este modo triunfa una tendencia intelectual que se viene gestando desde los albores de la mentalidad moderna: la que sitúa al hombre en el centro, aunque no en el sentido del antropocentrismo de los antiguos. Éstos elaboraron una cierta idea del hombre como microcosmos (Demócrito), que ocupa el lugar central de un universo finito, toda cuya complejidad se resume en las funciones de la vida humana (vegetativa, sensible e intelectual, según la clásica división de Aristóteles), medida de todas las cosas (Protágoras), puente entre lo de abajo y lo de arriba (Platón, Areopagita), cuyo intelecto refleja el *logos* cósmico (Heráclito), etc. Aunque el cristianismo en un sentido reacciona con una visión teocéntrica al hacer de Dios el origen y fundamento de todo valor y de toda realidad, en otro sentido, sin embargo, contribuye a fortalecer la idea del hombre como centro del mundo y protagonista de la creación: no sólo ocupa supuestamente el centro geométrico del universo (paradigma aristotélico-ptolemaico), sino que se entiende además como el único ser llamado a un esfuerzo dramático de carácter histórico y moral para orientar la historia del mundo y la de su propia vida hacia Dios (Agustín de Hipona). Tras la hecatombe de aquel antiguo antropocentrismo —con sus prolongaciones medievales—, provocada por la Revolución científica moderna y sus múltiples derivaciones intelectuales, un antropocentrismo de nuevo cuño se alza en la época moderna. Y lo hace sobre una nueva base, que en el plano cultural más general ha sido popularizada por el humanismo (con su trasfondo cristiano), y que en el terreno filosófico se ha desarrollado como una metafísica de la subjetividad, según la conocida expresión de Heidegger.

Ahora no es ya el hombre como totalidad de una forma de vida lo que se entroniza como centro, sino sólo aquello que a los ojos de

los modernos funda su especificidad y se considera la fuente principal de su dignidad: la conciencia, esa extraña forma del ser en la que éste se hace a la vez abierto y reflexivo. La conciencia pensante es, en efecto, conocimiento en tanto se abre a todas las cosas, de cuyo ser puede formalmente apropiarse, siendo así conciencia de aquello que se representa; y es siempre, además, un saber de sí misma (autoconciencia) cuando se ocupa de cualquier cosa. La filosofía moderna, considerada en términos generales y salvando su carácter no homogéneo, ha ido extrayendo progresivamente las consecuencias que se derivan de semejante identificación del ser de la conciencia con el centro de la realidad, desde el cual ésta adquiere un sentido. Todavía en la figura del sujeto transcendental kantiano, la conciencia se limita a las formas *a priori*, y lo dado en la experiencia habla aún a favor de un en-sí irreductible a la misma. El último paso en ese camino que llega finalmente a concebir lo absoluto como autoconciencia sólo se da cuando, con Hegel, se hace del saber (y del saber de sí) el principio constitutivo de todo cuanto hay. De acuerdo con esta interpretación, el conjunto de la filosofía hegeliana resulta de llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento antropomórfico que se encierra en el origen de su pensamiento, a saber: la posición que toma a la conciencia humana como modelo para articular la ontología, posición que se pone radicalmente de manifiesto cuando se comprende la verdad del ser como concepto. En efecto, el gran proyecto especulativo de Hegel se elabora atribuyendo al ser en cuanto tal los procedimientos que la conciencia humana desarrolla cuando trata de captar las cosas y de comprenderse en su relación con ellas.

En la medida en que para Hegel el pensamiento —en tanto conceptual o especulativo— es lo infinito (sólo él es garantía de sí mismo, según hemos visto), y el hombre es el ser pensante por antonomasia (fórmula clásica recogida al comienzo de la *Enciclopedia*, en cuya importancia —nos advierte— no se repara lo suficiente), la subjetividad infinita del espíritu absoluto o de la razón-que-se-sabe resulta no ser otra cosa que la conciencia divinizada, la conciencia del hombre-Dios[8]. Esta absolutización del ser de la conciencia hu-

8. Con este título precisamente se refiere en un libro reciente Luc Ferry al proceso de divinización del hombre, característico de nuestra época y paralelo a ese otro de desencantamiento del mundo y secularización que se desarrolla desde la Ilustración. Pero a mi modo de ver, y al margen de otros aspectos polémicos y discutibles del libro, el autor no identifica con suficiente nitidez a Hegel como el filósofo cuyo pensamiento consiste precisamente en dar cuenta de ese doble proceso. *Vid.* L. Ferry, *El hombre-dios o el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona, 1997.

mana puede interpretarse, por lo tanto, como una proyección antropomórfica que origina y sostiene un antropologismo absoluto, siempre que se subentienda que el *anthropos* cuyos modos de conciencia se proyectan en el ser y se identifican con él no es el hombre-medida-de-todas-las-cosas del relativismo, sino aquel que se constituye como centro porque sus conceptos son, no representaciones relativas, sino el Concepto: la verdad absoluta. La centralidad de la conciencia no tiene el sentido de hacer de ella un punto de referencia e interpretación, sino que significa su comprensión como núcleo o esencia de lo que hay.

De esta manera, el antropocentrismo de la filosofía moderna alcanza su fin, en un doble sentido: por un lado, porque el hegelianismo es la máxima expresión de esa orientación filosófica y no parece que se pueda superar desde los supuestos de aquella metafísica; pero, por otro, porque acaba con el proyecto moderno que él mismo ha llevado a su consumación, en cuanto se hace aquí ya irreconocible algo esencial en la humanidad del hombre: su finitud, que todo el pensamiento posthegeliano no ha dejado de resaltar. La conciencia de esta situación nos revela que el saber del hombre es, en cierto modo, un saber sobre el hombre.

Apéndice

EL SABER SOBRE EL HOMBRE

Se ha dicho que el pensamiento contemporáneo se puede comprender en sus líneas fundamentales como un conjunto de planteamientos que se definen de un modo u otro en relación a la filosofía de Hegel. En la época en que se desarrollan las ciencias humanas y sociales y en la que el pensamiento se orienta en buena medida de acuerdo con el llamado giro antropológico, la reflexión sobre el hombre no es una excepción en relación a aquella larga influencia de Hegel. Incluso en nuestro tiempo, muchos de los debates y discusiones que absorben el interés de los filósofos se desenvuelven en buena parte, sépanlo o no sus protagonistas, en un espacio intelectual abierto y explorado inicialmente por Hegel, y sobre el que se extiende la sombra de lo que podríamos denominar su sabiduría filosófica. Ni siquiera la llamada posmodernidad puede dejar de entenderse a sí misma más que en confrontación con algunos de los conceptos nucleares del gran pensador alemán, al menos en sus consecuencias.

Los análisis que siguen a continuación, referidos a algunos temas clásicos del pensamiento hegeliano sobre el hombre, pretenden justificar las afirmaciones anteriores. En realidad, y de acuerdo con las tesis mantenidas hasta aquí, el problema antropológico ha estado presente en todo momento en las páginas anteriores. Pero ahora se trata más bien de mostrar explícitamente, y a la manera de un esbozo, las líneas directrices del discurso hegeliano acerca del hombre. Sólo desde una comprensión crítica, que comience por entender el sentido y alcance de lo que demasiado a menudo se da por superado sin haberlo siquiera asimilado antes ni comprendido, es legítima

una actitud que vaya críticamente más allá de Hegel cuando se propone entender nuestro mundo humano y social.

§ 1. *La experiencia humana del mundo o el hombre como ser desajustado*

El término «experiencia» (*Erfahrung*) es empleado, al menos a partir de la *Fenomenología del espíritu*, con un alcance que no sólo incluye la referencia a los sentidos, sino que permite hablar de otras formas suyas más amplias y complejas: desde luego, de la experiencia cognoscitiva, pero también de la experiencia técnica, moral, estética o religiosa. La experiencia del mundo, entendida como resultado de la habitual experiencia objetiva, no se agota en una suma de impresiones sensoriales, si bien es cierto que aquélla siempre exige percepción sensible y no es correcto entender el mundo sólo como un horizonte proyectado *a priori*, sin arraigo en los datos de la realidad, como tampoco cabe diluir el mundo en el lenguaje, porque el mundo lingüístico sólo es posible y tiene sentido sobre el terreno del mundo real de la experiencia. Y ésta implica un complejo proceso dual de apropiación y de recreación, a lo largo del cual la conciencia que hace la experiencia del objeto (a partir ya de lo que ella ha llegado a ser y también del modo en que éste se le presenta) es, a su vez, modificada por el saber que alcanza sobre él. Por lo tanto, según esa idea, derivada de Hegel, la experiencia humana del mundo está siempre penetrada por la inteligencia y el lenguaje, y teñida además de elementos emocionales, porque tiene un carácter histórico: la conciencia experimenta el mundo no en abstracto, sino a partir de una situación social y cultural concreta —que afecta tanto al sujeto experimentador como al objeto experimentado—, la cual, a su vez, es el resultado de las experiencias acumuladas históricamente sobre el mundo, sobre los otros hombres y sobre sí mismo.

Ahora bien, el rendimiento de esta noción de la experiencia, desarrollada por la *Fenomenología* de Hegel, tiene su origen en el planteamiento inicial de esta obra, donde aquélla se entiende como la relación entre la conciencia y el objeto del que se ocupa. Esa relación se caracteriza por una cierta distancia o escisión sin la cual aquélla no sería tal, pues estaría enteramente inmersa en el mundo y en continuidad con él. Sólo desde esa discontinuidad puede la conciencia hacer de las cosas objeto de su experiencia y constituirse al mismo tiempo en sujeto de la misma. Claro que esa escisión con res-

pecto al objeto no impide una cierta unidad con el mismo, pues al fin y al cabo se trata del objeto *de* la conciencia, así como ésta es la conciencia *del* objeto. Pero la *Fenomenología* resalta sobre todo la separación entre el sujeto y el objeto, de modo que la momentánea unidad entre ambos (cuando la conciencia se apropia del objeto —y tiene la certeza de él— o cuando se refleja en el mismo —como una verdad que destaca o como una acción a la que se entrega—) es sólo un punto de tránsito hacia una nueva forma de escisión.

En cierto modo, la *Fenomenología* narra el devenir del hombre, cuya existencia histórica se aborda como el desarrollo de un conjunto de figuras de la conciencia y de su experiencia del mundo. Por eso, en la *Enciclopedia*, la parte aún denominada «fenomenología» —que como se sabe introduce modificaciones muy importantes respecto a su gran obra de juventud, empezando naturalmente por su esquemática brevedad— se encuentra a continuación de la «antropología», donde se estudia al *anthropos* en cuanto animal humano, en el cual el alma se presenta como la inseparable idealidad del cuerpo: alma y cuerpo constituyen al animal humano en cuanto unidad inmediata de sujeto y objeto, donde no se ha desarrollado aún la humanidad del hombre, su lado específico, que sólo surge cuando éste —como también explica el mito— se descubre a sí mismo en discontinuidad con la naturaleza[1] y realiza la experiencia de lo otro (objeto) como diverso de sí (sujeto). Pero esto pertenece ya a la «fenomenología». Finalmente, en la llamada «psicología» que sigue a continuación, se estudia el espíritu, que se presenta como la unidad de la conciencia y su mundo, y que ya guiaba a ésta en su progresivo curso de experiencias, aunque ella no lo supiera. (Y no llega a saberlo hasta que, en cuanto autoconciencia racional, se descubre inmediatamente en el mundo.) Según eso, el hombre es espíritu, o mejor, el ser que realiza en el tiempo lo espiritual que se revela progresivamente a su conciencia y que le permite la gradual reconciliación con su mundo.

El devenir del hombre encierra, por lo tanto, a los ojos de Hegel, estos tres momentos:

1.° El hombre-animal, enteramente inmerso en la naturaleza (objeto de la antropología física, según nuestra terminología actual).

2.° El hombre histórico, que ha roto su vínculo de inmediatez con el mundo y ya sólo puede vivir en él mediante la experiencia

1. *Vid.* G. Bataille, *Teoría de la religión* [1973], Taurus, Madrid, 1975.

que, por una parte, se lo apropia (en el conocimiento) y, por otro lado, lo recrea (modificándolo —y a sí mismo en él— a través de la acción transformadora). Éste es objeto de la *Fenomenología*.

3.º El hombre en cuanto ideal realizado, reconciliado con su mundo u hombre-dios. Éste es el hombre que se ha enriquecido con todas las figuras históricas de la conciencia y se ha hecho así capaz de comprender *todo* el significado de su experiencia, hasta el punto de que su actitud intelectual se ha liberado ya de la finitud y de la relatividad que caracterizan a lo que propiamente se llama experiencia, y ha llegado así a ser saber absoluto.

De esta manera —y en la clave de la mentalidad judeocristiana—, Hegel ha dado forma filosófica a lo que, de otro modo, está ya presente desde antiguo como relato mítico. Así, por ejemplo, el relato bíblico de la caída original alude a esa situación primigenia, imaginada como paradisíaca, en la que el *anthropos*, antes de ser propiamente hombre, vivía en un estado de armonía e inocencia natural. Y ve en la pérdida de aquella situación originaria el momento inaugural de la condición humana y su emancipación del reino animal: sólo cuando el animal-hombre se aleja de lo inmediato puede llegar a lanzar sobre las cosas una mirada extraña que es ya una mirada humana capaz de objetivarlas y, por ello mismo, de juzgar acerca de ellas —de lo bueno y de lo malo, de lo verdadero y lo falso—. Pero, en ese momento, descubre su propia condición como ser separado y se escandaliza de la desnudez de su cuerpo escindido del cuerpo desnudo del mundo. En ese instante en que se representa los objetos y —desde ellos— reflexiona sobre sí mismo (conciencia representativa y reflexiva) comprende además que ya no podrá vivir de otro modo y que se verá obligado a trabajar fuera del paraíso simplemente para subsistir, y acaso también para recuperar aquella armonía perdida, pero ya como proyecto que dirija su esfuerzo...

También la antigua tragedia griega se conmueve ante el espectáculo que brinda la peculiar condición del hombre (el mayor misterio, según dice Antígona en la obra de Sófocles), cuya insalvable escisión con respecto al cosmos es lo que impulsa al héroe a un esfuerzo sostenido, que, aunque condenado al fracaso, es el único modo de buscar su redención y de afirmar su inestable pero irrenunciable condición humana. Aquí, sin embargo, a diferencia de lo que encontramos en el relato bíblico y en la tradición del pensamiento cristiano —de la que Hegel se hace eco— no hay reconciliación posible entre el hombre y su mundo.

En todo caso, al explicar el sentido de la experiencia humana del mundo, Hegel ha puesto de manifiesto esa condición del hombre como ser desajustado, indefinido, no fijado (según la expresión de Nietzsche), ya captada por la imaginación mítica y reformulada de otra manera por el pensamiento moderno, y que en términos filosóficos hemos de asociar a la posibilidad de una experiencia objetiva, realizada por una conciencia que se representa objetos, que discrimina y juzga acerca de ellos, a la vez que los transforma activamente y a sí misma con ellos.

La reflexión antropológica contemporánea ha expresado esto mismo mediante diversas fórmulas: desvinculación del entorno (Buytendijk), capacidad de ensimismamiento (Ortega), apertura al mundo (Scheler), advenimiento de la nada al ser (Sartre), etc. Pero en todos los casos lo que se pone de manifiesto es que sólo el hombre, en tanto que ser separado, es capaz de objetividad y, por ende, de atribuir a las cosas un significado que no está *directamente* en función de sus necesidades biológicas, pues sólo él puede referirse a ellas (en el conocimiento, en la apreciación estética, en la valoración moral, etc.) por lo que son por sí mismas (según una versión idealista), o al menos por lo que representan en una relación *indirecta* con sus intereses materiales o vitales (Marx, Nietzsche, Freud), que rebasan en todo caso el ámbito de los impulsos biológicos inmediatos.

§ 2. *La experiencia de sí o la autoconciencia*

La experiencia, según hemos visto, requiere una distancia que hace del sujeto de la misma algo diverso de todo objeto o cosa. Y es por ese desajuste o escisión original precisamente por lo que el hombre no es una cosa. Pero a esto hay que añadir que no sólo tiene la experiencia del mundo, sino también la de sí mismo como parte y a la vez diverso de él. En otros términos, no sólo no es una cosa, sino que sabe además que no lo es y requiere —como veremos luego— que tal condición se le reconozca. La autoconciencia es el saber de sí de la conciencia. El objeto del saber que ésta alcanza es ella misma como sujeto. En ese sentido, ella es el sujeto que se conoce objetivando de ese modo su propia subjetividad. Ahora bien, esto quiere decir que el sujeto que realiza la acción de conocerse nunca coincide consigo mismo en cuanto objeto conocido. La subjetividad, por lo tanto, nunca es idéntica ni se puede reducir al objeto que se quiere ver en ella —o que ella ve en sí misma—. Y consiste propia-

mente en esa actividad de desdoblamiento. De ahí que ese movimiento autorreflexivo sea inacabable. Hegel ha señalado de ese modo el carácter del hombre como no-identidad. Y lo ha explicado inicialmente como un movimiento del conocer: el hombre *se conoce como* sujeto-objeto. Sin embargo, según ya hemos visto, para Hegel el conocimiento es inseparable del ser, de tal manera que podemos afirmar igualmente: el hombre *es* sujeto-objeto. No sólo se sabe como no-identidad, sino que en eso consiste precisamente el ser de la autoconciencia.

Pero además Hegel ha explicado cómo precisamente el desajuste o escisión con respecto al mundo es lo que necesariamente se traduce como una división interior a la propia conciencia. Pues estar frente al mundo entraña, en efecto, situarse a la vez frente a sí mismo, de modo que la tarea de ajustar activamente la propia realidad a la del mundo (a partir de aquel desajuste originario) se nos revela ahora como la tarea simultánea de hacerse cargo de sí y de tener que determinarse (en tanto aquel desajuste es interior a la propia conciencia).

La escisión experimentada en relación al mundo se descubre así como división interior al propio hombre, en tanto éste es autoconciencia. Y esa división interior a su conciencia se intercala en su trato con las cosas, de manera que es enfrentado a sí mismo como el hombre está frente al mundo. De ese modo, en las páginas del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* se encuentra ya prefigurada e incluso parcialmente desarrollada una gran parte de la reflexión antropológica contemporánea: la noción del hombre como tarea para sí mismo en cuanto en su ser le va su propio ser (Heidegger), que tiene su centro fuera de sí (Plessner), y está obligado a pilotar su vida (Gehlen), que es ser-para-sí no idéntico a sí mismo (Sartre), cuya vida es drama y proyecto (Ortega), etc.

Por otro lado, Hegel ha mostrado también el carácter activo de la conciencia. Si en los primeros capítulos de la *Fenomenología* (I, II, III) se ocupa sobre todo de la conciencia en su actitud contemplativa, ahora nos dice, sin embargo, que la actitud teórica es también una actividad, puesto que tratando de desentrañar los entresijos del mundo contemplado y de las leyes que lo rigen, la conciencia se ha descubierto a sí misma como la actividad configuradora de ese mundo conocido, o acaso constituido por ella misma. (De paso, por cierto, Hegel está repensando aquí el camino de la filosofía moderna que, a través del famoso «giro copernicano» de Kant y de su desarrollo consecuente, llega a comprender la unidad de la razón como actividad,

de la cual cabe un uso teórico y un uso práctico.) Por eso, la conciencia se vuelve hacia sí y, en tanto que autoconciencia, descubre la importancia de la acción, que es —como se sabe— un principio fundamental del mundo moderno («Al principio era la acción», dirá el *Fausto* de Goethe). Hegel lo explica señalando que la autoconciencia está en relación negativa con el mundo: en efecto, puesto que niega la inmediatez de éste —al descubrir su propia actividad como mediación en el conocimiento del mismo—, la conciencia como saber de ella misma se sirve del mundo para llegar hasta sí.

La autoconciencia entraña, por lo tanto, la subordinación de las cosas de las que se sirve. Pues así como el mundo es lo otro de la conciencia —en tanto ésta es justamente saber de lo otro—, ahora, para la autoconciencia, el mundo es lo que desaparece y carece de subsistencia, es decir, aquello por cuya negación la conciencia es para sí. Por eso indica Hegel que la autoconciencia es deseo, a saber: es la apetencia del yo por la que éste se afirma a sí mismo a través de la negación de las cosas en las que sucesivamente se fija su deseo. En tanto que requiere de ellas para volver sobre sí, no es un sujeto absoluto, sino que se constituye frente y a través de un objeto. En otros términos: es sujeto-objeto, separación y unidad con el mundo del que depende y al que niega para afirmarse a sí misma. Contrariamente a Fichte, no se trata de un yo idéntico a sí mismo y anterior a su reflexión en lo otro. Por el contrario, la esencia de la autoconciencia es el movimiento de reflexión del yo que retorna a sí a partir del mundo.

La definición de la autoconciencia como apetencia o deseo quiere decir, en rigor, apetencia de sí misma a través del objeto en el que recae inicialmente el deseo, tan sólo por cuya negación vuelve sobre sí. Es un movimiento en el que el yo se busca a sí mismo a través de lo otro. Así, pues, es la propia autoconciencia, en cuanto apetencia, el término final de ese movimiento de autorreflexión, y por eso dirá Hegel más adelante que se trata del deseo de otro deseo (con lo que la autoconciencia se duplica mostrando así su verdad, a saber: sólo hay autoconciencia frente a otra autoconciencia, el yo se constituye frente a otro yo, la subjetividad del hombre sólo existe como sujeto-objeto). Ahora bien, de momento esa dialéctica de la apetencia que una y otra vez se afirma en la negación de su objeto no es en su inmediatez sino el proceso indiferenciado de la vida en el sentido meramente biológico, pues ésta consiste precisamente en la autorreflexión interminable que separa y une (es la actividad que une y separa a los géneros en relación con la vida universal, al viviente individual

con respecto al género...; en definitiva, es la dialéctica infinita de lo particular y lo universal). Pero en comparación con la vida meramente natural o biológica, la vida humana entraña para Hegel una cierta superioridad, pues añade a aquélla la dimensión de la (auto)conciencia: se trata también de un movimiento de autorreflexión que separa y une, pero ahora la separación consiste en una escisión distanciadora que posibilita la representación objetiva —y, a través de ella, la escisión interior al yo—, y la unión sólo es posible como consecuencia de la acción consciente a partir de aquélla. Pero la autoconciencia es también una forma de la vida, sólo que en ella el individuo (autoconsciente) no está inmediatamente inmerso en el curso universal de la misma. El mero viviente está sometido a la especie, su individualidad no está separada del universal, sino que éste le es inmanente, y por eso su muerte es inmediatamente la vida de la especie. El individuo autoconsciente, por el contrario, emerge sobre y frente a la vida —de la cual, no obstante, también forma parte—, sustrayéndose al curso universal de la misma. Ya no es sólo un momento particular de un movimiento universal que le es inmediatamente interior y a cuyo curso está sometido. Ahora, el viviente autoconsciente se separa y se sabe él mismo universal (aunque aún no haya realizado en sí este ideal, que de momento sólo apunta en él como algo virtual), no enteramente limitado por la muerte que le aniquila como viviente particular. Con ello Hegel señala la peculiar condición del hombre, que muere, pero que es superior a su muerte. Es decir, que vive de esa peculiar manera consistente en estar en la naturaleza, frente a ella y frente a sí mismo.

Pues bien, según veníamos viendo antes, puesto que la autoconciencia es vida y entraña al mismo tiempo la negación del mundo inmediato, Hegel puede caracterizar su acción como impulso (*Trieb*) y apetencia o deseo (*Begierde*), que son modos de actividad en los que la acción humana se comprende aún desde una perspectiva meramente animal. Esto no quiere decir, sin embargo, que para Hegel el hombre no establezca con la naturaleza relaciones diversas de las que establece el animal: tanto en el conocimiento como en el terreno de la acción técnica, el hombre se diferencia del animal. Pero lo que va a sugerir ahora Hegel es que no se puede dar cuenta de lo más específico de la actividad del hombre si no es en el contexto de la vida interhumana, de la vida social, tan sólo en la cual aquellos impulsos y deseos llegan a tener un significado propiamente humano. Por eso, la humanidad del hombre, que ya aparece en aquellos primeros capítulos de la *Fenomenología* que se ocupan de la con-

ciencia del objeto (y, en particular, en el análisis del entendimiento), y que luego se caracteriza sobre todo como autoconciencia, sólo resplandece enteramente cuando se trata de la relación entre las autoconciencias. Y, en rigor, Hegel da a entender que ni el entendimiento ni la autoconciencia son posibles más que en el marco de una forma de vida intersubjetiva o social, por más que las limitaciones expresivas que necesariamente afectan al orden del discurso pudieran hacer suponer lo contrario. La *Fenomenología* tiene un orden inductivo-deductivo, de modo que cada figura permite avanzar a la siguiente —que exigiría así la anterior— en la misma medida en que, a la inversa, cada figura exige y se basa en la que le sigue —que expresa la verdad de la figura precedente.

§ 3. *La presencia en el yo del otro o el ser social del hombre*

Sólo el hombre puede negar el mundo como totalidad, pues sólo él vive frente a la naturaleza como un todo —y no sólo inmerso en ella—. Por lo tanto, su humanidad se hace especialmente patente cuando se muestra dispuesto a prescindir de su vida en el sentido biológico, cortando de ese modo su vínculo con el mundo y afirmando así no ser sólo una parte del mismo entre las demás cosas que lo integran. Es decir, la vida humana se muestra propiamente como tal cuando, negando el mundo como totalidad, mira de frente a la muerte reivindicando así su soberanía respecto de su ser biológico. No es sólo que sepa de su muerte como la posibilidad irrebasable y pueda, desde la angostura de ese confinamiento, vivir conscientemente de manera auténtica (tema de Heidegger, que como tal no aparece en Hegel más que de manera indirecta y con otro significado, pues el énfasis heideggeriano y de la filosofía existencial en la finitud del hombre se contrapone radicalmente a la idea hegeliana que ve en él lo infinito y lo divino), sino que sabe sobre todo de su independencia de la vida natural, de su soberanía sobre ella. Los impulsos del animal —mediante los cuales éste se afirma como diverso del objeto de los mismos— están siempre en función del impulso básico de conservar la vida, y no son por lo tanto independientes de ésta: el animal no se sitúa ante su acción como un sujeto ante su objeto, pues no está enfrentado al dinamismo de su propio vivir, sino completamente arrastrado por él. Por eso, en tanto el hombre rompe su sujeción al impulso y afirma su independencia respecto del mismo, y en tanto funda en esta pretensión su humanidad,

el deseo específicamente humano aparece, según Hegel, cuando no está en función del deseo último de conservar la vida, o sea, cuando se muestra capaz de arriesgarla y está así dispuesto a afrontar la muerte[2].

Pero no basta con que él sepa de esta disposición suya. Tiene que ser sabido y reconocido por otros hombres, pues sólo ante ellos adquiere sentido esa forma de vida —la humana— que, sustrayéndose a toda cosificación o fijación en lo idéntico, alimenta sus deseos de aquello que escapa igualmente a toda identidad, por no ser cosa natural, sino inquietud, aspiración o deseo; es decir, tiene como objeto de su deseo a otro deseo y es, por lo tanto —como explica brillantemente Kojève— el deseo de ser deseado, el afán de reconocimiento. En otros términos, el hombre no podrá nunca satisfacer el yo en la naturaleza, porque no es sólo un viviente, no es sólo vida, sino negación de la inmediatez de ésta en la forma del ser consciente: es —dirá Hegel— espíritu (el cual, por cierto —según llegamos a averiguar conforme avanzamos en la lectura del texto— no sólo estaba ya subjetivamente presente en las operaciones de la conciencia teórica y práctica, sino que se despliega además como vida social objetiva). Por lo tanto, el hombre no es tal más que en conexión con otros hombres, en una relación intersubjetiva. De modo que no consiste tan sólo en una peculiar forma de experimentar el mundo y a sí mismo, sino que ahora descubrimos que esa experiencia a la que llamamos humana sólo es posible en el seno de una vida intersubjetiva o social. Hegel lo explica indicando que la autoconciencia sólo cabe en relación con otra autoconciencia.

Pero vayamos por partes. Por un lado, como sabemos, la conciencia no es un objeto, pues ella consiste precisamente en el saber de cualquier objeto como algo diverso de ella. Pero, por otro lado, en tanto que autoconciencia, aquélla vuelve sobre sí en un movimiento reflejo que implica un desdoblamiento, pues la conciencia que como sujeto reflexiona sobre sí es al mismo tiempo el objeto reflejado en dicha experiencia. ¿Cómo es eso posible? ¿Cómo puede la conciencia, que es actividad subjetiva, captarse objetivamente? Semejante posibilidad encierra la dificultad, aparentemente insalvable,

2. Sobre este asunto y sobre el desarrollo de la lucha por el reconocimiento entre las autoconciencias, véase el brillante y ya clásico análisis de A. Kojève en su libro sobre la *Fenomenología*, ya citado, así como las páginas que a estos mismos temas dedican J. Hyppolite y R. Valls Plana en sus interpretaciones, también ya citadas, sobre el texto de Hegel.

de que el yo salga de sí mismo para ganar aquella distancia tan sólo desde la cual es posible la experiencia objetiva. Equivale, en otros términos, a que el yo se capte como otro, o bien a que él sea otro desde el cual captar su yo. Pues bien, esto sólo es posible, según Hegel, si el yo tiene la experiencia de otro yo que es distinto de él y que le capta a su vez como objeto, a través de cuyo saber, internalizado, puede también él mismo experimentarse como objeto. O, lo que es lo mismo, la autoconciencia sólo existe en el marco de su relación con otra(s) autoconciencia(s). Empleando otros términos, podemos decir que la verdad de la autoconciencia es su duplicación, de tal manera que ahora se nos presenta explícitamente que ella sólo es posible a partir de esa relación intersubjetiva.

De este modo, Hegel explica que ser hombre equivale a saberse tal, pero esto a su vez comporta el reconocimiento de los otros. Así indica la complejidad que tiene la experiencia humana del mundo. Porque no sólo dice que ésta está mediada por aquella distancia o escisión que se descubre luego como división interna a la propia conciencia humana. Explica además que esa relación del hombre con el mundo y consigo mismo está a su vez mediada por la relación con los otros hombres, señalando así el carácter radicalmente social del ser humano.

Y esto último lo hace de un modo típicamente moderno que se aparta de la manera en que los antiguos concibieron el ser social del hombre. Es cierto que, por ejemplo, Aristóteles sostiene la naturaleza social del hombre señalando que aquel que no vive en la ciudad es un bruto —pues es incapaz de vida social—, o bien un dios —en cuyo caso se basta a sí mismo y no experimenta la necesidad de esa forma de vida—, pero no un hombre. Pero lo que está diciendo Aristóteles es que el hombre está incompleto sin los otros, pues los otros son necesarios como un medio natural del individuo: así es la naturaleza en ese ser algunas de cuyas funciones sólo se desarrollan en esa relación o copresencia de los individuos en el seno de la ciudad[3]. Hegel, por el contrario, aun cuando su planteamiento no sea enteramente ajeno a aquél, explica el asunto de otra manera, que recoge la herencia cristiana y la del pensamiento moderno. Para él, el hombre es ante todo el ser autoconsciente cuya existencia inmediata es la de un individuo que se mira a sí mismo mientras mira a los

3. *Vid.* Z. Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid, 1995.

otros y es mirado por ellos, y que descubre en esa dialéctica del mirar y ser mirado su carácter radicalmente social.

§ 4. *La lucha por el reconocimiento y el ser histórico del hombre*

Confluyen en este punto varias reflexiones de Hegel en torno a la realidad humana, por mucho que no se presenten constituyendo autónomamente una antropología, sino en el marco de una fenomenología o «ciencia de la experiencia de la conciencia». Recapitulando y avanzando en nuestro análisis, podemos señalar ahora ordenadamente los diversos momentos en que éste se desglosa:

a) Ser hombre (y saberse tal) significa no tener una identidad fija o cosificada, pues consiste en esa no-identidad que le sitúa no sólo frente al mundo, sino también frente a sí mismo. Por eso, sólo él es capaz de negarse y de tener una relación consciente consigo mismo.

b) Pero eso sólo es posible en el seno de la vida intersubjetiva, ya que la autoconciencia sólo se sabe como tal en su relación con otra autoconciencia.

c) Ahora bien, esa relación intersubjetiva no existe como algo abstracto, sino que tiene un contenido que se ha de determinar: consiste inicialmente en el requerimiento de cada autoconciencia para que la otra la reconozca como tal, o sea, como un ser —el hombre— no fijado a ninguna cosa ni sometido a impulso vital alguno que le reduzca a la condición de mera naturaleza. Debe demostrarle al otro que, con tal de ser reconocido, es capaz de despreciar la vida, o —lo que es lo mismo— debe mostrarle que puede subordinar todo deseo vital al deseo de que el otro le reconozca.

d) En tanto se trata de una relación entre las autoconciencias en la cual cada una se limita a aparecer ante la otra exigiéndole su reconocimiento, chocando así con el simultáneo requerimiento de ésta, dicho encuentro no puede tener otro carácter más que el de una lucha por el reconocimiento. Y es además una lucha a muerte, puesto que es la vida lo que cada uno de los contendientes pone en juego para demostrar al otro su independencia respecto de ella.

e) Y es conocido el modo en que, según Hegel, se resuelve esa lucha a muerte por el reconocimiento: uno de los contendientes flaquea en el desafío y cede ante el temor a morir, reconociendo al otro (el «señor») sin llegar a ser él mismo reconocido (el «siervo»). De esta manera indica Hegel que el momento inaugural de la historia humana es un episodio de lucha, momentáneamente resuelto me-

diante una relación de dominio del señor o amo sobre el siervo o esclavo. Ese conflicto perdurará aunque revista diversas formas, en cada una de las cuales el antagonismo tiene además el carácter de una relación de dominio.

f) Esa primera forma de relación intersubjetiva no es igualitaria y carece por tanto de estabilidad. En efecto, el reconocimiento como hombre conseguido por el señor es imperfecto y en cierto modo un callejón sin salida, pues aquel que le reconoce no ha sido a su vez reconocido como hombre. El siervo, sin embargo, aun partiendo de una situación inferior, sí tiene a su alcance superar aquella limitación si consigue arrancarle el reconocimiento a su señor. Esa tarea, cuyo cumplimiento exige el esfuerzo sostenido del siervo en su lucha por ver reconocida su plena humanidad, constituye la imagen simbólica de la historia humana, que ahora se revela como historia del devenir del hombre, es decir, del ideal de humanidad realizado como comunidad humana cuyos individuos se reconocen igualitariamente como seres autoconscientes y libres.

g) De ese modo, Hegel no sólo explica el ser social del hombre, sino también su historicidad, puesto que si de una parte nos dice que aquél sólo es posible en el seno de una relación intersubjetiva, ahora pone de manifiesto que su humanidad no es algo dado de antemano, sino el producto en que cristalizan en cada momento las condiciones cambiantes de esos modos deficientes de intersubjetividad, en tanto están marcados por el antagonismo y el dominio. Adelantándose a Marx, cuyas tesis —si bien con un acento marcadamente especulativo— parecen estar aquí ya prefiguradas, y también a otros autores contemporáneos, Hegel explica el sentido de la historicidad del hombre, que a sus ojos, por cierto, no es un carácter esencial de la existencia humana que se pueda tratar por separado ni comprender como previo a su fáctico devenir histórico. Para Hegel, el hombre es la historia del hombre.

§ 5. *La aventura de la conciencia desventurada o la historia de la experiencia humana*

Una vez establecido el carácter social-histórico del hombre, de su experiencia del mundo y de sí, Hegel se propone en la *Fenomenología del espíritu* repensar la serie de esas formas de la experiencia, que a la vez constituye el camino de formación del espíritu humano hasta su realización como hombre-dios. Ese proceso de formación entra-

ña —como ya sabemos— tanto un ascenso en las formas del saber hasta el saber absoluto como también la progresiva realización del ser social del hombre hasta su completa socialización en la comunidad de los individuos que se reconocen como iguales. De ahí la endiablada complejidad del texto, que atiende a la vez a dimensiones en principio tan heterogéneas entre sí como son la del conocimiento científico-natural, la acción moral, las formas de la cultura, la organización de la vida social, la religiosidad, etc. Es imposible hacer en pocas páginas un resumen de relato tan variopinto, que pretende nada menos que explicar el significado de la experiencia histórica acumulada por el hombre. Por otra parte, tampoco es este libro juvenil y optimista la última palabra de Hegel, quien —como se sabe— se orientará en su madurez hacia un pensamiento de signo más conservador, a pesar de lo cual, sin embargo, para nosotros perdura siempre el interés por esta obra única, con sus novedosos y originales planteamientos que fascinaron a nuestra época y preludiaron tantos desarrollos posteriores.

Por otro lado, aunque la *Fenomenología* como tal no es sin más una antropología filosófica, es indudable el marcado significado antropológico de muchos de sus enfoques, significado que por nuestra parte hemos acentuado al identificar la conciencia, cuya dialéctica progresiva protagoniza la obra, con la conciencia del hombre histórico. No parece que sea ésta una interpretación enteramente infiel al sentido del texto.

A partir de las observaciones anteriores, podemos entender la historia de la experiencia humana como el relato de las aventuras y desventuras de la conciencia, cuya desdicha tiene como signo más característico el de la escisión con su objeto, que se descubre una y otra vez como división interior a la propia conciencia. De ahí que Hegel se refiera a ésta como «conciencia desventurada» o «conciencia desdichada», denominación con la que inicialmente se refiere a la figura concreta de la conciencia judía y a su parcial superación en el cristianismo medieval, pero que tiene un rendimiento que —como veremos— va mucho más lejos, pues se trata de algo más general. En efecto, la conciencia desgraciada expresa el dolor de la pura subjetividad que no tiene en ella misma su sustancia y que experimenta el estar separada de la vida —que es una característica de toda conciencia— como escisión interior. Y, al mismo tiempo, se trata de la subjetividad que anhela la unidad superadora de su desgarramiento o contradicción interna. Ésta promueve la transición hacia otras formas nuevas de conflicto interior, de las que sin embargo nunca lo-

gra desembarazarse del todo, por cuanto esa escisión es el signo de la finitud de la conciencia. Por eso, la unidad que ésta busca incansablemente sólo puede entenderse como saber absoluto, en el cual la conciencia —o su finitud— se transciende a sí misma, de modo que ese saber sólo forzadamente puede denominarse aún «experiencia». Por el contrario, toda forma histórica de la conciencia humana, en tanto no alcanza nunca a comprender todo el significado de su experiencia, se mantiene en una posición irreconciliada con el objeto y consigo misma.

La conciencia judía —señala Hegel— no participa de lo divino, pues se encuentra separada de lo absoluto o Dios por un abismo infranqueable. Completamente ajeno y transcendente al hombre, a su cuerpo y a la tierra que habita, el celoso Dios de los judíos exige obediencia y reclama todo el amor para sí, pero no inspira sino temor y recelo. Por eso, la unión con Él tiene a lo sumo el carácter de un pacto o alianza. El culto que se le profesa no puede recaer sobre un símbolo corpóreo que lo pretendiera representar ante los ojos, pues el Dios de Abraham y Moisés transciende infinitamente a toda forma sensible —que queda así desvalorizada—, de modo que los hombres no pueden fijar su amor a ningún cuerpo ni a ninguna tierra en que pudieran asentarse, y se ven así obligados a huir permanentemente del suelo que pisan y de todo apego a los sentidos, en busca de una tierra que sólo existe como promesa... La conciencia infeliz del judío coloca todo lo valioso fuera de sí en una transcendencia inalcanzable a cuya búsqueda, sin embargo, no puede renunciar. Vive, por lo tanto, en la desdicha de una escisión irresoluble[4].

Y aunque la encarnación, como dogma central del cristianismo, implica la valorización de lo sensible —en cuyas formas también se manifiesta el Dios cristiano— y el amor entendido como el abrazo de todas las cosas en Dios —cuyo espíritu se supone presente en todas ellas—, y entraña, por lo tanto, una superación de la conciencia judía, la desdicha de la conciencia perdura, sin embargo, en la cultura occidental revistiendo formas diversas. En ello se muestra el alcance de esa noción de la conciencia desdichada, en la cual encontramos —según sugiere Hegel— un rasgo esencial del ser histórico del hombre, hasta el punto de que, en cierto modo, el conjunto de la *Fenomenología* puede interpretarse como la sucesión de diversas

4. *Vid. Escritos de juventud*, ed. a cargo de J. M.ª Ripalda, FCE, Madrid, 1978, y en particular *Esbozos para el «Espíritu del judaísmo»*, pp. 221 ss.

figuras de la conciencia desgraciada, que se van superando hasta congraciarse finalmente con el mundo y consigo en la forma de una reconciliación definitiva. La reflexión antropológica contemporánea ha rescatado la importancia de algunas de esas figuras intermedias, marcadas por la finitud y el sentido trágico de la actitud que la conciencia adopta ante el mundo. Aunque la reconciliación final alcanzada por el hombre-dios suprime ese sentido trágico, éste pervive en cierto modo, sin embargo, en cada una de las formas históricas de la conciencia humana individual —que es el único hombre que en rigor conocemos—, en cuanto ese individuo delimitado por su sociedad, su época y su cultura sabe de su irreconciliable ambición como individuo particular que experimenta su separación de lo universal. Esa desdicha de la conciencia encierra, pues, un fondo trágico muy del gusto de nuestro tiempo, acaso porque hoy se renueve con una intensidad pocas veces alcanzada en el pasado el sentimiento de nuestra sujeción a lo que nos sobrepasa y determina, la conciencia en definitiva de nuestra finitud y de la distancia que nos separa de un ideal universal de humanidad universal y autoconsciente[5].

La conciencia infeliz perdura en el cristianismo medieval, en el cual aquella escisión adopta la forma de la contradicción entre el interés terrenal y la salvación eterna. El hombre medieval es, como ha dicho Ortega, un hombre gótico: con sus pies sobre la tierra que le envuelve y arrastra —de cuya suerte, aunque la conozca, no puede desligarse, y cuyas servidumbres determinan su morbidez y su flaqueza—, se eleva con su mirada hacia el cielo, del que aguarda, con temor, la única salvación que le es permitido esperar (mediante la muerte), que es la del espíritu que sólo vive de la mortificación del cuerpo. Esa conciencia existe como la dolorosa escisión que experimenta en sí misma, y es la actitud del hombre irreconciliado con su naturaleza corpórea, que sólo entiende la vida verdadera a través y a partir de la muerte.

La conciencia moderna parece alcanzar una momentánea reconciliación cuando, durante el Renacimiento, el hombre afirma su condición mundana y no ve incompatible su dignidad con su naturaleza sensible, o cuando, más tarde, la crítica ilustrada rechaza la

5. A este respecto, véase la sombría meditación sobre el destino del individuo y la subjetividad desarrollada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (ed. a cargo de J. J. Sánchez Bernal, Trotta, Madrid, ^{3}1998) o, con una perspectiva diferente, las reflexiones de Foucault acerca de la sujeción que, más allá de su conciencia, delimita al individuo y a su saber de sí.

autoalienación en la fe. Pero esa conciencia moderna, secularizada e ilustrada, se desliza hacia otra forma de división interior. La escisión de la conciencia medieval entre el espíritu transcendente del hombre y su condición mundana se fundamenta en última instancia en que el hombre del medievo no se sabe o reconoce como tal, diverso de las demás criaturas, más que en cuanto es reconocido por Dios como tal —como hijo suyo—, en quien funda la garantía de su condición singular en el universo. Lo característico del hombre moderno, en cambio, es que se conoce como tal sujeto sin necesidad de ninguna garantía exterior a su propio pensamiento (de modo que éste se convierte en lo verdaderamente divino): tiene la certeza de ser sí mismo como algo indubitable incluso cuando conoce las demás cosas, cuya realidad, en cambio, se le hace problemática. Pero esta conciencia moderna secularizada sustituye la escisión medieval por otra forma de división interior, en cuanto el hombre parece reducirse al sujeto, es decir, a pensamiento, intelecto y acción libre, que aparecen separados por un hiato infranqueable de la extensión corpórea (concebida de modo mecanicista), la sensibilidad y la necesidad natural, y en permanente conflicto con éstas. La evolución de la filosofía moderna de Descartes a Hegel puede interpretarse precisamente como el proyecto de superar la escisión del hombre entre sujeto y objeto por la vía idealista de ensanchar el sujeto hasta apropiarse del objeto —a costa de desvanecerlo o de ignorar su realidad propia— y convertirse así en sujeto infinito.

La secularización operada por la conciencia moderna conduce a ésta a rebasar su actitud contemplativa, que hasta ahora veía en la naturaleza la obra —venerable— de Dios, y a incidir en ella mediante una acción imbuida del pensamiento —o sea, de lo divino—, que por una parte recrea el mundo, pero por otro lado, aun sin pretenderlo, revierte sobre el yo y lo modifica. Y la desdicha de la conciencia resurge entonces en la forma de un conflicto entre el yo moral y esa naturaleza interiorizada como inclinación sensible. Ese conflicto, que es un caso concreto de la división establecida por la época moderna entre el yo pensante y el mundo material, lo encontramos ejemplarmente representado en lo que llama la *Fenomenología* «la concepción moral del mundo»[6], correspondiente a la posición de Kant, que no alcanza a concebir la armonía entre la moralidad y la sensibilidad, por cuanto ésta se presenta como naturale-

6. *Ph. G., Werke* 3, pp. 442 s.; trad. Roces, pp. 352 s.

za que, internalizada, es enteramente indiferente a las pretensiones morales. En cuanto conciencia finita, no logra nunca superar ese antagonismo que vive interiormente como contradicción insoluble entre la indiferencia moral de los deseos naturales del hombre y el imperativo de su deber. Ese yo se experimenta a sí mismo como la aspiración siempre insatisfecha de armonizar su acción con el mundo, el cual una y otra vez reaparece como realidad que escapa a toda pretensión de la razón práctica de encontrarse en él.

Si bien el idealismo alemán pretende salvar esa escisión de la conciencia moral mediante la afirmación de la libertad incondicionada de la razón que determina el mundo, ese yo racional por su parte ha debido hacer el duro aprendizaje de su contenido espiritual o intersubjetivo. Por eso, Hegel traza también en la *Fenomenología* el desarrollo de las figuras de la conciencia moral desde su individualismo inicial hasta el punto en que aquélla se comprende finalmente a sí misma como parte de la «sustancia ética» que existe como figura espiritual o mundo social objetivo[7]. En efecto, en el curso de esa experiencia individualista la conciencia va elevándose progresivamente y captando así la unidad de su acción con la obra realizada —superándose de ese modo el formalismo moral—, y, en general, con el curso del mundo, pues el individuo se descubre a sí mismo formando desde siempre parte de la vida social y como un momento abstraído de la misma.

Esa contradicción entre las pretensiones de la conciencia individualista, que no ha ultimado su proceso de socialización, y la experiencia de la cruda realidad objetiva, que parece dar la espalda al individuo, es una forma de conciencia desdichada. Un buen ejemplo de ella es la conciencia romántica, cuyo análisis en la *Fenomenología* —que sigue al de la conciencia hedonista y precede inmediatamente al de la conciencia virtuosa o quijotesca[8]— trata de dar cuenta en un sentido amplio de las claves existenciales —y no sólo psicológicas— características de esa manera de situarse el hombre ante el mundo. La actitud del alma romántica es, por otra parte, y al igual que ocu-

7. Una de las razones de la terrible dificultad de la *Fenomenología* de 1807 estriba precisamente en esa extraña mezcla que propone de figuras heterogéneas, algunas de las cuales caracterizan modos de la conciencia individual, mientras que otras en cambio deben entenderse más bien como figuras sociales correspondientes a formas objetivas del mundo social.

8. Acerca de estas figuras *vid. Ph. G., Werke* 3, pp. 270-291; trad. Roces, pp. 214-231. También el análisis de Ramón Valls en «Del yo al nosotros», ya citado, pp. 182-194.

rre con otras actitudes, una tentación que siempre puede reaparecer, porque encierra una verdad profunda: la del individuo autoconsciente atraído por la autenticidad de su pura vida interior.

La conciencia hedonista —a la que se refiere Hegel inmediatamente antes de tratar del yo romántico— es la forma más primitiva de individualismo, pues todo el sentido de su acción consiste en la búsqueda del placer inmediato, en cuyo transcurso ese individuo egoísta y caprichoso chocará inevitablemente con los otros —a quienes no reconoce sus derechos— y con la necesidad que rige el mundo en general, cuyo discurrir le parecerá enteramente indiferente y ciego a sus demandas, con lo que experimentará amargamente que el mundo no gira en torno a él, sino que es él el que está supeditado al destino de aquél.

El alma romántica, por su parte, arranca del conocimiento claro de esa indiferencia del mundo del que el yo individual está separado. Pero, más noble que la figura anterior, la conciencia romántica busca la verdad en su propio interior, en «la ley del corazón», alzándose dignamente como «alma bella» que se aparta y no quiere dejarse contaminar por el curso prosaico del mundo, al que juzga incomprensible y hostil. Se deja llevar así por lo que Hegel llama «el desvarío de la infatuación». Pero también esta forma de conciencia es desdichada, pues choca con el mismo curso del mundo, cuya ruda necesidad oprime al alma romántica, que no consigue vivir conforme a la ley de su corazón. Éste sólo quiere conceder valor a su propia singularidad, pero en cuanto obra está ya reconociendo el valor de la realidad exterior, a cuya ley está sometido aun sin saberlo. Abomina de los otros, cuyas obras nunca coinciden con la excelsitud que cabe esperar de unas intenciones elevadas, pero acaba abominando incluso de la propia obra, que resulta siempre moldeada por la realidad exterior, traicionando así la pureza de la intención subjetiva[9]. En definitiva, la conciencia romántica experimenta tristemente que ese mundo al que proclama ajeno y que sigue su curso sin él termina por imponérsele y marcar su destino. Por eso, dicha conciencia vive en la desdicha de su propia contradicción y acabará transformándose al captar lo insostenible e iluso de su actitud individualista. Se verá entonces arrastrada a pactar

9. Como indica Valls Plana, esa especie de locura romántica consistente en no reconocerse en la propia obra, ni reconocerse tampoco en unidad con los otros, se traduce en el plano social en la imposibilidad de fundar un orden intersubjetivo de mutuo reconocimiento basado en esta figura.

con la realidad objetiva y a realizar el duro aprendizaje de la abnegación.

Por otro lado, la conciencia virtuosa del yo quijotesco, que surgirá de la figura desgarrada del alma romántica —y como consecuencia además del movimiento inmanente de ésta—, tampoco llegará a eliminar su sentido individualista, pues esa conciencia aún cree que la virtud que resplandece en el mundo se debe al abnegado esfuerzo de su acción individual. En rigor, la desdicha de la conciencia individualista perdura mientras ésta no llega a comprender del todo que en su raíz más honda se halla la realidad objetiva de un mundo espiritual intersubjetivo. E incluso podemos afirmar que esa desdicha no desaparece totalmente en cuanto la vida humana es, en parte e irreductiblemente, la del individuo autoconsciente que sabe que, en cuanto tal, está separado de la vida universal que le trasciende: de otros mundos humanos que no conoce, de otros tiempos en los que no estará.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, Th. W.: 15, 42, 60, 65, 81, 106, 165, 171, 172, 192n.
Agustín de Hipona: 174
Aleksandrowicz, D.: 104
Álvarez-Gómez, M.: 95, 136
Anaxágoras: 136
Arendt, H.: 73
Areopagita: 174
Aristóteles: 40, 51, 61, 70, 99, 103, 109, 110, 136, 141, 151, 153, 155, 174, 187
Artola, J. M.ª: 58, 59, 113n., 152, 166, 167n., 170n.

Bacon, F.: 53
Bayón, J.: 48
Becker, W.: 141, 142
Beethoven, L. v.: 11
Bergson, H.: 165
Bloch, E.: 43, 53, 87, 92, 157n., 169, 170
Bonaparte, N.: 12
Bubner, R.: 96n.
Buytendijk, F. J. J.: 181

Châtelet, F.: 40
Coleridge, S. T.: 17
Coreth, E.: 89n.
Cusano, N.: 157

Demócrito: 38, 174
Descartes, R.: 27, 29, 39, 42, 51, 52, 54, 71, 73, 76, 77, 78, 94, 115, 156, 172, 193
Dilthey, W.: 24
Dubarle, D.: 140, 141
Duque, F.: 152n.
Düsing, K.: 114

Engels, F.: 163

Ferrari, O.: 96n.
Ferry, L.: 175n.
Feuerbach, L.: 42, 49, 58, 90, 170, 171
Fichte, J. G.: 17, 26, 28, 30, 33, 34, 43, 44, 45, 54, 55, 56, 72, 81, 102, 114, 117, 136, 156, 183
Foucault, M.: 192n.
Freud, S.: 181
Fulda, H. F.: 95, 96, 97n.

Gadamer, H.-G.: 149, 150, 152n., 153, 155, 156
Galileo Galilei: 71, 73
Gehlen, A.: 182
Goethe, J. W. v.: 11, 183
Griffiss, J. E.: 107

Habermas, J.: 95, 104
Heidegger, M.: 83, 84, 85, 174, 182, 185
Henrich, D.: 104
Heráclito: 39, 40, 102, 151, 160, 174

Hölderlin, J. C. F.: 11, 25, 101, 102n., 149
Horkheimer, M.: 192n.
Hume, D.: 53, 108, 116
Husserl, E.: 40, 132, 140
Hyppolite, J.: 77, 82, 85, 87, 96, 186n.

Jacobi, F. H.: 28, 34, 64, 102
Jesús de Nazaret: 22, 25

Kant, I.: 11, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 63, 64, 69, 72, 74, 77, 81, 85, 87, 94, 100, 104, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 116, 117, 118, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 142, 150, 155, 156, 161, 165, 171, 175, 182, 193
Kierkegaard, S.: 14, 91, 131, 171
Kneale, W. y M.: 151
Kojève, A.: 40, 80n., 96, 132, 162, 163
Kroner, R.: 41, 55, 58, 60, 164, 165, 170n.
Krug: 169

Lambert, J. H.: 140
Lébrun, G.: 133
Leibniz, G. W.: 39, 74, 75, 102, 140, 172
Lessing, G. E.: 11
Lutero, M.: 51

Maluschke, G.: 105n., 154
Marcuse, H.: 134
Marx, K.: 49, 69, 86, 91, 92, 106, 113, 121, 122, 163, 167, 171, 181, 189
Mure, G. R. G.: 166n.

Newton, I.: 69
Nietzsche, F.: 49, 64, 65, 66, 93, 144, 152, 181

Ortega y Gasset, J.: 173n., 181, 182, 192

Parménides: 28, 39, 40, 102, 149, 151, 159, 160
Pitágoras: 40
Plessner, H.: 182
Platón: 19, 32, 34, 38, 39, 40, 78, 83, 91, 103, 110, 121, 134, 136, 147, 153, 154, 155, 156, 171, 174
Ploucquet, G.: 140
Protágoras: 174
Ptolomeo: 174

Rousseau, J. J.: 108, 111

Sartre, J. P.: 181, 182
Scheler, M.: 181
Schelling, F. W. J.: 11, 12, 17, 26, 28, 36, 41, 43, 44, 45, 46, 53, 54, 55, 56, 81, 101, 102, 114, 157, 170
Schiller, J. C. F.: 11, 17
Schleiermacher, F. E. D.: 64
Schulze, G. E.: 36, 37
Sexto Empírico: 37
Sichirollo, L.: 155n., 156n.
Sinclair, I.: 102n.
Sócrates: 87
Sófocles: 180
Spinoza, B.: 28, 39, 41, 54, 102, 107, 114, 115, 116, 117, 129, 133, 134, 158, 160, 161, 172
Suárez, F.: 102

Taylor, Ch.: 17n.
Theunissen, M.: 96n., 100, 122, 131, 134
Tomás de Aquino: 41, 102
Trendelenburg, F. A.: 104

Unamuno, M. de: 14, 165

Valls Plana, R.: 13, 48, 61, 75n., 88, 91, 96, 150, 186n., 194n., 195n.
Vásquez, E.: 96n.
Vico, G.: 73

Weil, E.: 162
Whitehead, A. N.: 73
Wittgenstein, L.: 65
Wolff, C. v.: 151

Zenón de Elea: 150
Zwilling: 102n.